

# Religion og fortid i antikkens Grækenland: En indføring i oldgræsk polyteistisk historiebrug med eksempler fra de klassiske græske og romerske perioder

af Jens Krasilnikoff

## Introduktion

Kilderne til studiet af grækernes religion i antikken omfatter en bred vifte af levn, der ofte anvendes sammen til at foretage detaljerede rekonstruktioner af de antikke græske bystaters religion. På forskellige måder har studierne af antikkens græske religion især fokuseret på forholdet imellem praktisk religionsudøvelse og tilhørende mytologiske grundfortællinger. Hermed har man udlagt græsk religion som et system, hvor ritualernes indhold forklares i kultens tilhørende myter, der for eksempel opførtes i forbindelse med de religiøse festivaler som rituelt drama.<sup>1</sup>

Helligdomme, Homer, leksikograferne og det attiske drama er væsentlige kilder til studier af græsk religion, men i de senere år har forskerne i højere grad også inddraget de attiske retstaler, historikerne (Herodot, Thukydid og Xenofon), epigrafikken og de efterhånden talrige landskabshistoriske undersøgelser af lokaliteters bebyggelseshistorie i deres religionshistoriske undersøgelser. De sidste kan sammen med helligdommenes bebyggelseshistorie belyse, hvordan de enkelte bystaters kulturer har udviklet sig i tid og rum. Og det er netop denne tætte sammenhæng mellem kulturnes konstante udvikling i samspil med bystatens og lokalsamfundenes historie, der indbyder til at undersøge, *om* og *hvordan* moderne historiebrugsredskaber kan bidrage til studiet af, hvordan antikkens græske religion udviklede sig i perioden fra *polis*-dannelsen i arkaisk tid til og med den hellenistiske periodes afslutning. Dette er selvsagt et ganske omfattende projekt, så et mere afgrænset formål med denne artikel er at give eksempler på, hvordan den skandinaviske tradition for historiebrugsundersøgelser kan anvendes til at

---

1. Se Nielsen 2002 for eksempler på de såkaldte kultiske teatre og tilhørende rituelle dramaer.

afdække de mekanismer, i kraft af hvilke græsk polyteistisk religion i antikken udviklede sig over tid; med andre ord til at afdække nye facetter af det fænomen, som moderne religionshistoriske forskningstraditioner benævner religiøs innovation.

## Forskningen

I 1992 udkom de to franske pariserskoleforskere Louise Bruit Zaidman og Pauline Schmitt Pantels *La Religion grecque* i engelsk oversættelse. Udgivelsen af denne vigtige bog på engelsk bidrog ifølge oversætteren, Paul Cartledge, forord til, at en større engelsksproget læserskare nu kunne få adgang til pariserskolens teoretiske udgangspunkter og arbejdsmetoder.<sup>2</sup> Louise Bruit Zaidman og Pauline Schmitt Pantel byggede i udstrakt grad på arbejder af forskere som Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet og Marcel Detienne, og de var tillige stærkt inspirerede af Claude Levi-Strauss' og George Dumezils arbejder. Pariserskolens forskningsmæssige tilgange havde altså et nært slægtskab med de forskere, som arbejdede inden for rammerne af det forskningsfelt, man sidenhen benævnte '*polis*-religion', i hvilket toneangivende forskere som Christiane Sourvinou-Inwood og Robert Parker har udgivet vigtige arbejder.<sup>3</sup>

Denne nye religionshistoriske tilgang adskilte sig fra ældre evolutionistiske udgangspunkter ved at afdække de religiøse symbolsystemer, som var unikke for hver enkelt *polis*. Med dette forstod pariserskolen og repræsentanterne for *polis*-religionstilgangen et logisk komplementært system af lokale og undertiden unikke elementer i den enkelte *polis*, i form af kulturer, mytologier, helligdomme og tilhørende *pantheon*, som altså var gensidigt supplerende og forklarende. Eksempelvis forklaredes kulturnes ritualer af tilhørende (ætiologiske) mytologier og antropomorfe fremstillinger af guderne med deres karakteristiske attributter, som viste tilbage til gudernes evner og kræfter. Helligdommenes placeringer i landskabet relaterede til centrale steder i kulturnes tilblivelsesmyter (for eksempel Artemis-helligdomme i kystnære områder og Zeus-helligdomme ved bjergtinder). På disse måder knyttedes der via symbolsystemet

---

2. Mere præcist arbejdede Bruit Zaidman & Schmitt Pantel i The Centre for the Comparative Study of Ancient Societies, under ledelse af først J.-P. Vernant og senere P. Vidal-Naquet. Se forfatterens og oversætters forord: Bruit Zaidman & Schmitt Pantel 1992, ix–xix.

3. Sourvinou-Inwood 1990; 2011 og Parker 1996; 2005.

sammenhænge imellem religionen, bystatens territorium og borgernes identitetsdannelse.<sup>4</sup>

Tidligere forskningsparadigmer så den religionshistoriske udvikling som et deterministisk forløb, som kulminerede med monoteistiske frelserreligioners fremvækst.<sup>5</sup> Heroverfor står pariser skolens standpunkt, som præciserer, at hver enkelt *polis* sammensatte et unikt *pantheon*, som var forskelligt fra andre bystater; og forklaringen på dette er, at samfundene havde forskellige religiøse udviklinger og behov.<sup>6</sup> Pariser skolen pegede endvidere på, at religionen bestod af en række elementer, som var logisk sammenhængende, og at den dannede rammen om dybtføjte engagementer hos sine udøvere. De mest afgørende forskelle fra ældre evolutionistiske forskningstraditioner inden for polyteistisk religion i de arkaiske og klassiske perioder (ca. 800–300 f.v.t.) var en insisteren på, at religionen opfyldte konkrete religiøse, kulturelle og sociale behov i de sammenhænge, hvori den til stadighed udviklede sig. Et eksempel på dette var Apaturia-festens fejring i fratrierne af nye familiemedlemmers (især drengbørns) optagelse i samfundet.<sup>7</sup> Religionen medvirkede på afgørende vis til at forklare og bekræfte de kulturelle og sociale ordener, som bystatssamfundene i deres egne selvforståelser indgik i. I den sammenhæng fandt man det også vigtigt at studere fænomenet religiøs innovation inden for rammen af *polis*-religion-traditionen. En vigtig pointe var for eksempel, at *polis*-religionen havde religiøs innovation som en af sine væsentligste traditioner.<sup>8</sup> Andre forskere har desuden vist, hvordan en klarere forståelse af Herodots kultur- og religionsforståelse kunne medvirke til at forklare, hvordan grækerne – og i særlig grad athenerne – så på ikke-grækere som ikke (altid) inferiøre men snarere blot anderledes.<sup>9</sup> Denne umiddelbart paradoksale sammenstilling diskuteres indgående

---

4. Se fx De Polignac 1995, der diskuterer kulturs funktion i tilblivelsen og afgrænsningen af bystaternes territorium; og Graf 1996, der diskuterer processionser som bystaternes måde at udtrykke territoriell sammenhæng på (oftest imellem den centrale by og helligdomme og kulturer i det tilhørende territorium).

5. Publikationerne er omfattende; se for eksempel Nilsson 1941-50.

6. For eksempler, se Bruit Zaidman & Schmitt Pantel 1992, 143–228.

7. Bruit Zaidman & Schmitt Pantel 1992, 65-66.

8. Parker 1996, 152–98; Krasilnikoff 2015, 195–98; 206–7.

9. Redfield 1988; Rudhardt 2000; Harrison 2002, især kapitlet ss. 208–22 om fremmede religioner og deres guder hos Herodot. Nyere studier af de græske bystatsskulturers 'multietniske' karakterer så som Demetriou 2012 og Vlassopoulos 2013 inddrager beklageligvis kun i meget begrænset omfang religion i deres studier.

nedenfor. *Polis*-religion-traditionen kan altså sammenfattes i den grundtanke, at bystatssamfundenes religiøse udvikling foregik i en tæt sammenhæng med samfundenes historie, herunder historien om hvordan samfundets eksistens og udvikling i sit territorium formede sig.

