

Religion i den græske bystat¹

af Thomas Heine Nielsen

Indledning

Religion i den græske bystat. Det lyder måske som et emne, der nok er omfangsrigt og vanskeligt, men dog et emne, det er til at forstå *hvad er*. Dét er det ikke: der er faktisk problemer med samtlige termer i denne titel. To af dem, 'græsk' og 'bystat' er vanskelige at have med at gøre, og det tredje, 'religion', er særdeles vanskeligt at have med at gøre. Mit ærinde i det følgende essay er først og fremmest at forsøge at skildre alle de problemer, der skjuler sig under en så tilsyneladende enkel titel som 'religion i den græske bystat'. Jeg begynder med at illustrere, hvorfor min titel er så problematisk, og derefter ser jeg på, hvilke kilder vi har til at belyse den *ad hoc*-definition af 'religion', jeg bliver nødt til at gå ud fra, og herunder vil jeg især diskutere, om mytologien er en særligt værdifuld kildegruppe til at belyse den græske bystats religion. Jeg runder af med at se lidt på et af de fænomener, vi intuitivt ved må være af central betydning for denne religion, nemlig den kultiske 'festival', som man plejer at sige, altså den form for fest til en eller flere guders ære, som grækerne kaldte *heorte* ('fest')² eller *panegyris* ('alforsamling').³

-
1. Dette essay er en revideret og udvidet version af et foredrag holdt den 8. maj 2014 på Phrontisteriums forårsseminar *Den anden verden – tro og overtro i antikken*. Jeg har ikke forsøgt at undertrykke den mundtlige stil, men har tilføjet teksten omhyggelige kilde- og litteraturhenvisninger: mit håb er, at teksten kan læses uden omfattende forudsætninger, og at noterne kan bruges, hvis man ønsker at gå i dybden med enkelte problemstillinger. Oversættelser er mine egne, hvis andet ikke er angivet. Tak til Bent Christensen og Anders Holm Rasmussen.
 2. Se Bremmer 1999: 99 om termen *heorte*: "a term associated with good food, good company, and good entertainment." – Cf. *ThesCRA* I: 61 (Hermay et al.): "Au-delà du rituel religieux proprement dit, la notion de réjouissances de la communauté humaine au sein de la fête (ἑορτή) est associée aux θυσίαι."; cf. *ThesCRA* VII: 7 (Chaniotis).
 3. Scullion 2007: 190. – Cf. *ThesCRA* VII: 7 (Chaniotis); *ThesCRA* VII: 127 (Bierl).

Afgrænsningsproblemer

Begrebet 'græsk'

Men først til de næsten uovervindelige definitionsproblemer. Som sagt er begreberne 'græsk' og 'bystat' vanskelige at have med at gøre, mens 'religion' er det i endnu højere grad. Jeg begynder med det, der blot er vanskeligt. Lad os først se på det græske: Hvad vil det sige at noget er græsk? Når vi siger, at et digt er græsk, mener vi som regel at det er komponeret på det græske sprog af en digter, der var græker; og når vi siger, at et tempel er græsk, mener vi som regel, at det ligger i det græske område, er opført i en af de velkendte arkitekturordner og er viet til en af de guder, vi normalt betragter som græske. Men det vi har brug for at vide, er hvornår noget tæller som græsk sprog, hvornår en person tæller som græker, og hvornår et givent geografisk område regnes for græsk.

Her er det så heldigt, at sådanne spørgsmål var noget, som i hvert fald nogle grækere selv grublede over, og at vi har en definition på græsk identitet fra det 5. årh. f.Kr. Vi finder den hos historikeren Herodot,⁴ som lægger den i munden på en athensk taler, der på en folkeforsamling under Perserkrigene (480–479 f.Kr.) bebrejder spartanerne, at de overhovedet kunne få den idé, at athenerne kunne finde på at gå over på persernes side. Den unavgivne taler siger: "For selv hvis vi ville" – altså gå over på persernes side – "er de ting, der hindrer os deri, mange og vægtige. Først og fremmest gudernes statuer og templer, der er brændt ned og jævnet med jorden; alene for deres skyld må vi straffe gerningsmanden hårdt snarere end at slutte fred med ham." Persernes ødelæggelse af Athens helligdomme i 480 f.Kr. er altså den vigtigste grund til, at Athen ikke kan skifte side i krigen, selvom perserne lokker dem med, som man siger, både 'gule' og grønne skove. Men så følger den berømte definition af græsk identitet, eller græskhed, om man vil: "For det andet," fortsætter taleren, "vort hellenske fællesskab i blod og sprog og gudernes fælles templer og ofringer og de beslægtede sæder og skikke, som det ville være vanærende for athenerne at forråde." Ifølge denne passage har græsk identitet – *to Hellenikon* – altså fire aspekter:

4. Herodot 8.144 (overs. Hjortsø). Om Herodot: Gould 1989.

1. en fælles oprindelsesmyte
2. et fælles sprog
3. fælles kultsteder
4. fælles livsstil

Med “fællesskab i blod” henviser definitionen givetvis til den mytiske tradition, der fortalte, at grækerne alle var efterkommere af Hellens tre sønner Aiolos, Doros og Xouthos og sidstnævntes sønner Ion og Achaïos, en tradition, der kan spores helt tilbage til den tidlige digter Hesiod.⁵ Der er altså tale om det, antropologer kalder en *oprindelsesmyte*,⁶ som er en central bestanddel af stort set alle folks og etniske gruppers opfattelse af sig selv: vi kommer det samme sted fra, vi skal samme sted hen. Her skal ordet ‘myte’ naturligvis forstås sådan, at oprindelsesmyter stort set altid er den rene fiktion, i betydningen social konstruktion.

At grækerne havde et fælles sprog, var på Herodots tid, midten af det 5. årh. f.Kr., også i nogen grad en kulturel fiktion: der fandtes ikke et fællesgræsk standardsprog i moderne sociolingvistisk forstand, men derimod en lang række forskellige lokale og regionale dialekter, som man plejer at sige. Men det er klart, at den forholdsvis høje grad af indbyrdes lighed mellem disse regionale sprog eller dialekter førte til en idé om, at de alle var varianter af det samme, og på den måde opstod der et *begreb* om et fælles sprog, selvom det egentlig ikke rigtig eksisterede i verden.⁷

Med “gudernes fælles templer og ofringer” henvises der, som kommentatorerne er enige om, til offerfesterne i store helligdomme som Olympia, Delphi og Eleusis, der tiltrak brugere, som det jo nok hedder på moderne dansk, fra stort set alle områder af den vidstrakte græske verden. Referencen er altså til det, man normalt kalder *panhellelske helligdomme*.⁸

Den sidste del af Herodots definition af græsk identitet, “beslægtede sæder og skikke”, henviser til den fundamentale kendsgerning, at græske mænd på trods af regionale variationer og lokale særheder grundlæggende set havde nogenlunde samme livsstil: man førte lidenskabelige diskussioner om sport, lyttede til Homer-recitationer,