Der er i de senere år fremsat en del kritik af *polis*-religion-tilgængens analyseperspektiver og forskningsresultater. Særligt har kritikerne hævdet, at forskningsfeltet alene skulle begrænse sig til at arbejde med religion inden for *polis*-rammen. Kritikken er forfejlet, dels fordi pariserskolen og dens udløbere længe har arbejdet med religiøse fænomener uden for *polis*-rammen, dels fordi kritikerne ikke selv har opstillet noget egentligt alternativ til pariserskolens forskningspraksisser. Kritikerne forklarer eksempelvis ikke, hvad de forstår ved de religiøse aktiviteter, som foregår uden for *polis*, og heller ikke hvordan de selv definerede 'polis' i denne sammenhæng.<sup>10</sup> Pariserskolen har længe arbejdet med andet end borger-kollektivernes religiøse verden. Man kan sige, at borgernes kontrol med al religiøs aktivitet i samfundet faktisk viser, at *polis*-religionsstudier per definition bør dække alle stænders – borgeres, frie fremmedes og slavers – religiøse aktiviteter. En berettiget kritik kunne i stedet rettes mod studier af for eksempel politik, kultur, kommunikation og retshistorie, hvor bystatens religion ofte stadig ikke inddrages, skønt den konstant adresseres i det samtidige kildemateriale fra bystaternes politiske fora og i retssager.<sup>11</sup>

I forlængelse heraf er de nyere franske og angelsaksiske traditioner for at tage udgangspunkt i *polis*-rammen, når den polyteistiske religion i den klassiske periode skal studeres, særdeles relevant for forståelsen af den i datiden så væsentlige sammenhæng mellem den historiske udvikling og religiøs innovation. Formålet med denne artikel er derfor – med eksempler – at illustrere, hvordan vi med udgangspunkt i pariserskolens forskningstraditioner, moderne kulturhistoriske redskaber og særligt historiebrugsredskabet kan forstå sammenhængene mellem historiens gang og det fænomen, der i den nyere forskning benævnes 'religiøs innovation'. Først vil jeg dog give en kort indføring i historiebrugens forskningspraksis; derpå følger eksempler på historiebrug i den klassiske athenske kontekst med en diskussion af det spørgsmål, som

---

10. Kindt 2009 og 2012 (se Bravo 2014 for kritik).

11. For materialet, se Parker 1996, *passim*; Ober 1989, 57–58 begrænser sig til at overveje religionens betydning for det tidlige athenske aristokratis magtgrundlag og fravælger at se på betydningerne af de politiske aktørers engagementer i bystatens kultur.

må være centralt for den moderne historiebruger, nemlig *betydningen* af historiebrugen.

## Historiebrug

Forskellige skandinaviske forskningsmiljøer har i de senere årtier arbejdet med det kulturhistoriske forskningsfelt, som nu almindeligvis betegnes 'historiebrug'. Det vil føre for vidt her at redegøre for alle de forskellige historiebrugspraksisser og deres arbejdsformers indbyrdes forskelle, fordi dette ville omfatte redegørelser for tilgrænsende discipliner som erindringsfænomener og identitetsstudier.<sup>12</sup> De fleste historiebrugsteoretikere er imidlertid enige om, at historiebrug grundlæggende betegner en praksis, hvor historiebrugeren i en given nutid eller samtid griber tilbage i fortiden for herfra at hente udvalgte dele, som kan understøtte argumenter, projekter etc. i historiebrugers samtid. Selve den aktive historiebrug vises med følgende model, hvor historiebrugeren altså griber tilbage i historiekulturen (den totale mængde af udvalgt og tilgængeligt historisk stof) og herfra henter udvalgte dele, som derefter anvendes til at argumentere for synspunkter, projekter eller politisk-ideologiske standpunkter i en samtid.<sup>13</sup>



*Fig. 1. Historiebrugens væsentligste aktivitet, hvor dele af det overleverede historiske stof anvendes i en samtid ofte med et specifikt formål for øje. I ganske mange tilfælde vil projektet være fremtidsrettet.*

Mange former for historiebrug er tydeligt fremtidsrettede forstået på den måde, at historiebrugen tjener til at understøtte fremtidige projekter eller ambitioner. At historiebrugen altid omfatter en udvælgelse fra den samlede mængde af overleveret stof (historiekulturen), betyder også, at der forbigås stof fra fortiden, som enten bevidst fravælges eller ubevidst ikke inddrages og dermed ikke finder anvendelse i den efterfølgende historiebrugsmæssige bearbejdelse og argumentation. Det er derfor afgørende

---

12. Se Warring 2011 for et vigtigt arbejde om forholdet mellem historiebrug og erindring.

13. Nielsen 2010, 16-17, 50-53.

vigtigt for historiebrugsanalytikeren at undersøge betydningerne af såvel bevidste som ubevidste udvælgelser og unkladelser fra historiekulturen.<sup>14</sup> Efter at historiebrugeren har udvalgt de dele fra fortiden, som findes egnede til at understøtte argumentet i samtiden, er det ofte muligt for historiebrugsanalytikeren at afdække historiebrugers historiesyn og historiebevidsthed. Begreberne 'historiesyn' og 'historiebevidsthed' defineres forskelligt af moderne kulturhistorikere, men der eksisterer en vis konsensus om, at 'historiebevidsthed' eksempelvis henviser til den eller de måder, som historiebrugeren anskuer historiens gang på.<sup>15</sup> Kulturhistorikerne Ulf Zander, Peter Aronsson og Niels Kayser Nielsen har endvidere påvist, at historiebevidstheden kan visualiseres ved hjælp af *tropen*, som er en grafisk illustration af, hvordan historiebrugeren i en given sammenhæng ser historiens gang frem til den samtid, hvorfra fortiden som historie betragtes.<sup>16</sup>

Tropen kan eksempelvis anvendes til at illustrere, hvordan athenerne ifølge Herodot før udbruddet af Perserkrigen så positivt på bystatens udvikling fra demokratiets indførelse i 508/7 under Kleisthenes til sejren ved Plataiai og dannelsen af Det deliske Søforbund; Athens positive udvikling i den nævnte periode kan derfor omsættes og illustreres med en såkaldt opgangstrome.

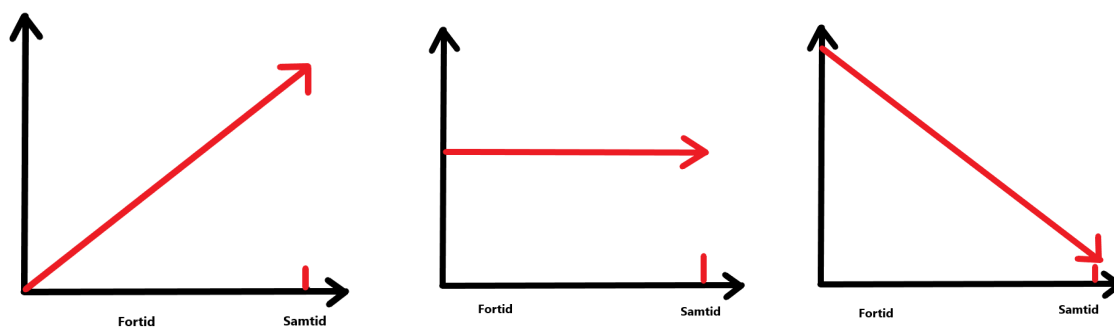


Fig. 2. Opgangstrome, kontinuitetstrome og forfaldstrome, som illustrerer, hvordan historiebrugeren i tre forskellige situationer opfatter historiens gang som henholdsvis en opgangsperiode, uforanderlig eller som en nedgangsperiode.

14. Aronsson 2004; Nielsen 2010.

15. Se Jensen 2014 for en introduktion til hans omfattende studier af historiebevidsthed, historiesyn og historiebrug.

16. Zander 2001, introduktionen og Nielsen 2010, 53–61.

Følger man i stedet Thukydid's hurtige gennemgang af Athens samfundsudvikling i 1. bog, frem til udbruddet af Den peloponnesiske Krig, så fremstår eksempelvis den egalitære forfatningsudvikling frem til og med Perikles som en overvejende positiv proces, som kan visualiseres med en kontinuitetstrop.

Hvis det kronologiske endepunkt derimod rykkes til efter atenernes nederlag i 404 f.v.t. kunne begyndelsestidspunktet for tropen eksempelvis være Solons reformer i 594 f.v.t. I modsætning til Herodot og Thukydid kunne Aristoteles udfolde sine analyser af Athens egalitære styreform over en betydeligt længere kronologisk ramme. Udviklingen mellem Solons reformer i 594 og 'genindførelsen' af den soloniske *politeia* efter 404 f.v.t. kan dermed vises med en såkaldt U-trope. Forklaringen er nu, at Aristoteles i 4. århundrede så tilbage på et bestemt tidspunkt i fortiden, hvor Solon fastlagde sunde og efterfølgelsesværdige principper for atenernes statsførelse (festkalender, lovsystem, etc.). Aristoteles anså altså dele af den mellemliggende periode for en nedgangsperiode.

Et andet eksempel på kontinuitetstropen forekommer hos Thukydid i forbindelse med forhandlingerne i 432 f.v.t. på den spartanske folkeforsamling, hvor flere forbundsfæller i Det peloponnesiske Forbund rejste anklager mod atenerne. Der er tale om de nok så kendte åbenlyst fremsatte beskyldninger, som omhandlede Korinths konflikt med Korkyra, Potideia-affæren og ønsket om at få tilbagekaldt Megaradekretet, som forbød Megaras borgere adgang til Athens *agora*.<sup>17</sup> Thukydid lader en anonym athensk delegation, som tilfældigvis var tilstede ved forhandlingerne, svare på anklagerne. Atenerne henviser ad flere omgange til, hvordan de havde reddet Hellas og derfor som konsekvens havde vundet deres *arche* på retfærdig vis – især i kraft af sejrene over perserne ved Marathon og Salamis. Thukydid lader med andre ord sine anonyme atener henviser til de gevinster, der almindeligvis fulgte en sejr på slagmarken i forbindelse med en retfærdig krig.<sup>18</sup> Atenerne forsøger i denne sammenhæng at imødegå især korinthernes kritik ved at henviser til, hvordan atenerne på retfærdig vis havde vundet lederskabet af Det deliske Søforbund – og argumenterer dermed videre for deres historiske ret til at fastholde deres lederposition af forbundet.<sup>19</sup> Set i et historiebrugsperspektiv bliver argumenterne for dette synspunkt hentet fra den

---

17. Thuk. 1.139.1–2.

18. Krasilnikoff 2006.

19. Thuk. 1.72–76.



selvopfattelse, som athenerne etablerede i kølvandet på sejren ved Marathon og Salamis. Med en trope-terminologi kan vi både visualisere dette syn med kontinuitets og opgangstroper, hvor athenerne i 432 f.v.t. insisterede på at kunne fortsætte med at lede forbundet med henvisning til de ofre, de havde bragt, og det lederskab, som de havde udvist under perserkrigen. Hvis man tilføjer Isokrates' vurdering af den måde, hvorpå athenerne forvaltede dette lederskab, så argumenterer han (næsten) for, at det athenske lederskab af Det deliske Søforbund medførte en generel positiv udvikling for den græske verden.<sup>20</sup> Dette sidste eksempel viser tydeligt, hvornår trope-begrebet har sine begrænsninger, nemlig når de historiske forløb bliver komplekse og detaljerede. Skønt troperne altså kan medvirke til at vise historiebrugerens historiesyn og historiebevidsthed, så er de omvendt ikke egnede til at afdække betydningerne af historiebrugen. Til det formål er man nødt til at koncentrere analysen om at afdække årsagerne bag til- og fravalgene fra historiekulturen.

## Den dominerende fortælling

Kampen om fortiden var altså allerede et væsentligt emne for de første, systematisk arbejdende samtidshistorikere, Herodot og Thukydid. I deres analyser af årsagerne til de to store krige i 5. århundrede koncentrererede de sig om at afdække de versioner af den såkaldte dominerende fortælling, som to eller flere samfund eller samfundsgrupper formulerede og dermed også ofte lå i strid om. Ovennævnte debat på den spartanske folkeforsamling umiddelbart før krigsudbruddet i 431 f.v.t. er et eksempel på, hvordan forskellige udlægninger af fortiden kan udløse omfattende og langvarige krige. Thukydid roses ofte for sin metode, kildeprøvning og brug af øjenvidner, men kritiseres også for at (re)konstruere flere af de taler, som han gengiver i sin fremstilling. I et moderne historiebrugsperspektiv kan man derfor argumentere for, at Thukydid bevægede sig fra historiebrug til historieforvanskning, når han således konstruerede og

---

20. Isoc. 4.107 [*Panegyricus*]. Ligeledes hævder Isokrates, at athenerne – måske mere end andre grækere – var opmærksomme på den nødvendige tilbageholdenhed i religiøse anliggender (7.29–30 [*Areopagiticus*]).



tilføjede elementer i sin beretning, som ikke var dele af den historiekultur, som han havde til rådighed for sin analyse.<sup>21</sup>

Det hævdes ofte, at Thukydids beretning om Den peloponnesiske Krig er blottet for religion, og at guderne og de religiøse sammenhænge spillede meget begrænsede roller for ham – hvis overhovedet nogen.<sup>22</sup> Det er korrekt, at guderne og deres helligdomme ikke spiller væsentlige roller fra og med 2. bog, men i 1. bog omtales en række begivenheder med tydelige religiøse islæt, herunder de forbandelser, som omfattede Perikles og den spartanske general Pausanias.<sup>23</sup> Man kan naturligvis overveje, om Thukydids med denne forskel ønskede at vise, at religionen spillede en rolle for såvel interne som internationale udviklinger i og imellem fortidens samfund, men ikke længere i den samtid, der havde Thukydids primære interesse. Vi må dog tillægge det betydning, at Thukydids i sin beretning fortsat inddrog informationer, som vedrørte guderne og deres helligdomme. Blandt de mange eksempler er det interessant at notere sig, at Thukydids i særlig grad interesserede sig for religion i forbindelse med militære kampagner, inklusive de tilfælde, hvor hærene plyndrede helligdomme, og de ofringer, græske hære bragte i felten før, under og efter slag.<sup>24</sup>

Af særlig interesse er Thukydids gengivelse af de hændelsesforløb, som knyttede sig til alkmeonidernes forbandelse – og den efterfølgende beskrivelse af den forbandelse, som forklarede, hvorfor den spartanske general Pausanias mistede kommandoen over den fælles-hellenske hær, og forklarede hans efterfølgende forvisning. Begge narrativer er jo dels relevante for at forstå såvel Perikles' som Pausanias' roller i beretningen, dels giver de et eksempel på, hvordan historiebrugen udtrykkes forskelligt af de to stridende parter – Athen og Sparta.<sup>25</sup> Thukydids beskrev hvordan Perikles blev det seneste offer

---

21. Bidragene i Gehrke, Luraghi & Foxhall 2010 diskuterer flere eksempler på forskellige græske samfunds brug af deres fortid. Antologiens artikler behandler i hovedsagen forskellige aspekter af det, der i denne sammenhæng fremstår som eksempler på politisk historiebrug.

22. Se Jordan 1986 for historiografien og fine argumenter for, at religion faktisk spillede afgørende roller i Thukydids analyser. Se også Kallet 2013 om Thukydids inddragelser af religiøse forklaringer på pesten i Athen i begyndelsen af Den peloponnesiske Krig (se Kallets litteraturliste for flere arbejder om problemstillingen).

23. Thuk. 1.126–135.

24. Se for eksempel 6.44.3 (athenerne slog lejr i Artemis' *temenos* i Rhegion); 4.133.2 (afbrænding af det argiviske Heraion); 6.70.4 (syrakusanerne frygtede at athenerne ville plyndre Olympeion ved Syrakus).

25. Thuk. 1.126–138.

for alkmeonidernes forbandelse, som blev udløst af hans forfædres nedkæmpelse af Kylons forsøg på at opkaste sig til tyrann. Pausanias' forbandelse blev angiveligt udløst af hans problematiske karakter, og dermed står den som den eneste implicitte forklaring på, hvorfor spartanerne undsagde ham som øverstbefalende for den fælles-hellenske landhær.<sup>26</sup> Selvom Thukydides jo ikke var en neutral observatør af begivenhederne, aner man alligevel, hvordan de to modsatrettede narrativer tjener parternes propagandamæssige formål, herunder at opnå kontrol med den dominerende fortælling om egne og modpartens roller i konflikten.

De overleverede litterære kilder fra den græske oldtid stammer i overvejende grad fra bystaternes elite, eller i mindre omfang fra prominente ikke-borgere som Herodotus eller metøker som Lysias og Aristoteles. Det betyder dog ikke, at vores litteratur – som kilder betragtes – altid afspejlede alment accepterede holdninger i borgerkredsen.<sup>27</sup> Vi får lejlighedsvist indblik i forfatteres modstand mod de dominerende fortællinger, som for eksempel når Den gamle Oligark og Aristoteles kritiserede demokratiet, eller når Xenofon flirtede med Sparta som statsprojekt eller med forestillingen om, at Sokrates domfældelse og henrettelse ikke var retfærdig. Den athenske debat- og innovationskulturs væsentligste drivkraft bestod – måske ikke så overraskende – i at borgerne kunne debattere og overkomme uenigheder om, hvilke dominerende fortællinger de kunne forbinde deres kollektive erindringer med. I sidste ende var det dog afgørende for borgerkollektivets evne til at træffe effektive beslutninger, at det kunne komme overens om, hvordan dets fortid så ud, fordi det jo på afgørende vis bestemte bystatens retninger for fremtiden. I den forbindelse spillede forholdet mellem borgerkollektivet og dets religion afgørende roller.<sup>28</sup>

---

26. Formatet tillader ikke et nærmere eftersyn af den gamle påstand om at athenerne udvirkede Pausanias' fald. Se Herodotus 9.82; Plut. *Aristides*, 23.2 og Thuk. 1.94–95, 128–134. Se endvidere Cawkwell 2005, 113–4, 129 for en analyse af Pausanias' transformation og 'medisering'.