5. Nielsen 1996: 47-48; Nielsen 2007: 8. Om Hesiod: Andersen 1977.

6. Smith 1986: 24-25; Hall 1997: 40-51.

7. Davies 1987; Nielsen 1996: 48; Nielsen 2007: 8-9.

8. Nielsen 1996: 48; Nielsen 2007: 9-10.

drak vin, spillede terninger, ejede slaver, spiste fisk og svinekød, diskuterede politik, var sømand eller arbejdede i landbruget og kæmpede i de væbnede styrker.⁹

At være græsk er altså at tilhøre et samfund, der hævder at nedstamme fra den mytiske figur Hellen, at tale et sprog, der af andre accepteres som en variant af det kulturelle begreb græsk, at komme i de samme helligdomme som de fleste andre, for hvem de to første ting gælder, og i øvrigt at have samme livsstil som disse andre. Det siger sig selv, at dette er en elastisk og dynamisk definition, der let kan inkorporere nye samfund, når der er behov for det, som der fx blev i tiden efter Alexander den Stores død i 323 f.Kr., da store landområder og store befolkninger, der ikke før havde været en del af den græske verden, blev indlemmet i græsk-makedonske statsdannelser. Det siger også sig selv, at der er en gradvis overgang mellem det ikke at være græsk og det at være det. I mange områder af middelhavsverdenen, også lang tid før Alexanders død, blev de lokale befolkninger i de områder, hvor grækerne anlagde bystater, 'helleniseret',¹⁰ som antikhistorikerne normalt siger, og det vil sige, at de langsomt og gradvist antog græsk identitet og til sidst ikke var til at skelne fra gammelgrækere, om man så må sige. På Sicilien, fx, sker dette i en meget markant grad.¹¹ Hvornår i sin udvikling regnes sådan et helleniseret samfund for at være græsk? Det kan der vist ikke gives noget fornuftigt svar på.

I Syditalien ser vi den modsatte udvikling. Her mister bystater, der blev anlagt som græske kolonier i arkaisk tid, altså tiden fra ca. 750 f.Kr. ned til Perserkrigene i 480–479 f.Kr., i løbet af den klassiske og hellenistiske periode langsomt og gradvist deres gammelgræske identitet, sådan at der i romersk tid ikke er ret mange græske samfund tilbage i Syditalien: bortset fra Taras, Neapolis og Rhegion var de alle, som Strabon siger med et uforglemmeligt udtryk, blevet *gennembarbariseret* (ἐκβεβαρβαρώσθαι).¹² På hvilket stadium af denne barbarisering tæller et samfund ikke længere som græsk? Igen – det kan der vist ikke gives et fornuftigt svar på.¹³

9. Nielsen 1996: 48; Nielsen 2007: 10; Nielsen & Schwartz 2013: 18.

10. 'Grækerne' kaldte sig selv for *Hellenes*. Betegnelsen 'grækere' har moderne sprog lånt fra romerne, der kaldte hellenerne for *Graeci* og deres land for *Graecia*. Ordet 'hellenisering' er altså afledt af grækernes navn for sig selv.

11. Se Hansen & Nielsen 2004: 172-248.

12. Strabon 6.1.2: *ὡν δὲ πλὴν Τάραντος καὶ Ῥηγίου καὶ Νεαπόλεως ἐκβεβαρβαρώσθαι συμβέβηκεν ἅπαντα.*

13. Se fx Lomas 1993: 162.

Det græske er altså ikke statisk, men dynamisk: overordnet set udvikler det sig sådan, at der bliver flere og flere medlemmer af det græske kulturfællesskab, efterhånden som de store hellenistiske riger helleniseres, men selv hæderkronede gammelgræske samfund kan miste deres græske identitet. Om noget er græsk, handler altså også i høj grad om, for hvilken periode vi stiller spørgsmålet: Kroton i Syditalien var græsk i arkaisk tid men ikke længere i romersk tid, mens Aspendos i Pamfylien ikke var græsk i arkaisk tid, men blev det i klassisk, hvor byen deltog i kulterne i de panhelleniske helligdomme og ligefrem havde visse privilegier i Nemea, fordi denne panhelleniske helligdom blev administreret af bystaten Argos og Aspendos var parat til at betragte sig selv som en koloni grundlagt af Argos.¹⁴

Begrebet 'bystat'

Lad os nu se på begrebet 'bystat'. Det er *lidt* lettere at have med at gøre end begrebet 'græsk', for det er et moderne historisk begreb, og man møder det næsten kun i historiske fremstillinger. Begrebet blev udviklet af Madvig i 1840, egentlig til at beskrive Rom i republikansk tid. Men fra Roms historie vandrede begrebet hurtigt over i fremstillinger af græsk historie, hvor det siden, som 'bystat', 'city-state', 'Stadtstaat' og så videre, har fungeret som en slags semantisk oversættelse af det græske ord *polis*.¹⁵ *Polis* betyder dels 'by', dels 'stat', og det blev brugt om de mange græske mikro-stater, der geografisk bestod af en by med omgivende territorium, 'opland' som man undertiden siger, begge oftest af ret beskeden størrelse. Som stat bestod en *polis* af en lille gruppe borgere, *politai* som det hedder på græsk, ikke sjældent færre end 1000 og næsten aldrig flere end 10.000. Borgerne i en bystat styrede sig selv, deres husstand, deres slaver og de metøker, dvs. gæstearbejdere, der var indvandret fra andre bystater.¹⁶

De fleste ved nok, at der var adskillige sådanne *poleis* i den græske verden, og de fleste kan sikkert nævne en håndfuld af de mest kendte, fx Korinth, Athen og Sparta. Men de færreste gør sig formentlig klart, *hvor* mange bystater, der i virkeligheden var i den græske verden, eller hvor vidtstrakt denne verden faktisk var. Der var selvfølgelig græske bystater i det område, som den moderne græske nationalstat omfatter, og

14. Stroud 1984.

15. Hansen 1994.

16. Hansen 2004: 68-74.

omtrent dette område blev i klassisk tid kaldt 'det sammenhængende Hellas'.¹⁷ Der var nemlig også græske bystater i det, vi jo kunne kalde 'det usammenhængende Hellas', og det vil sige stort set langs med alle Middelhavets og Sortehavets kyster: i arkaisk og klassisk tid vrimlede det med græske bystater ikke bare i det sammenhængende Hellas, men også på Tyrkiets Ægæerhavskyst, det vi plejer at kalde Lilleasien, i Syditalien, på Sicilien, på Kreta, og på Ægæerhavets øer, og der var også græske bystater i Spanien og i Frankrig, i Libyen og i Ægypten, på Rhodos og langs med Sortehavets kyster. Der var altså græske bystater i et område, der strakte sig fra Emporion nær Barcelona i vest til Phasis på Sortehavets østkyst og fra Olbia på Sortehavets nordkyst til Naukratis i Ægypten og Kyrene i Libyen. En undersøgelse publiceret i 2004 viser, at der i arkaisk og klassisk tid var mindst 1035 bystater i dette enorme område.¹⁸ Den græske verden bestod altså allerede i arkaisk og klassisk tid af et uoverskueligt antal bystater spredt ud over et kæmpestort geografisk område. Og i hellenistisk tid, efter den græsk-makedonske erobring af Ægypten, Mellemøsten og andre områder, steg antallet af bystater yderligere, efterhånden som der blev anlagt nye græsk-makedonske bystater i de erobrede områder, men allerede i klassisk tid er den græske verden altså en næsten uhåndterlig størrelse.