27. Ober 1989 argumenterede i forbindelse med studiet af kommunikationsformerne i 4. århundredes offentlige institutioner for, at der fandtes en distinkt demokratisk diskurs, som betød, at den athenske borgerstand tænkte og reagerede ens i en række forhold.

28. Ober 1989 for masse–elite sammenstillingen og den kommunikation, som udfoldede sig i de athenske offentlige fora. Ober inddrog ikke religion som del af massens kollektive bevidsthed. Se nu for eksempel Anderson 2003, og senest Steinbock 2013 for en anderledes forståelse af athenernes kollektive erindringsmøder med thebanerne.

## Polyteistisk religion som historiebrug

Umiddelbart kan det være en udfordring at forstå, hvordan udviklingen af græsk polyteistisk religion i de enkelte bystater kan udlægges som distinkte og lokale former for historiebrug. Historiebrug opfattes almindeligvis som en praksis, hvor bestemte aktører udvælger og fravælger forskellige dele af historiekulturen til brug for et præcist projekt i en nutid. Religionshistorikerne har vist, at grækerne tillagde deres gamle kulturer stor betydning. Disse hævdvundne institutioners statutter insisterede på, at kultaktiviteten skulle foregå efter forskrifterne og i overensstemmelse med forfædrenes skik – *ta patria*. Umiddelbart kunne det pege på, at denne mere eller mindre præcise fortidsforankring, viser, at kulterne var resultatet af en historiebrug, som modvirkede forandring. Mere konkret blev historiebruget til, når centrale begivenheder i bystatens fortid blev indarbejdet i kulternes centrale ritualer, mytologier og i de materielle udtryk, som de fandtes hos statuer og med gudernes attributter. Kildematerialet rummer talrige eksempler på dette. Den ledende aktør i byens grundlæggelse – *oikisten* – ophøjedes efter sin død til hero og blev genstand for kult, endskønt enkelte opnåede denne ære, mens de stadig var i live.<sup>29</sup> De nye grundlæggelser borte fra Det græske Hovedland i den arkaiske periode, og senere i forbindelse med for eksempel de *apoikiai*, som athenerne oprettede på øerne i Det ægæiske Hav i 400-tallet, skete ofte med hjælp fra moderbyen. Den nygrundlagte bystats ild, kult og endog religiøst personel så som præster kom fra moderbyen, og blandt andet derfor er det græske ord *apoikia* – ‘hjem væk hjemmefra’ – retvisende i forhold til ny-grundlæggelsens karakter.<sup>30</sup> I takt med at de nye græske bysamfund voksede frem, begyndte de også at (om)formulere fortællingerne om, hvordan byen blev til, og nogle af fortællingerne var afgørende forskellige fra dem, der stammede fra moderbyen. Et godt eksempel på sidstnævnte er Kyrenes grundlæggelse, hvis kompleksitet og udvikling kan belyses med en vis detaljeringsgrad.<sup>31</sup> Kyrenes dynasti, battiaderne, nedstammede fra Battos, som

---

29. Malkin 1987, *passim*; Kearns 1989 og især Ekroth 2002 om hero-kult; Dougherty 1994 om arkaisk grundlæggelses-poesi; Kühr 2007 om thebanske grundlæggelsesmyter; Krasilnikoff 2009, 24–30, om Alexander som oikist for Det ægyptiske Alexandria. Jeg takker en af fagfællebedømmerne for henvisningen til Hagnon (og Brasidas) i Amphipolis, som begge var genstand for hero-dyrkelse, mens de var i live (Thuk. 4.102–3; 5.11.1).

30. Vlassopoulos 2013, især 102–19.

31. Hdt. 4. 150–9. Se også Mitchell 2002 for Kyrenes særtræk i sammenligning med *poleis* i det græske hovedland.

grundlagde Kyrene engang i 630'erne f.v.t. Robin Osborne har udlagt de to forskellige versioner om Kyrenes grundlæggelse, som Herodot gengiver. Dertil læser Osborne de senere epigrafiske kilder, som angiveligt viser tilbage til den oprindelige beslutning på øen Thera (Santorini) om at etablere en ny bosættelse, som konsekvenserne af Kyrenes politiske udvikling og Theras ønske om at tilnærme sig den indflydelsesrige og velhavende *polis* i 4. århundrede f.v.t. Herodots første version af historien stammer fra Kyrene, og den fremhæver Battos' centrale rolle i grundlæggelsen og retfærdiggør dermed battiadernes fortsatte kontrol med Kyrene. Herodots anden version stammer fra Thera, og den fremhæver, at det var theraierne, som besluttede at iværksætte det fælles projekt. Osborne forklarer disse forskelle ved at foreslå, at den første beretning understøtter battiaderne, mens de stadig havde magten i Kyrene, og tillige, at theraiernes udlægning først blev aktuel for Kyrene på det tidspunkt, hvor man overgik til en demokratisk samfundsorden engang i begyndelsen af 4. århundrede f.v.t.<sup>32</sup>

Bystaterne i det græske hovedland havde næste alle en betragtelig alder, når vi møder dem første gang hos blandt andre Tyrtaios (7. århundrede f.v.t.), Theognis (6. århundrede f.v.t.) og Herodot (5. århundrede). I deres værker henførtes byernes lovgrundlag til lovgivere og deres orakel-konsultationer i forbindelse med lovgivningsprocessen. Det er et gennemgående træk i litteraturen fra klassisk og hellenistisk tid at vise tilbage til lovgiverne i fortiden, som også udstak retninger for sammensætningen af bystatens kulturer, som Solon angiveligt gjorde i Athen.<sup>33</sup>

Kilderne fra den klassiske periode henviser ofte til disse gamle, hævdevundne kulturer, som blev indstiftet samtidig med, at lovene blev stadfæstede. Litteraturen informerer samtidig også om bystaternes villighed til konstant at ændre på sammensætningen af deres kulturer – igennem hele det kronologiske forløb fra arkaisk til hellenistisk tid. Det betyder, at borgerkollektiverne både fastholdt opfattelsen af, at deres kulturer var gamle og hævdevundne, og samtidig ofte justerede på selvsamme kulturer, eller indførte nye eller nedlagde andre, gamle kulturer. Forklaringen på dette paradoks har at gøre med en af græsk polyteistisk religions vigtigste traditioner: religiøs innovation. Et af pariser-skolens væsentligste men alligevel ofte oversete resultater er afdækningen af de tætte sammenhænge imellem religiøs innovation og den historiske udvikling, som de enkelte

---

32. Osborne 1996, 8–17.

33. Arist. *Ath. Pol.* 5–12. Se endvidere Lambert 2002 for rekonstruktion af Athens offerkalender.

*poleis* gennemløb. For den tidligere forskning har religiøs innovation været en kompleks størrelse, men hvor man tidligere interesserede sig for, hvordan enkelte guddomme og kulter udviklede sig, så er interessen nu i langt højere grad rettet mod at afdække hele samfundets religionshistoriske udvikling i de perioder af antikken, hvor kildematerialet tillader mere dybdegående studier.<sup>34</sup>

Robert Garland præciserede for en del år siden, at forandringer i kulterne, deres ritualer og sammensætningen af guder i en bystats *pantheon* direkte var forbundet med de alvorlige tildragelser, som bystaterne ofte kom ud for. Der kunne være tale om, at man havde vundet en militær konfrontation, eller havde overvundet sygdom eller hungersnød, og derfor iværksatte en proces, hvor man undersøgte, hvilke guder der havde bistået og udvirket det positive udfald. Herefter iværksattes flere processer.<sup>35</sup> Robert Parker supplerede efterfølgende med den vigtige pointe, at forandringer af kulter og ikke mindst sammensætningen af de enkelte bystaters *pantheon* omfattede konsultationer af religiøse autoriteter så som orakler. Al religiøs aktivitet i bystaten skulle på den baggrund godkendes eller snarere autoriseres af folkeforsamlingen.<sup>36</sup> Helt grundlæggende var altså, at de fleste af bystatens kulter, der apellerede bredt til borgerstanden, udviklede sig i tæt sammenhæng med den politisk-militære historie. Dermed kan man betragte kulternes historie som en tydelig form for historiebrug, hvor de positive og betydningsfulde tildragelser for bystaten blev omsat i justeringer af eksisterende kulter og undertiden i antagelsen af nye kulter.

Anlægger man et analyseperspektiv, hvor Ulf Zanders typologier bringes i spil, vil man kunne pege på, at 'den græske polyteistiske historiebrug' grundlæggende udtrykte en politisk-ideologisk historiebrug. Denne historiebrug afspejlede borgerkollektivets foretrukne fortælling om bestemte emner og forhold på et givent tidspunkt. På denne måde kan man sige, at borgerkollektivet som erindringsfællesskab netop gjorde sig afhængig af den kollektive erindring, som skabtes i forbindelse med den polyteistiske historiebrug. Man kan argumentere for, at netop det forhold, at det athenske borgerkollektiv autoriserede eller afviste nye kulter, betød, at enhver historiebrug udtrykt gennem religiøs innovation også bidrog til samfundets dominerede grundfortælling.

---

34. Bruit Zaidman & Schmitt Pantel 1992, 207–14.

35. Garland 1992, 1–22 for introduktion til emnet.

36. Parker 1996, 163. Se også Bowden 2005 for athenske konsultationer af oraklet i Delfi.

Andre forskere har tidligere arbejdet med lignende overvejelser i relation til *polis*-religion som analyseperspektiv. I 1990 viste Christiane Sourvinou-Inwood, at polyteistisk religion var grækernes vigtigste ideologiske komponent.<sup>37</sup> Dette synspunkt understøttes ved anvendelse af det moderne historiebrugs- og kulturhistoriske analysegreb, fordi man hermed præcist kan indkredse karakteren af forholdet mellem bystat og dens religion i et udviklings- og kulturhistorisk perspektiv. Senest har Rosalind Thomas bekræftet disse grundlæggende synspunkter ved at studere lokale historiske traditioner i de klassiske og hellenistiske perioder.<sup>38</sup>

### **Asklepios-kultens indførelse i Athen 421/20–416/5 f.v.t.**

Som før nævnt fremlagde Robert Garland i 1992 en række studier af athenske eksempler på religiøs innovation. Her påpegede han, at borgerkollektivet i forbindelse med imødegåelse af trusler – krig, hungersnød og sygdom – iværksatte processer, hvor man ønskede at afgøre hvilke guder, der havde udvirket det positive resultat. Derefter kunne folkeforsamlingen så godkende introduktionen af nye kulter eller justeringer af eksisterende kulter for at imødekomme, at krisen var overvundet. Omvendt, hævdede Garland, eksisterer der ingen eksempler på, at negative resultater – nederlag og hungersnød, som ikke blev afværget – udløste innovationsprocesser, som efterfølgende manifesterede sig i kulterne.<sup>39</sup> Denne påstand kan nuanceres, og noget tyder på, at mellemstatslige relationer også kunne påvirke de processer, som førte til religiøs innovation, som eksemplet med introduktionen af Asklepios til Athen efter 420 f.v.t. kan vise.

Toneangivende forskere knyttede tidligere introduktionen af Asklepios og hans helbredelseskult i 420'erne sammen med pestens hærgen i den første fase af Den peloponnesiske Krig. Pesten stoppede i 428, og forklaring på at kulten først blev introduceret omkring 420 kunne være, at netop pest og krig krævede al athenernes opmærksomhed; eller indførelsen af kulten hele 8 år senere kunne have sin årsag i de komplekse magtpolitiske tiltag, som Athen forfulgte på Peloponnes og i Epidauros i

---

37. Sourvinou-Inwood 1990 og fint eksemplificeret i hendes efterfølgende arbejder, om blandt andet athenske myter, fester og kulter, samt deres indbyrdes symbolsystemiske kompleksiteter (2011).

38. Thomas 2019a og 2019b.

39. Garland 1992, 1.

420'erne.<sup>40</sup> Selvom den slags overvejelser er nødvendige for at forklare religiøs innovation som udenrigspolitisk og diplomatisk værktøj, er der også lokale forklaringer, som virkede afgørende for introduktionen af Asklepios-kulten, og formodentlig også en række andre kulturer.<sup>41</sup> Den epigrafiske evidens for Asklepios-kultens indførelse er særligt interessant, fordi vi med den får et klart indtryk af, hvilke individuelle athenere der stod bag kultens indførelse. Den efterfølgende litterære overlevering fra den hellenistiske periode knyttede tragediedigteren Sofokles til kultens indstiftelse.<sup>42</sup> I kultens stiftelsesdokument, *IG II2 4960*, nævnes alene en Telemachos som indstifter eller drivkraften bag kultens indstiftelse. Vi ved ikke meget om denne Telemachos. Garland foreslog, at hans engagement i kultens oprettelse skyldtes, at han selv var blevet helbredt af Asklepios i Epidauros, men situationen var muligvis mere kompleks.<sup>43</sup> Et andet incitament bag athenske borgeres engagement i religiøs innovation var, at en ledende rolle i introduktion af nye guder havde betydning for de athenske borgeres personlige statusudvikling. Den borger eller kreds af borgere, som førte an i en vellykket innovationsproces, blev ofte hædret for deres roller i kultens tilblivelse, hvilket angiveligt var ambitionen bag Themistokles' mislykkede forsøg på at indstifte en kult for Artemis Aristoboule efter slaget ved Salamis.

## **Ikke-brug af historien i græsk religion –**

### **Themistokles og Artemis Aristoboule**

Der er ikke overleveret mange eksempler på religiøs innovation fra Athen i den klassiske periode, og de fleste kendte eksempler mundede ud i, at kulturer faktisk blev oprettet; men der er også eksempler på det modsatte. I de fleste redegørelser for historiebrugens teoretiske og praktiske grundlag optræder der overvejelser af, hvordan man som historiebrugsanalytiker skal forholde sig til historiebrugerens bevidste fravalg af dele af fortiden. I en positiv forstand mødes bystatens religiøse mangfoldighed og

---

40. Wickkiser 2008; se også Nutton 2013, 104–15; og Mitchell-Boyas 2008 om Asklepios-kultens betydninger for Athens kulturelle udvikling.

41. Se nedenfor med Themistokles' forsøg på at introducere en ny kult for Artemis.

42. Aleshire 1989 og 1991 for det epigrafiske kildemateriale og kommentarer. Telemachos monumentet *IG II2 4960*. Om Sofokles' (*Sofokles Dexion*) involvering i kultens grundlæggelse som en hellenistisk konstruktion, se Garland 1992, 125; Connolly 1998; og Wickkiser 2008, 66–67.

43. Garland 1992, 122.



historien netop i traditionen for religiøs innovation. Men fortiden kan også være belastende for opretholdelsen af samfundets dominerende fortællinger om bestemte nøglebegivenheder, som har betydning i en nutid.

I den litterære overlevering er der som sagt ikke mange eksempler på mislykkede forsøg på religiøs innovation. Kildernes forfattere har måske i overvejende grad følt anledning til at rapportere om succesfulde eksempler, fordi de almindeligvis var dele af den større fortælling om, hvordan bystaten overvandt udfordringer. Folkeforsamlingen skulle som sagt overbevises om epifaniers ægthed eller påstande om, at en bestemt guddom havde hjulpet athenerne i særlige situationer. Det ser ud til, at de athenske borgere ofte vedtog dekretter med innovativt religiøst indhold. De eksempler, som forskningen mest har interesseret sig for, er enten dem, der fulgte sejren ved Maraton i 490 f.v.t., eller de spektakulære retssager i det 4. årh. mod de såkaldte præstinder, der stod anklagede for at indføre nye guder. Overordnet har mange forskere antaget, at kilderne refererede til 'nye' og dermed 'fremmede' guder i betydningen udenlandske eller ikke-græske, som for eksempel den thrakiske gudinde, Bendis.<sup>44</sup> Parker viste, som nævnt tidligere, at folkeforsamlingens godkendelse af nye kulter var en nødvendig forudsætning for, at de kunne indføres og dermed føjes til kredsen af kulter, som atterne kunne dyrke uden at gøre sig skyldige i ugudelighed – *asebeia*.<sup>45</sup>

Et eksempel på religiøs innovation udspillede sig efter Slaget ved Salamis i 480 f.v.t., hvor strategen Themistokles ifølge Plutarch forsøgte at oprette en ny kult for Artemis med tilnavnet *Aristoboule* – hvilket oversat betyder 'af gode råd' eller 'den bedste planlægger' med henvisning til Themistokles' (implicitte) påstand om, at han lod sig vejlede af Artemis med henblik på at udfri athenerne fra truslen fra perserne. Plutarch (22.1-2) beretter:

[1] Og til sidst, selv da hans medborgere styret af jalousi over hans storhed bød anslag imod ham velkomne, da var han tvunget til at henvise til egne meritter, når han talte til folkeforsamlingen, indtil han blev træt af det, og han sagde til de utilfredse: "Hvorfor er I utilfredse med at den samme

---

44. Garland 2001, 118–22, med referencer til den epigrafiske evidens, s. 231–33; også Parker 1996, 170–75 om Bendis og mere generel diskussion af introduktion af nye, fremmede kulter s. 155–98.