Man kan nu spørge, om der egentlig er nogen grund til at antage, at bystaternes religion, som er det emne vi arbejder os frem mod, var ensartet i grækernes enorme udbredelsesområde. I en vis forstand ville det være irrelevant, selv hvis der var enorme forskelle i den religiøse kultur fra det ene græske område til det andet. Hvis religiøst liv udfolder sig i en græsk bystat, falder det per definition ind under emnet 'religion i den græske bystat'. Der *er* faktisk visse forskelle i den religiøse kultur fra område til område,¹⁹ men overordnet set er det nok rigtigt at sige, at ensartetheden er mere påfaldende end de lokale og regionale variationer:²⁰ et dorisk tempel ser fx ud som et

17. Ps.-Skylax 33 og 65.

18. Hansen & Nielsen 2004.

19. Zaidman & Pantel 1992: 207-14 (om Mantinea); Sourvinou-Inwood 2000: 13, 20, 35; Mikalson 2005: 172; Deacy 2007 (om Athen); Dunand 2007 (om Alexandria); Jost 2007 (om Arkadien); Parker 1989, Richer 2007 og Flower 2009 (om Sparta); Polinskaya 2013 (om Aigina); Dowden 2007: 57; Parker 2011: 225-36; se også Bilde 2004 om helligdomme og templer ved Sortehavet.

20. Price 1999: 3-6; Sourvinou-Inwood 2000: 17: "The Greeks saw themselves as part of one religious group." Cf. Flower 2009: 194; Hunt 2010: 84; Nielsen & Schwartz 2013: 17.

dorisk tempel, hvad enten det er opført på Peloponnes, i Attika eller på Sicilien.²¹ Det kan nok ikke siges bedre, end Bremmer (1999: 1) har gjort det:

Was there ever such a thing as 'Greek religion'? It may be an odd question ... but it should be absolutely clear ... that Greek religion as a monolithic entity never existed. When Greece emerged from the Dark Age around 800 B.C., different communities had developed in very different social, political, and economic ways, and this development was reflected also on the religious level. Every city had its own pantheon in which some gods were more important than others and some gods not even worshipped at all. Every city also had its own mythology, its own religious calendar and its own festivals. No Greek city, then, was a religious clone. Yet the various city-religions overlapped sufficiently to warrant the continued use of the term 'Greek religion'.

Hvordan kan dét nu være? Hvorfor er den religiøse kultur nogenlunde ens i så diverst og kæmpestort et område? Svaret er, at grækerne ikke levede i ca. 1000 isolerede og *indadvendte* bystater, men i ca. 1000 interagerende og *udadvendte* bystater, der udgjorde hvad man har døbt en 'bystatskultur'.²² Det er et begreb, som moderne historikere bruger til at beskrive det ret hyppige fænomen, at et geografisk område er beboet af et folk, som nok taler samme sprog og har samme kultur og etniske identitet, men politisk set er organiseret i en stor mængde små og ret ensartede enheder: bystater. Krig mellem bystaterne er et hverdagsfænomen, men det samme er en lang række andre former for interaktion, altså samkvem, som fx militære alliancer, forbundsstater, diplomatiske forbindelser, fælles helligdomme, handelsrelationer osv. Den stadige interaktion er med til at sikre, at bystatskulturen opretholder og udvikler sin fælles identitet, for identitet er ikke noget, der falder ned fra himlen, men resultatet af sociale forhandlinger. På denne måde kommer bystaterne i en bystatskultur, selvom de nok har hvert deres individuelle særpræg, til at være ret ens grundlæggende set. Det gælder også den religiøse kultur, og i den græske verden dyrkes antropomorfe guder stort set over alt,²³ der opføres, som allerede nævnt, temmelig ensartede templer stort set overalt, og der opstilles ret ensartede skulpturer som ofringer i helligdomme, stort set overalt.²⁴ Alligevel siger det nok sig sig selv, at ingen enkelt bystat kan betragtes som

21. Cf. Winter 1991.

22. Hansen 2004.

23. Larson 2013: 139.

24. Spivey 1996: 78-104; Muskett 2012: 38-54.

den typiske græske bystat – dertil er forskellene mellem de mange bystater alligevel for store.²⁵ Det er desværre sådan, at der kun er een bystat, vi virkelig ved noget om i klassisk tid, og det er Athen, som derfor næsten altid er den bystat, der tænkes på, når man taler om 'den græske bystat', og sådan vil det også være i det følgende: hvis jeg ikke gør opmærksom på, at et eller andet fænomen er vidt udbredt, så gælder det at vi i hvert fald kender det fra Athen.

Den græske bystatskultur opstod ca. 750 f.Kr.²⁶ og forsvandt i historiens malstrøm i det 6. årh. e.Kr.:²⁷ bystatskulturen bestod altså i langt over 1000 år. Det, vi normalt kalder græsk religion, eksisterede, i en eller anden form, længe før bystaterne opstod,²⁸ og da bystaterne forsvandt, var kristendommen allerede en realitet, der sikkert var med til at fremskynde bystaternes undergang.²⁹ Det kan illustreres sådan her:



Lad den grønne pil øverst betegne det græske hedenskabs kronologiske udstrækning og den sorte pil nederst kristendommens komme, mens den røde pil mellem dem viser bystatskulturens livsspand. Selvom kristendommen altså faktisk godt kan siges at være en religion i de græske bystater, er det ikke den, man normalt tænker på, når man taler om græsk religion, og kristendommen er jo heller ikke specifikt græsk. Det er derimod hedenskabet, vi tænker på, altså denne periode, hvor hedenskabet eksisterer i bystaterne:

25. Hedrick 2007: 285: "Which Greek polis is 'typical'?"

26. Hansen 2004: 47-58.

27. Hansen 2004: 58-62.

28. Zaidman & Pantel 1992: Burkert 1995: 203; 8; Bremmer 1999: 98-99; Mikalson 2005: 23; Pedley 2006: 23; Jensen & Tvergaard 2011: 102; Hansen 2011: 9. Cf. *ThesCRA* VII: 27 (Chaniotis) om processioner og ofringer i mykensk tid.

29. Hansen 2004: 61.



Eller, hvis vi skal være mere realistiske, så tænker man nok mest på arkaisk og klassisk tid, for i hellenistisk tid bliver billedet umanerligt grumset, fordi mange fremmede traditioner nu begynder at påvirke grækerne:



Begrebet 'religion'

Som man nok har bemærket, har jeg allerede adskillige gange måttet bruge begrebet 'religion', som om enhver forstår, hvad der menes med dét. Vi har vel nok alle sammen en vis intuitiv fornemmelse af, hvilken type fænomener, der falder ind under begrebet, men underligt nok findes der ikke nogen alment accepteret videnskabelig definition af begrebet religion: der er mange konkurrerende definitioner i omløb, men i hvert eneste tilfælde kan man pege på traditioner, der ikke dækkes af definitionen, men som det ville være urimeligt ikke at betragte som religioner. Blot to eksempler, som jeg har taget fra Hammer & Sørensen:³⁰ *substantielle* definitioner, altså definitioner af religion der fokuserer på fællesnævnerne hos de traditioner, vi normalt betragter som religioner, bliver altid så snævre, at vigtige traditioner ikke er omfattet af dem. Hvis man fx definerer religion som en tradition, der indeholder en forestilling om en eller flere guder, vil man hurtigt blive nødt til at opgive den, når der henvises til traditioner som japansk shinto, kongfuzianisme eller visse former for buddisme, hvor forestillinger om guder enten er

30. Hammer & Sørensen 2010: 13-15.

rudimentære eller ingen væsentlig rolle spiller. *Funktionelle* definitioner, altså definitioner der fokuserer på den rolle, et fænomen spiller i et samfund eller i et menneske følelsesliv, bliver omvendt let for brede, og hvis man fx definerer religion som det, der giver et menneske en følelse af meningsfuldhed og forankrer dets tanker og handlinger i noget uden for dets selv, som er større end mennesket selv, så passer det jo på troende kristne, men også på medlemmer af Liberal Alliance og fanatiske fodboldfans. Så i tilspidset form har man sagt, at religion faktisk kun findes som forskernes konstruktion,³¹ og hvad fortidens uddøde religioner angår, er der en vis sandhed i dette paradox.

Den religiøse festival (*heorte*)

Men man er nødt til at have en eller anden definition at gå ud fra: ellers ved man ikke, hvad man taler om, og kan heller ikke sortere meningsfuldt i kildematerialet. Spørgsmålet er selvfølgelig, om en sådan definition nødvendigvis skal have almen gyldighed, eller om det måske ligefrem vil være en fordel at opgive at opstille en almengyldig definition. De humanistiske videnskaber er i høj grad idiografiske,³² de beskæftiger sig altså med konkrete og særegne kulturprodukter, og som regel er det netop det særegne ved en kulturs produkter, man ønsker at skaffe sig viden om, mens man nok i al almindelighed er mindre interesseret i, om de kan beskrives så snævert, at de kan sammenlignes med alle andre kulturers produkter (selvom dén interesse er i centrum i de komparative discipliner). Så en fornuftig kurs er at slække på ambitionen om universel gyldighed og opstille en religionsdefinition, der er nyttig inden for den faglige tradition, man står i.³³

31. Hammer & Sørensen 2010: 13; Polinskaya 2013: 4, 42.

32. Collin 1990: 137-38, 142-43; Thurén 2008: 89-92; Collin & Køppe 2007: 24, 29-34.

33. Cf. Larson 2013: 136.

Ligesom mange andre sprog,³⁴ har klassisk græsk ikke et ord for begrebet 'religion'.³⁵ Men dét betyder ikke, at grækerne ikke havde 'religion':³⁶ de havde heller ikke et ord for 'økonomi' i moderne forstand, men ingen vil benægte at de havde et økonomisk liv. Der var forskellige andre måder at henvise til religiøse sager på, først og fremmest ved hjælp af forskellige omskrivninger såsom fx *ta pros tous theous* ("det der har med guderne at gøre"),³⁷ eller – og det er nok langt mere hyppigt og karakteristisk – en pluralisform af adjektivet *hieros*, der betyder sådan noget som 'guddommelig' eller 'hellig', fx *ta hiera* ("de hellige ting", eller undertiden "helligdomme").³⁸ Det er altså "det der har med guderne at gøre" eller "de hellige ting", jeg i det følgende henviser til med ordet 'religion'. *Ta hiera*, de hellige ting, var et område, der var underlagt bystatens direkte politiske kontrol.³⁹ I Argos på Peloponnes, fx, afholdt man undertiden møder på folkeforsamlingen, det demokratiske Argos' suveræne forsamling, der kun havde *hiera* som punkt på dagsordenen.⁴⁰ På ordinære møder var *ta hiera* altid det første faste punkt på dagsordenen.⁴¹ I Athen, hvor folkeforsamlingen også var en af de vigtigste beslutningstagende forsamlinger, var det ved lov bestemt, at der på hele 20 møder hvert år skulle diskuteres *tria hieron*: "tre af de hellige ting",⁴² og det vil sige, at der var 60 offentlige debatter om *ta hiera* om året: *ta hiera* var faktisk et af de vigtigste områder,

34. Noegel 2007: 22; Hammer & Sørensen 2010: 13.

35. Bremmer 1999: 2; Parker 2011: 33; Polinskaya 2013: 3.

36. Dickie 2007: 357: "It is notoriously difficult to give an adequate rendering of the English word 'religion' in either Greek or Latin; there is no single word in either ancient language that fits the bill. That is not to say that it is impossible to put into Greek or Latin whatever is meant by the use of the English word 'religion' in any given context. That it is always possible to render what is meant by 'religion' in Greek or Latin gives the lie to those who assert that the Greeks and the Romans had no concept of religion. A more accurate, though less dramatic, statement of the true state of affairs would be that the Greeks and the Romans have no one word that covers everything comprehended in the English word 'religion'."

37. Isokr. 1.13; Xen. *Lac. pol.* 13.11; Aischin. *In Ctesiph.* 120; Hyperid. *Epitaph.* 8.25; Arist. *Pol.* 1285a6-7, 1314b39. Der bruges naturligvis andre syntagmer end lige dette, fx τὰ περὶ τοὺς θεοὺς (Isokr. 3.2, 7.29; Xen. *Mem.* 4.6.4; *Rhet. Alex.* 1424a7) eller τὰ περὶ τὰ ἱερά.

38. Thuk. 4.98.2; Andok. *Myst.* 31; Xen. *Hell.* 6.1.2; Aischin. *In Ctesiph.* 18; Dem. 24.21. Cf. Zaidman & Pantel 1992: 8.

39. Cf. *ThesCRA* VII: 9 (Chaniotis).

40. *SEG* 11 316.44-45 (ca. 450 f.Kr.); *IG* IV².1 69+ (300-tallet).