45. Bruit Zaidman 2002 om modstillingerne af fromhed og ugudelighed – *eusebeia* og *asebeia*.

mand ofte gør jer tjenester?”. Han fornærmede også masserne ved at bygge det tempel for Artemis, som han gav tilnavnet *Aristoboule*, eller ‘bedste rådgiver’, hvormed han antydede, at det var ham, der havde givet de bedste råd til byen og til grækerne.

[2] Dette tempel byggede han nær sit hus i Melite, hvor nu kroppene af de henrettede kastes ud af embedsmændene, og hvor de bærer klæderne og strikkene fra dem frem, som har taget livet af sig ved hængning. En portræt-statue af Themistokles stod i *Aristoboules’* tempel helt frem til min tid, som viste en mand af både heroisk ånd og karakter.<sup>46</sup>

Garland og andre har diskuteret eksemplet, og de har blandt andet hæftet sig ved det forhold, at bestemte bygningsstrukturer, der er udgravet i by-demen Melite, angiveligt skulle være resterne af netop det tempel, som Plutarch omtaler. Det er ikke umiddelbart klart fra sammenhængen, hvad der i fundmaterialet præcist skulle pege på bygningsens anvendelse og forbindelse til Artemis *Aristoboule*-kulten. Interessant er det imidlertid i denne sammenhæng, at Themistokles’ påstand om at have modtaget råd fra Artemis ifølge Plutarch blev mødt med skepsis af folket; og her præsenteres vi for et paradoks, hvis vi skal følge Parkers gode analyse af innovations- og autorisationsprocessens karakter og forløb. Parker gik i rette med Garland og andre om karakteren og omfanget af Themistokles’ religiøse innovations-forsøg og rejser det nødvendige spørgsmål, om Themistokles faktisk indførte en ny kult eller blot tilførte et nyt tilnavn til en eksisterende Artemis-kult.<sup>47</sup> Parker svarer ikke entydigt på sit eget spørgsmål, fordi det ikke lader sig gøre på baggrund af det foreliggende kildemateriale. Det bekymrende ved Plutarchs gengivelse af Themistokles’ forsøg på at indføre ny kult for Artemis er naturligvis, at det jo er *demos* – ‘folket’ repræsenteret ved folkeforsamlingen – som i udgangspunktet må have autoriseret og dermed givet Themistokles tilladelse til enten at oprette eller foretage justeringer af denne kult for Artemis. Jeg vil derfor foreslå, at Plutarchs forklaring er inspireret af Themistokles’ skæbne efter Perserkrigen, hvor Plutarch tydeligvis lader borgernes uvilje mod ham efter krigen

---

46. Oversættelse af forfatteren.

47. *Plut. Them.* 22.2. Garland 1992, 64–81 om Themistokles og afvisningen af hans forsøg på at autorisere kult for Artemis *Aristoboule* i demen Melite; Parker 1996, 155 med note 9, 215–16.

afslutning pege videre frem mod hans flugt til perserne og senere forræderi.<sup>48</sup> Plutarch biografier omhandlede store mænds gerninger og skæbner, og i det perspektiv interesserede Plutarch sig for den tragiske side af Themistokles-figuren.

## Nikomachos og revisionen af den attiske festkalender

I forbindelse med den første oligarkiske periode i slutningen af 5. århundrede iværksatte athenerne en revision af den festkalender, der traditionelt tilskrives Solon, og dermed stammede fra begyndelsen af 500-tallet. Arbejdet blev fuldført, og resultatet af revisionen blev en ny festkalender indskrevet på steler og opsat på Athens agora. Teksten optræder i to versioner, hvor den ældste version stammer fra perioden 410-404 f.v.t. og den yngste fra mellem 403 og 399 f.v.t.<sup>49</sup> En person ved navn Nikomachos blev sat til at lede revisionsarbejdet. Vi har et vist kendskab til hans arbejde, dels fordi vi har overleveret flere versioner af indskriften, dels fordi Nikomachos selv efterfølgende blev anklaget for bl.a. at have misbrugt sit embede til at indføre nye kulter og for at have slettet forfædrenes gamle kulter, som Solon angiveligt havde indført. Ifølge anklageren lød Nikomachos' kommissorium på en revision af ofringerne, som var opført på *kurbeis* og på *stelai*, i overensstemmelse med 'udkastet', som ifølge anklageren i Lysias 30 var de oprindelige solonske love og liste over ofre. Dette havde han ifølge anklageren misligholdt, af hvilken grund han havde gjort sig skyldig i *asebeia* – ugudelighed.<sup>50</sup>

Vi kender ikke sagens udfald, men har via Lamberts udgave af den reviderede festkalender et godt indtryk af dens indhold. Kalenderen fremstår som en samlet fortegnelse af gamle (solonske) og nyere kulter, som i begyndelsen af 4. århundrede kom til at udgøre athenernes katalog over deres væsentligste kulter.<sup>51</sup> I et historiebrugsperspektiv er festkalenderen et erindringshistorisk dokument, som dokumenterer athenernes forbindelse til gamle, (for)fædrenes kulter, som altså angiveligt var opført på de solonske

---

48. Et andet men mere indirekte eksempel på hvordan kulter kunne miste deres aktualitet, fremgår af det såkaldte korndekret, hvor er kornskat (i naturalier) skulle opmagasineres i en forfalden helligdom for heroen Aiakaion (Stroud 1998; Rhodes & Osborne 2003, 118–27 no. 26).

49. Lysias 30, Forskningslitteraturen om emnet er særdeles omfattende. Se for eksempel Rhodes 1991, der diskuterer de mange udfordringer, som er forbundet med teksternes fortolkning. Lambert 2002 giver endvidere en komplet udgivelse af den reviderede festkalender.

50. Lysias 30.17.

51. Lambert 2002. Se også den mere omfattende diskussion i Parker 1996, 43–55 og Todd 1996. Carawan 2013, 233–50 argumenterede for nylig for, at sagen mod Nikomachos omhandlede fiskale snarere end stringent religiøse problemstillinger.

*kurbeis*. Med tilføjjelsen af de nyere kulter opført på *stelai* fortrinsvis fra 5. århundrede fastholdt athenerne de tilføjjelser, som reflekterede deres historie under Perserkrigene og Det deliske Søforbund. Fortsat i et historiebrugsperspektiv blev Nikomachos altså anklaget for at have afvist centrale dele af athenernes fædrene arv, og for på disse gamle kulturs bekostning at have tilføjjet nye kulter. Disse passede ikke med den stemning af selvransagelse og ny-konservatisme, som herskede efter nederlaget i Den peloponnesiske Krig og opgøret med de ledende aktører i den nysoverståede oligarkiske periode.

## **Historiebrug, religiøs innovation og etnisk identitet i bystatens territorium**

For nu efterhånden en del år siden argumenterede Jonathan Hall overbevisende for, at det moderne teoretiske begreb 'etnisk identitet' i den græske oldtid mest ubesværet lod sig forklare som forholdet mellem et folk og dets *chora* – eller territorium – i et historisk perspektiv. Hall afviste blandt andet sprog og materiel kultur som gangbare identitets-markører, fordi de ikke på tilstrækkelig vis kunne afgrænse en etnicitet fra en anden. I stedet argumenterede han altså for, at det netop var den etniske gruppes fortid – historie – i et bestemt geografisk område, som mest entydigt kunne definere den i forhold til andre etniske grupper.<sup>52</sup> Kollektive etniske identiteter konstrueres altså i denne optik med udgangspunkt i et folks tilhørsforhold til et bestemt territorium i et historisk perspektiv. På denne baggrund er det fristende at opstille en matrix, som består af tre dele. Her bindes religiøs innovation og etnisk identitet sammen af en historiebrug, som med præcise erindringsnedslag fra et samfunds fortid forklarer, hvordan samtidens religiøse landskab er blevet til. Endelig forklarer denne matrix hvorfor det folk, der bebor et fælles territorium, er en etnisk sammenhørende enhed.<sup>53</sup>

Et ganske fint eksempel på, hvordan en bystats etniske tilhørsforhold, historie og religiøse innovation udviklede sig over tid er Zaidman og Pantels gennemgang af udviklingen af bystaten Mantineas pantheon. Redegørelsen bygger blandt andet på

---

52. Hall 1997, især 25–26 med opregning af etnicitetens forudsætninger som socialt fænomen på siderne 32–33. Hall byggede i udstrakt grad på Frederik Barths kortfattede præcisering af afgrænsningerne mellem etniske grupper fra 1969.

53. Jeg har tidligere berørt denne problemstilling i forbindelse med Pan-kultens indførelse i Attika efter Perserkrigen, se Krasilnikoff 2008 og 2015.