41. Piérart 2000: 303.

42. Arist. *Ath. Pol.* 43.6; cf. Hansen 1987: 27-28.

folkeforsamlingen overhovedet tog sig af,⁴³ og som i Argos var det altid første punkt på forsamlingens dagsorden.⁴⁴

Det var næppe blot i Argos og Athen, at *ta hiera* var et vigtigt anliggende for folkeforsamlingen.⁴⁵ En lille håndbog i retorik, den såkaldte *Alexanderretorik* fra senklassisk tid, opstiller fx en liste på syv emner, der typisk behandles i råds- og på folkeforsamlinger:⁴⁶

1. hellige ting (περὶ ἱερῶν)
2. lovgivning (περὶ νόμων)
3. forfatningsspørgsmål (περὶ τῆς πολιτικῆς κατασκευῆς)
4. alliancer og traktater med andre bystater (περὶ τῶν πρὸς ἄλλας πόλεις συμμαχιῶν καὶ συμβολαίων)
5. krige (περὶ πολέμων)
6. fred (περὶ εἰρήνης)
7. 'økonomi' (περὶ πόρου χρήματων)

Øverst på listen står altså *ta hiera*. Forfatteren antager tydeligvis, at folkeforsamlinger i den græske verden typisk debatterede *ta hiera*, og det er ganske interessant at se, hvilke fænomener den anonyme forfatter omtaler under overskriften *ta hiera*. Det er først og fremmest offentlige ofringer⁴⁷ og kollektive processioner,⁴⁸ forfatteren omtaler under *ta hiera*, og tilsammen kalder han ofringer og processioner for *heortai*,⁴⁹ hvilket man sædvanligvis oversætter med 'religiøse festivaler'. Ifølge forfatteren er disse festers formål at ære guderne⁵⁰ og fornøje menneskene.⁵¹

43. Hansen 1987: 116.

44. Zaidman & Pantel 1992: 93; Rhodes 1993: 529.

45. Price 1999: 76; Parker 2011: 41-48.

46. *Rhet. Alex.* 1423a23-26.

47. *Rhet. Alex.* 1423a37: τὰς θυσίας; 1423b2-3: κατὰ τὰ πάτρια τῶν ἱερῶν θυομένων; 1423b8: τὰς τῶν θεῶν θυσίας; 1423b18: τὰς θυσίας; 1423b27: τῶν θυομένων; 1423b29: τῶν θυόντων; 1423b34: τὰς θυσίας; 1423b35: τὴν κρατίστην θυσίαν; 1423b36-7: κρατίστη θυσία.

48. *Rhet. Alex.* 1423b4: συμπομπειόντων; 1424a2: τὰ πεμπόμενα; 1424a6: συμπομπεύωσιν.

49. *Rhet. Alex.* 1423b7: τὰς ἐορτάς.

50. *Rhet. Alex.* 1423b18: τιμῶσιν. Cf. Parker 2011: "[I]n a general way the point of performing festivals was simply to keep the gods contented."

51. *Rhet. Alex.* 1423b8: τῆς ἡδονῆς; 1423b24: ἡδονή.

Det er disse store offentlige religiøse festivaler, jeg vil se lidt på i resten af mit essay.⁵² Enhver fornuftig definition af 'religion i den græske bystat' må tage højde for disse fester, selvom det må understreges, at de på ingen måde er dækkende for *hele* det religiøse liv. Der var også centrale religiøse aktiviteter, der hørte til i privatlivet,⁵³ fx magi,⁵⁴ mysterier,⁵⁵ gravkult⁵⁶ og orakelkonsultation,⁵⁷ men når man betragter bystatens *offentlige* religiøse liv, er den store festival af afgørende betydning:⁵⁸ disse festivaler var rammen om den helt centrale kultiske handling, slagtofferet, og flere af festivalerne udviklede sig til væsentlige elementer i fællesgræsk religion som sådan. Den store fest i Olympia, som De Olympiske Lege var en del af,⁵⁹ var en sådan *heorte* arrangeret af bystaten Elis,⁶⁰ og De Eleusinske Mysterier, der udviklede sig til den græske verdens måske vigtigste religiøse institution, var indlejret i en *heorte* arrangeret af bystaten Athen.⁶¹

Disse *heortai* (eller *panegyreis*) blev afholdt til gudernes ære,⁶² og her er pluralisformen selvfølgelig vigtig: det hører med til vores børnelærdom, at den græske bystats religion var polyteistisk. Men hvor mange guder havde grækerne? Her vil mange måske sige tolv, for der var jo tolv olympiske guder i klassisk tid, selvom det præcise udvalg varierer lidt,⁶³ og enkelte velkendte guder som fx den farverige Pan⁶⁴ eller den milde lægegud Asklepios ikke er at finde i den eksklusive skare, ligesom Muserne og Chari-

52. For egentlige studier af *heortai*, se fx disse to, der begge er gode udgangspunkter for videre studier: Parker 2011: 171-223 og Brandt & Iddeng 2012.

53. Hansen 2011: 9-10.

54. Dickie 2007; Kindt 2012: 90-122.

55. Burkert 1987.

56. Garland 1985: 104-20.

57. Orakelkonsultation: Bonnechere 2007. Bystater konsulterede også orakler: Morgan 1990: 148-90; Parker 2000; og Bowden 2005. Cf. Kindt 2012: 18.

58. Pedley 2006: 78 : "Festivals were perhaps the single most significant feature of Greek religion." Cf. Kindt 2012: 191.

59. Om programmet for festen i Olympia, se Lee 2001.

60. Se fx Thuk. 5.50.4, hvor *heorte* (og *panegyris*) bruges om festen i Olympia. Om Elis som arrangør af festen til Zeus Olympios' ære: Nielsen 2012.

61. Herodot 8.65.4: *τὴν δὲ ὀρθὴν ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτα.* Om Mysterierne: Clinton 2007.

62. Hom. *Od.* 21.258; Thuk. 2.15.3, 3.3.3; Xen. *Oec.* 5.10; Pl. *Phaed.* 61a5, *Leg.* 653d5; Hyperid. fr. 90.

63. Zaidman & Pantel 1992: 183: "Perhaps we might say that the number twelve remained stable, whereas the identity of the component deities did not"; cf. Dowden 2007: 41-45.

64. Om Pan: Borgeaud 1988.

terne heller ikke er. Det er klart, at de olympiske guder blev dyrket over hele den græske verden, og at især Apollon og Athene var almindelige som skytsguder for bystater.⁶⁵ Men også andre ikke-olympiske guddomme som fx Asklepios fungerede som skytsguder;⁶⁶ og så vigtig en bystat som Rhodos havde den ikke-olympiske Helios som sin skytsgud.⁶⁷ De olympiske guder udgjorde helt klart kun toppen af et mægtigt guddommeligt isbjerg,⁶⁸ og hvis man læser et værk som Pausanias' rejseguide til kejser-tidens Grækenland, vil man blive forbløffet over alle de obskure kulter til lidet kendte guddomme, han nævner. Visse af disse obskure guddomme var temmelig vigtige i det lokale perspektiv,⁶⁹ og det berømte senarkaiske tempel på Aigina var fx viet til en sådan guddom af primært lokal betydning, nemlig Aphaia.⁷⁰

Gruppen af guddomme var heller ikke statisk: der kom løbende nye guddomme til, særligt i hellenistisk tid, da grækerne for alvor mødte nye folkeslag og ikke sjældent tog nogle af deres guder til sig.⁷¹ Men allerede i klassisk tid blev begreber som 'Demokrati'

65. Apollon: fx Ambrakia, Korkyra, Megara, Pythoion, Byzantion, Olbia, Tyras, Labrys, Myrmekeion, Phasis, Kalchedon, Kios, Kyzikos, Prokonnesos. Athene: fx Kamarina, Lokroi, Siris, Phoinike, It-haka, Tegea, Athen, Imbros, Thera, Kyrrhos, Pella, Mesambria. Se under de respektive bystater i Hansen & Nielsen 2004.

66. Fx i Triikka (se under Triikka i Hansen & Nielsen 2004).

67. Se under Rhodos i Hansen & Nielsen 2004. For en diskussion af kriterierne for at identificere en skytsgud, se Cole 1995.

68. Mikalson 2005: 49: "If we were to survey all the gods and heroes cultically worshipped in the Greek world, and if we distinguished among them, as we should, by name, epithet, and locale, they would come to several thousands in number."

69. Parker 2011: 72.

70. Om Aphaia, se McNerney 2014: 67-73; se også Polinskaya 2013: 181-84.

71. Zaidman & Pantel 1992: 233; Mikalson 2005: 200; Pedley 2006: 23; Noegel 2007: 31; Larson 2013: 138. Også i klassisk tid etablerede bystater kulter for guddomme, de ikke før havde dyrket, og for Athens vedkommende foreligger der en monografi om dette emne: Garland 1992. Se også Parker 1996: 152-98 og 2011: 273-77.

(*Demokratia*),⁷² ‘Fred’ (*Eirene*)⁷³ og ‘Samdrægtighed’ (*Homonoia*)⁷⁴ guddommeliggjort og fik egen kult.⁷⁵ Der var desuden på visse måder en flydende overgang mellem guder og andre overmenneskelige størrelser: særligt i Sparta var dette et karakteristisk træk.⁷⁶ Her blev figurer som lovgiveren Lykourgos og de mytologiske figurer Helena og Menelaos dyrket som guder, og alle afdøde konger blev heroiseret.⁷⁷ Herakles behandles ikke sjældent som en gud,⁷⁸ der fejres med endog store religiøse festivaller, fx i Theben i Boiotien,⁷⁹ selvom han i andre sammenhænge regnes for en hero⁸⁰ eller et menneske. Mennesker kan faktisk også, specielt efter deres død, gøres til genstand for permanent kult og æres under former, der ikke adskiller sig fra dem hvorunder guder dyrkes:⁸¹ fx vedtog folkeforsamlingen i Syrakus i 330’erne f.Kr. at indstifte en kult til ære for den nys afdøde general Timoleon, som man besluttede at “ære til evig tid med musik-

-
72. *IG II*² 1496.131-32; Raubitschek 1962; Parker 1996: 228-29; Stafford 2007: 82; cf. Antiph. 6.45 (*θύων ὑπὲρ δημοκρατίας*). Også i Metapontion i Syditalien kendes *Demokratia* som gudinde i klassisk tid: se bagside og kolofon til Hansen 2012 (mønt fra det 4. årh. med legenden ΔΑΜΟΚΡΑΤΙΑ). Også senklassiske/tidlig hellenistiske mønter fra Knidos (legende: ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ) og Telos (legende: ΔΑΜΟΚΡΑΤΙΑΣ) må være vidnesbyrd om kult for det guddommeliggjorte *Demokratia* (se Head, *HN*² 616 (Knidos) og 642 (Telos)).
73. Parker 1996: 229-30; Mikalson 2005: 5; cf. Sosin 2004 og Stafford 2007: 82. Kephisodotos’ berømte skulptur af Eirene med barnet Ploutos på armen var efter alt at dømme kultstatuen i den athenske kult for Eirene (Stafford 2007: 82); om skulpturen: Richter 1950: 257-58; Stewart 1990: 173-74; på dansk: Melander 1986: 86-90; Kiilerich 2000: 161.
74. Kulter for *Homonoia* fandtes i klassisk tid i fx Metapontion, Elis, Kos og Mytilene (se Hansen & Nielsen 2004 s.v.). Om *Homonoia*, se Thériault 1996. Cf. Mikalson 2005: 209 og Stafford 2007: 81-82.
75. Φόβος (*frygt*) synes at være blevet dyrket som (krigs)gud i Selinous på Sicilien allerede i første halvdel af det 5. årh.: *IG XIV* 268.2 (ca. 475-450).
76. Flower 2009: 214.
77. Flower 2009: 211-13.
78. Mikalson 2005: 207.
79. Roesch 1975.
80. ‘Heroer’ var mytologiske eller historiske dødelige, som efter deres død blev gjort til genstand for kult (se Parker 2011: 103-23).
81. Pedley 2006: 35.

hestesports- og sportskonkurrencer”⁸² og her har vi altså en kult til ære for et menneske, der ikke adskiller sig synderligt fra kendte kulter til ære for selv olympiske guder. Afdøde grundlæggere af kolonier (*apoikiai*) blev nærmest rutinemæssigt æret med en kult,⁸³ ligesom *nouveaux fondateurs* blev æret med kult.⁸⁴ Hvad de hellenistiske konger og senere de romerske kejsere angår, blev de ikke sjældent genstand for kult, mens de endnu levede: Antigonos Monophthalmos blev æret med kult i Skepsis før sin død,⁸⁵ Demetrios Poliorketes blev æret med kult i Sikyon, mens han endnu levede,⁸⁶ og