Pausanias' gennemgang af bystatens helligdomme i selve byen og i landskabet.<sup>54</sup> Pausanias' gennemgang af Mantineas pantheon dækker dele af det lange stræk fra bystatens grundlæggelse med den centrale kult for Poseidon, videre med informationer om ældre kulturer fra arkaisk og klassisk tid, og ind i den romerske periode.<sup>55</sup> Her fremhæver han blandt andet helligdommen og kulten for Afrodite *Summakhia* (Forbundsfælle), som blev grundlagt for at ihukomme slaget ved Actium, hvor mantineerne kæmpede sammen med romerne (med Octavian mod Antonius).<sup>56</sup> Videre, fortæller Pausanias, engagerede Kejser Hadrian sig aktivt i restaureringen af byens centrale kult for Poseidon Hippios; og Pausanias mere end antyder, at mantineerne kvitterede ved at indvie bystatens nyeste helligdom til Antinoös, Kejser Hadrians yndling. Pausanias opregner imidlertid også ruinerne af forladte kultsteder, som den rejsende til byen kunne dvæle ved. Hermed indeholder Pausanias' tekst en dynamisk historiebrug mellem bystatens klassiske fortid, dens efterfølgende forfald konkretiseret ved helligdommes forfald, og så den genopblomstring, som bystaten gennemløb med romernes komme og især drevet frem af Hadrians aktive filhellenisme. I en historiebrugsterminologi udtrykker dette forløb en u-trope, og både en eksistentiaistisk og politisk historiebrug, der viste, at mantineerne plejede deres *pantheon* og etniske tilhørsforhold i samspil med påvirkninger fra verden uden for.<sup>57</sup> Hadrians og mantineernes fælles interesse i Poseidon Hippios-kulten viser, at historiebrugen i religionen konkret manifesterede sig som forandringer over tid i kulterne, men at de også efterfølgende kunne anvendes og redefineres af aktører i eftertiden til nye og anderledes formål end de oprindelige.

---

54. Bruit Zaidman og Schmitt Pantel 1992, 207–14 bygger i vid udstrækning på Jost 1985. Se Humphreys 2018 for et særdeles omfattende studium af de attiske slægtskabsrelationer og slægternes forhold til Attika. Af særlig nytte er kapitlerne om de formelle organisationsniveauer: fyles, trityes og demer. Kristensen & Krasilnikoff 2017 om religion og steds-identitet – med eksempler fra Attika.

55. Paus. 8.9–12.9.

56. Jeg følger Zaidman & Pantels oversættelse og fortolkning (1992, 210).

57. Se Bruit Zaidman 2003 og 2008 for Pausanias' specielle interesse for den forfaldne klassiske græske fortid i en romersk og hadriansk 'nutid'.

## Afsluttende bemærkninger:

### Betydningerne af oldgræsk polyteistisk historiebrug

Hvad betød justeringer i kulturnes ritualer, praksisser og fester for de måder, hvorpå de agerende borgerkollektiver så på fortiden? Og hvad betød til- og fravalg for samfundets måder at se på fortiden og agere med den? Et eksempel på, hvordan betydningerne af historiebruget kunne ændre sig over tid, er athenernes syn på, hvad deres *akropolis* repræsenterede. Persernes ødelæggelse af Athen og Akropolis i 480 f.v.t. og den forudgående evakuering af størstedelen af Athens befolkning til Salamis og Troizen havde naturligvis dramatiske konsekvenser for athenernes selvforståelse. Disse begivenheder skulle vise sig at blive af afgørende betydning for bystatens erindringsbearbejdelse i såvel 5. som 4. århundrede.<sup>58</sup> En af de få samtidshistoriske litterære kommentar til Perserkrigen var imidlertid Aischylos' tragedie *Persai*; som beskæftigede sig med årsagerne til persernes nederlag mere end med de traumer, som Xerxes' hær påførte athenerne. Dog fortolker moderne forskere denne tragedies primære tema forskelligt, men ofte som en fremstilling af det forudbestemte nederlag, som persernes invasion måtte udløse: Simon Goldhill fortolkede tragedien som udtryk for, at det var athenernes styreform, demokrati, som i mødet med persernes despoti måtte sejre. Anderledes samlæste Edith Hall tragedien med den hippokratiske afhandling *Om Luft, Vand og Steder* for dermed at pege på sammenstødet mellem persernes bløde og feminine natur og grækernes hårde og maskuline natur (mennesker og landskab), som betød at perserne led nederlag.<sup>59</sup>

Konfrontationen med perserne i 490–479 f.v.t. blev ihukommet på mange forskellige måder på selve Akropolis. Tilbage i 5. århundrede, kort efter selve slaget, rejstes et monument for strategen Kallimachos, der faldt i slaget ved Marathon.<sup>60</sup> Ødelæggelsen 10 år senere af det arkaiske tempel for Athene blev betragtet af athenerne som et klart eksempel på *asebeia* – ugudelighed. Den moderne forskning har længe diskuteret, om man i det perikleiske program knyttede ødelæggelsen af den gamle helligdom og opførelsen af den nye og større tempel for Athene sammen med ødelæggelserne i 480–479.

---

58. Se Jameson 1960 for det omdiskuterede Themistokles-dekret. En lang debat udviklede sig efterfølgende om tekstens rekonstruktion, oversættelse og ikke mindst ægthed.

59. Hall 1993; Goldhill 1988, *passim*.

60. Hurwit 1999, 130–31.

Senere kilder er imidlertid uklare om, hvorvidt man lod ruindele fra det gamle tempel stå tilbage.<sup>61</sup>

Sikkert er det, at Demosthenes i 4. århundrede henviste til Den store Athene som et monument over perserkrigen generelt, og langt senere omtaler Pausanias Pheidias' store bronze-Athene, som et monument over slaget ved Maraton i 490 f.v.t.<sup>62</sup> Et studium af hvordan erindringsformerne ændrede sig på Akropolis over tid, viser således tilbage til, hvordan athenerne kontinuerligt ændrede erindringsperspektivet for Perserkrigen.

Enhver interaktion med fortiden rummer et potentiale for historiedannelse, som i denne sammenhæng skal forstås som en præcisering og fastholdelse af fortidige begivenheder, herunder ikke mindst de sejre og andre positive konklusioner, som kunne anvendes, når retningen for fremtiden skulle afstikkes. Med religiøs innovation sikrede borgerkollektiverne, at deres religiøse institutioner var justerede således, at de på bedste vis kunne varetage forholdet mellem bystaten og dens guder. Religiøs innovation blev derfor nødvendigvis en form for historiebrug, som tjente til at opfange de forandringer i forholdet mellem guder og mennesker, som krævede at samfundet reagerede på guddommelig intervention. Det giver på alle måder mening at tale om oldgræsk polyteistiske historiebrug.

---

61. Hurwit 1999, 308 med note 44 opfatter Pausanias' redegørelse for Erechtheion, Athena Polias-statuen og Kallimachos' lampe som usammenhængende (Paus.1.26.6 og 1.27.1.); Ferrari 2002 argumenterede med en ny læsning af IG I<sup>3</sup> 474 (Erechtheion-regnskaberne) for at ruinerne af det gamle tempel – *archaios neos* – indgik i det perikleiske bygningsprojekt. *Contra* Pakkanen 2006. Se Hurwit 1999, 144-145 og Krasilnikoff 2015, 201-205 for en mere detaljeret gennemgang af problemstillingen.

62. Dem. 19. 272; Paus. 1.28.2; 9.4.1. Jung 2006 behandler det omfattende kildemateriale og dets betydninger i eftertiden, inklusive de hellenistiske og romerske perioder; Krasilnikoff 2011 behandler at henernes erindringsbearbejdelse af perserkrigene. Se også bidragene i Bridges *et al.* 2007 for en bredt udsnit af forskellige eftertidens reception og brug af Perserkrigene.