-
82. Diod. Sic. 16.90.1: Κατὰ δὲ τὴν Σικελίαν Τιμολέων ὁ Κορίνθιος ἅπαντα τοῖς Συρακοσίοις καὶ τοῖς Σικελιώταις κατωρθωκῶς ἐτελεύτησε, στρατηγήσας ἔτη ὀκτώ. οἱ δὲ Συρακόσιοι μεγάλως ἀποδεδεγμένοι τὸν ἄνδρα διὰ τε τὴν ἀρετὴν καὶ τὸ μέγεθος τῶν εὐεργεσιῶν μεγαλοπρεπῶς ἔθαψαν αὐτὸν καὶ κατὰ τὴν ἐκφορὰν ἀθροισθέντος τοῦ πλήθους τότε τὸ ψήφισμα ἀνηγόρευσε <ὁ Δημήτριος ὃς ἦν μεγαλοφρονότατος τῶν τότε κηρύκων ἐψήφισται> ὁ δᾶμος τῶν Συρακοσίων Τιμολέοντα Τιμαιοῦ υἱὸν τούδε θάπτειν μὲν ἀπὸ διακοσιῶν μῶν, τιμᾶσθαι δὲ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον ἀγώνεσσι μουσικοῖς καὶ ἵππικοῖς καὶ γυμνικοῖς, ὅτι τοὺς τυράννους καταλύσας καὶ τοὺς βαρβάρους καταπολεμήσας καὶ τὰς μεγίστας τῶν Ἑλληνίδων πόλεων ἀνοικίσας αἴτιος ἐγενήθη τᾶς ἐλευθερίας τοῖς Σικελιώταις (cf. Plut. *Tim.* 39.5; *ThesCRA* II: 142 (Schuller & Leschhorn)). Se også Herodot 1.168 (en kult i Abdera for Timesios af Klazomenai); 6.38.1 (en kult i Chersonesos for Miltiades af Athen); 7.117 (en kult i Akanthos for den persiske officer Artachaias); Xen. *Hell.* 7.3.12 (en kult i Sikyon for Euphron af Sikyon); fra Athen kendes først og fremmest kulter for Harmodios og Aristogeiton (Fornara 1970; Kearns 1989: 55; Mikalson 2005: 42) og kulter for de faldne fra Marathon (Kearns 1989: 55; Mikalson 2005: 42). Themistokles af Athen var med stor sandsynlighed genstand for kult i både Lampsakos og Magnesia (Malkin 1987: 223-28); Epimelides fra Boiotien havde formentlig en kult i Messene (Malkin 1987: 233); og Podares af Mantinea havde en kult i sin hjemby (ibid.). På Sicilien blev flere af de store tyranner i det 5. årh. f.Kr. genstand for kult (Malkin 1987: 237-39; *ThesCRA* II: 141-42, 146.76-79 (Schuller & Leschhorn)).
83. Sådanne 'oikist-kulter' kendes fra eller formodes i Aitna, Gela, Kamarina, Megara Hyblaia, Metapontion, Poseidonia, Korkyra, Amphipolis, Chersonesos, Sinope, og Kyrene (se i Hansen & Nielsen 2004) og flere andre steder. Se Leschhorn 1984; Malkin 1987: 189-240; Parker 2011: 110; *ThesCRA* II: 141 (Schuller & Leschhorn).
84. Fx Euphron (Xen. *Hell.* 7.3.12) og Aratos (Plut. *Arat.* 53.4-6), begge i Sikyon.
85. *OGIS* 6; *ThesCRA* II: 172 (Aneziri).
86. Malkin 1987: 233-34; cf. Flower 1988: 123; *ThesCRA* II: 173 (Aneziri).

selv i Athen forekom den slags.⁸⁷ Så mellem guder og mennesker er der altså faktisk en flydende overgang, selvom man ellers normalt siger, at grækerne mente, at der er en afgrundsdyb forskel på guder og mennesker.⁸⁸

Der var med andre ord et mylder af overnaturlige størrelser i den græske bystatskultur, og det der i særlig grad karakteriserer de *olympiske* guder frem for andre, er først og fremmest deres panhelleniske udbredelse, og det forhold, at selv vigtige lokale guddomme havde en tendens til langsomt at smelte sammen med den olympier, de lignede mest.⁸⁹ Den store gudinde Alea i Tegea, fx, som bystaten ærede med et tempel der var det næststørste på hele Peloponnes, smeltede langsomt sammen med Athene og endte sine dage som Athene Alea.⁹⁰ I Sparta, derimod, fandt denne sammensmeltning ikke sted, og her fortsatte Alea sin karriere som Alea: der er med andre ord kun tale om en tendens, ikke om en generel lovmæssighed. Et andet aspekt af de olympiske guders panhelleniske udbredelse er det forhold, at den mytologi, der var forbundet med dem, også fik en panhellenisk udbredelse,⁹¹ og hermed er vi nået frem til spørgsmålet om mytologien som kilde til den græske religion.

Mytologien som kilde til religionen

Det virker selvfølgelig som en helt indlysende tanke, at mytologien må være en gylden kilde til religionen: mange af myterne handler jo om guderne. Der er da sikkert også nogen religiøs indsigt at vinde ved at studere myterne,⁹² men en helt simpel affære er

87. Diod. Sic. 20.46.1-2; Plut. *Demetr.* 10.5, 12.1-2; Clem. Al. *Protrep.* 4.54.6; *ThesCRA* II: 182.287 (Aneziri); se Price 1999: 7-8, 158; Chaniotis 2003; Mikalson 2005: 203, 208; *ThesCRA* II: 172 (Aneziri). De ældste kendte kulter til ære for mennesker, mens de endnu levede, er kulten til ære for Lysander af Sparta, indstiftet på Samos kort efter Den peloponnesiske Krigs afslutning (Plut. *Lys.* 18; *IG* XII.6 334; Habicht 1970: 3-6; Flower 1988: 131-32; *ThesCRA* II: 164 (Buraselis)); og kulten i Syrakus til ære for Dion af Syrakus, indstiftet i 350'erne f.Kr. (Diod. Sic. 16.20.6; Habicht 1970: 8-10; Malkin 1987: 239; *ThesCRA* II: 142 (Schuller & Leschhorn); Dionysios I af Syrakus indstiftede muligvis en kult for sig selv, men evidensen er tynd: Sanders 1991). I det tidlige 4. årh. dekreterede Thasos muligvis en kult for kong Agesilaos af Sparta, men kongen skal have afslået den (Plut. *Apophth. Lac.* 210d; Flower 1988: 125, 127; *ThesCRA* II: 165 (Buraselis)). Det kan heller ikke helt udelukkes, at der blev indstiftet en kult i Athen til ære for Philip den Anden af Makedonien efter Slaget ved Chaironeia i 338 f.Kr. (Fredericksmeier 1979).