## Bibliografi

- Aleshire, S.B. 1989. *The Athenian Asklepieion: The People, Their Dedications and the Inventories*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Aleshire, S.B. 1991. *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Anderson, G. 2003. *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508–490 B.C.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Aronsson, P. 2004. *Historiebruk – att använda det förflutna*. Lund: Studentlitteratur.
- Barth, F. 1969. "Introduction," ss. 9–38 i F. Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen & Unwin.
- Bowden, H. 2005. *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo III, J.J. 2014. Anmeldelse af Julia Kindt, *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, i *Bryn Mawr Classical Review* 2014.09.47.
- Bridges, E. & E. Hall & P.J. Rhodes (eds.). 2007. *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity to the Third Millenium*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruit Zaidman, L. 2002. *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en grèce ancienne*. Paris: Editions la découverte.
- Bruit Zaidman, L. 2003. "La notion d'archaion dans la Périégèse de Pausanias," ss. 21–30 i G. Lauchenaud & D. Longrée (eds.). *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. 1. De la conceptions de l'histoire et l'écriture*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

- Bruit Zaidman, L. 2008. "Rites et mythes en Grèce ancienne. Sur les traces de Pausanias," ss. 81–89 i S.W. Rasmussen & A.H. Rasmussen m. I. Gradel, J.A. Krasilnikoff & K.R. Kristensen (eds.). *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002 – 2005. Analecta Romana Instituti Danici – Supplementum XL*, Rom: Edizioni Quasar.
- Bruit Zaidman, L. & P. Schmitt Pantel. 1992. *Religion in the Ancient Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carawan, E. 2013. *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Cawkwell, G. 2005. *The Greek Wars. The Failure of Persia*. Oxford: Oxford University Press.
- Connolly, A. 1998. "Was Sophocles Heroised as Dexion?" *The Journal of Hellenic Studies* 118: 1–21.
- Demetriou, D. 2012. *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean. The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dougherty, C. 1994. "Archaic Greek Foundation Poetry: Questions of Genre and Occasion," *The Journal of Hellenic Studies* 114: 35–46.
- Ekroth, G. 2002. *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*. Kernos Supplement 12. Liège.
- Ferrari, G. 2002. "The Ancient Temple on the Acropolis at Athens," *American Journal of Archaeology* 106: 11-35.
- Foxhall, L., H.–J. Gehrke & N. Luraghi (eds.) 2010. *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Garland, R. 1992. *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Garland, R. 2001. *The Piraeus from the fifth to the first century BC*. 2. udg. London: Bristol Classical Press.

- Graf, F. 1996. "Pompai in Greece. Some Considerations about Space and ritual in the Greek Polis," ss. 55–65 i R. Hägg (ed.). *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*. Stockholm.
- Goldhill, S. 1988. "Battle Narrative and Politics in Aeschylus' *Persae*," *The Journal of Hellenic Studies* 108: 189–93.
- Hall, E. 1993. "Asia Unmanned: Images of victory in Classical Athens," ss. 108–33 i J. Rich & G. Shipley (eds.). *War and Society in the Greek World*. London: Routledge.
- Hall, J. 1997. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, T. 2002. *Divinity and History: The Religion of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurwit, J.M. 1999. *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, M.H. 1960. "A Decree of Themistokles from Troizen," *Hesperia* 29.2: 198–223.
- Jensen, B.E. 2014. *Historie – Fortidsbrug og erindringsspor*. Serien Univers. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Jordan, B. 1986. "Religion in Thucydides," *Transactions of the American Philological Association* 116: 119–47.
- Jost, M. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Etudes péloponnésienne 9. École Française d' Athènes. Paris: J. Vrin.
- Jung, M. 2006. *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als "lieux de mémoire" im antiken Griechenland*. Hypomnemata 164. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kallet, L. 2013. "Thucydides, Apollo, the Plague, and the War," *American Journal of Philology*, 134.3: 355–82.
- Kearns, E. 1989. *The Heroes of Attica*. BICS supplement 57. London.

- Kindt, J. 2009. "Polis Religion – A Critical Appreciation," *Kernos* 22: 9–34.
- Kindt, J. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press: Cambridge.
- Krasilnikoff, J.A. 2006. "Retfærdig krig i den græsk-romerske oldtid – nogle kommentarer til begreberne *dikaios polemos* og *bellum iustum* i deres historiske kontekster," ss. 32–64 i C.S. Jensen (ed.). *Retfærdig Krig. Om legitimeringer af krig og voldsudøvelse i historien*. University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences vol. 325. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Krasilnikoff, J.A. 2008. "Pan, Attica and Religious Innovation from the Persian Wars to the End of the Fourth Century BC," ss. 189–200 i S.W. Rasmussen & Anders Holm Rasmussen m. I. Gradel, J.A. Krasilnikoff & K.R. Kristensen (eds.). *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002 – 2005. Analecta Romana Instituti Danici – Supplementum XL*, Rom: Edizioni Quasar.
- Krasilnikoff, J.A. 2009. "Alexandria as *Place*: Tempo-Spatial Traits of Royal Ideology in Early Ptolemaic Egypt," ss. 21–41 i G. Hinge & J.A. Krasilnikoff (eds.). *Alexandria – A Cultural and Religious Melting Pot*. Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity (ASMA) vol. IX. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Krasilnikoff, J.A. 2011. "Erindring om Perserkrigen i oldtidens Athen," ss. 369–84 i Ole Høiris & Birte Poulsen (eds.). *Antikkens verden. Videnskab, kunst, kultur, myter og religion*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Krasilnikoff, J.A. 2015. "Tradition and Religious Innovation in Classical Athens: the Case of the Athenian Acropolis as *Place* and History," ss. 195–212 i J. Fejfer, M. Moltesen & A. Rathje (eds.). *Tradition: Transmission of Culture in the Ancient World. Acta Hyperborea* 14. Museum Tusulanums Forlag: København.
- Kristensen, K.R. & J.A. Krasilnikoff. 2017. "Dress, Code, and Identity-of-Place in Greek Religion," ss. 49–57 i C. Brøns & M.L. Nosch (eds.). *Textiles and Cult in the Mediterranean Area in the first millennium BC*. The Danish Research Foundations Centre for Textile Research. Oxford: Oxbow.

- Kühr, A. 2007. *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*. Hermes Einzelschriften 98. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lambert, S.D. 2002. "The Sacrificial Calendar of Athens," *Annals of the British School at Athens* 97: 353–99.
- Malkin, I. 1987. *Religion and Colonisation in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- Mitchell, B. 2002. "Cyrene: Typical or Atypical?" ss. 82–102 i R. Brock & S. Hodkinson (eds.). *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- Mitchell-Boyas, R. 2008. *Plaque and the Athenian Imagination. Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nielsen, I. 2002. *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*. Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity (ASMA). vol. IV. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nielsen, N.K. 2010. *Historiens forvandlinger. Historiebrug fra monumenter til oplevelsesøkonomi*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nilsson, M.P. 1941-50. *Geschichte der griechischen Religion*. Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. 5, T.2. München: C.H. Beck.
- Nutton, V. 2013. *Ancient Medicine*.<sup>2</sup> London: Routledge.
- Ober, J. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Osborne, R. 1996. *Greece in the Making 1200–479 BC*. London: Routledge.
- Pakkanen, J. 2006. "The Erechtheion Construction Work Inventory (IG I3 474) and the Dörpfeld Temple," *American Journal of Archaeology* 110: 275-281.
- Parker, R. 1996. *Athenian Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Polignac, F. de. 1995. *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (opr. publiceret som *La naissance de la cite grecque*. Paris, 1984). Chicago Ill.: University of Chicago Press.
- Redfield, J. 1988. "Herodotus the Tourist," *Classical Philology*, 80.2: 97–118.
- Rhodes, J.P. 1991. "The Athenian Code of Laws, 410–399 B.C.," *The Journal of Hellenic Studies* 111: 87–100.
- Rhodes, P.J. & R. Osborne. 2003. *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC. Edited with Introduction, Translations, and Commentaries*. Oxford: Oxford University Press.
- Rudhardt, J. 2000. "The Greek Attitude to Foreign Religions," ss. 172–85 i T. Harrison (ed.). *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. 1990. "What is Polis Religion?" ss. 295–322 i O. Murray & S. Price (eds.). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. 2011. *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. Edited by Robert Parker. Oxford: Oxford University Press.
- Steinbock, B. 2013. *Social Memory in Athenian Public Discourse: Uses and Meanings of the Past*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stroud, R.S. 1998. *The Athenian Grain-Tax Law of 374/3 B.C.* Hesperia Supplement XXIX.
- Thomas, R. 2019a. *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. 2019b. "Historical Consciousness and the 'Aitiology' in Greece," ss. 279–92 i J. Baines, H. van der Blom & T. Rood (eds.). *Historical Consciousness and the Use of the Past in the Ancient World*. Sheffield: Equinox.
- Todd, S. 1996. "Lysias against Nikomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law," ss. 101–31 i L. Foxhall & A.D.E. Lewis (eds.). *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Oxford: Clarendon Press.

- Vlassopoulos, K. 2013. *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warring, A. 2011. "Erindring og historiebrug. Introduktion til et forskningsfelt," *Temp – tidsskrift for Historie*, 1.2: 6–35.
- Wickkiser, B.L. 2008. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece. Between Craft and Cult*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Zander, U. 2001. *Fornstora daga, moderna tider. Bruk av och debatter om svensk historia från sekelskifte till sekelskifte*. Lund: Nordic Academic Press.