88. Bremmer 1999: 12; Jensen & Tvergaard 2011: 107.

89. Larson 2013: 137.

90. Om Alea, se Jost 2007: 270-71 og McInerney 2014: 55-60.

91. Parker 2011: 71.

92. Bremmer 1999: 9-13.

det nu ikke.⁹³ Problemerne skyldes nok en gang, i hvert fald i nogen grad, at vi står over for vanskelige definitionsproblemer, men også, at selve den religiøse praksis ikke har særlig meget med mytologien at gøre. *Mythologia* er let genkendeligt som et græsk ord, og på klassisk græsk betyder det sådan noget som 'det at fortælle en myte'. Siden renæssancen er ordet på de europæiske sprog blevet brugt i betydningen 'systematisk fremstilling af et fremmed folks myter' og bruges ofte om bøger af typen *Myter og sagn fra Grønland*, Knud Rasmussens berømte trebindsværk fra 1920'erne. I antikken blev der skrevet bøger, der minder lidt om sådanne moderne systematiske fremstillinger, men de handler selvfølgelig ikke om fremmede folkeslags myter men om græske myter og er mest systematiske i den forstand, at de er tænkt som håndbøger til hjælp ved studiet af den nedarvede kanoniske litteratur, hvor det jo vrimler med myter. En antik mytologi som Apollodors mytiske *Bibliothek*⁹⁴ er altså antikkens pendant til moderne værker som fx Leo Hjortsøs *Græske guder og helte* fra 1984 eller Chr. Gorm Tortzens *Antik mytologi* fra 2004 – nyttige håndbøger, man slår op i, når man vil vide mere. Men en litterær håndbog er nok ikke det allerbedste sted at lede i, når man er på jagt efter viden om antik græsk religion, selvom man helt sikkert ville finde *noget* af værdi. Så snarere end at kigge på mytologien er det nok de enkelte *myter*, vi bør kigge på: mange af de historier, vi kalder græske myter, handler jo, som allerede nævnt, om det, vi kalder græske guder, og det er næsten umuligt at befri sig for fornemmelsen af, at disse historier indeholder en særlig dyb erkendelse af ting, der har med guderne at gøre.

Mythos er naturligvis også et græsk ord: moderne religionssociologer har indlånt det og bruger ordet 'myte' i betydningen 'en fremmed kulturs fortælling om guderne og urtidens begivenheder'. Det betyder det selvfølgelig ikke på græsk, ikke i hele ordets historie, i hvert fald. For så vidt som vi kan rekonstruere ordets betydningsudvikling, betød det oprindeligt blot sådan noget som 'ord', 'tale', 'replik' eller 'fortælling'. Denne betydning har ordet hos Homer, der normalt betragtes som den ældste græske forfatter, og denne betydning har det stadig hos den ældste prosaforfatter, vi har et nogenlunde kendskab til, nemlig Hekataios af Milet, der på visse måder var en forgænger for Herodot. Tidligt i det 5. årh. f.Kr. skrev Hekataios et værk, der kom til at

93. Om mytologi: Hjortsø 1984; Dowden 1992; Gantz 1993; Buxton 1994; Tortzen 2004; Csapo 2005.

94. Apollodor er hovedpersonen i Tortzen 2004; en glimrende oversættelse med anmærkninger er Hard 1997; Loeb-udgaven ved J.G. Frazer er nærmest uundværlig ved studiet af Apollodor.

gå under titlen *Genealogiai*, altså *Slægtshistorier*. Værket første sætning er bevaret og lyder sådan her: “Således siger Hekataios af Milet: Jeg skriver det følgende, sådan som det synes mig at være sandt. For grækerne har mange fortællinger, der for mig at se er latterlige.”⁹⁵ Hekataios’ ærinde er at rationalisere alle disse latterlige fortællinger, og det er helt tydeligt, at de historier, han tænker på, er blandt dem, vi kalder græske myter: Hekataios behandler historien om Deukalions sønner, der udvandrede til Aitolien og opfandt vinstokken, historien om Danae, der fik barn med Zeus, og historien om Hades-hunden Kerberos, som Herakles hentede op fra dødsriget. Disse historier kalder han *logoi* og ikke *mythoi*, mens han om sin egen rationalistiske aktivitet bruger verbet *mytheomai*, der er afledt af *mythos*. Her betyder ordet *mythos* altså endnu ikke ‘myte’ i religionshistorisk forstand, men, hvad der sådan set er vigtigere, det er klart, at Hekataios og givetvis også hans samtid har udskilt en særlig gruppe af fortællinger fra alle andre fortællinger – der er altid tusindvis af fortællinger i omløb – og at denne gruppe af udskilte historier indeholder i hvert fald nogle af dem, som vi kalder for ‘myter’ i religionshistorisk forstand. Hos Herodot, hvis værk man normalt daterer til 440’erne f.Kr., møder vi for første gang ordet *mythos* i den specialbetydning, der er forfaderen til den moderne religionshistoriske brug af ordet,⁹⁶ idet Herodot de blot to gange han bruger ordet, bruger det i betydningen ‘en historie hvis indhold ikke kan verificeres’ eller ‘som er åbenlyst grundløs’, og det er næppe en tilfældighed, at den betydning af ordet første gang dukker op hos en historiker.⁹⁷

Herodot kalder historien om floden Okeanos, der skal omgive hele jorden, for en *mythos*, som han gætter på er opfundet af Homer eller en anden tidlig digter.⁹⁸ Om Herakles siger han følgende, helt i Hekataios’ ånd: “Grækerne siger mange ting, der ikke er tænkt ordentlig igennem. For eksempel har de en tåbelig historie om Herakles, der går ud på, at ægypterne, da han kom til Ægypten, bekransede ham og i et stort optog førte ham ud for at ofre ham til Zeus. Et stykke tid fandt han sig roligt i det, men da de begyndte at indvie ham ved alteret, satte han sig til modværge og dræbte dem alle

95. Hekataios (*FGrHist* 1) fr. 1: Ἐκαταῖος Μιλήσιος ᾧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν.

96. Zaidman & Pantel 1992: 143.

97. Kindt 2012: 21.

98. Herodot 2.23.1.

sammen.”⁹⁹ Denne historie kalder han en *mythos*, og det er den slags historier om guder og helte og begivenheder fra for vældig længe siden,¹⁰⁰ man siden Herodot har kaldt myter.¹⁰¹

Vi har et udmærket overblik over i hvert fald et udvalg af de fortællinger, grækerne kan have betragtet som myter i denne forstand, fordi vi har overleveret en systematisk mytologi, det allerede omtalte mytiske *Bibliothek* af den i øvrigt ukendte Apollodor. Men dette værk er som sagt en litterær håndbog og tager derfor kun højde for de myter, der spiller en rolle i den kanoniske litteratur. Vi har et vist kendskab til myter, der ikke optræder hos Apollodor. Blot et enkelt eksempel. Forskningen har rekonstrueret et mytekomplex, der synes at have spillet en central rolle i den såkaldte orphisme, en vist nok ret udbredt form for mysterier, der eksisterede ved siden af bystaternes offentlige kulturer.¹⁰² Den rekonstruerede myte, disse mysterier synes at have været baseret på, kan sammenfattes således:¹⁰³

Dionysos var barn af Zeus og Zeus' datter Persephone. Dionysos efterfulgte Zeus; Zeus placerede selv barnet på sin trone og erklærede ham den nye hersker over kosmos. Titanerne, der var misundelige over Dionysos' nye magt og muligvis ansporede af Hera, brugte forskellige legesager og et spejl til at lokke Dionysos væk fra hans vogtere, kureterne, og parterede ham. De kogte hans kød og åd det. Zeus dræbte i vrede titanerne, og af deres rester opstod menneskeheden. Fordi menneskeheden opstod af materiale der var overvejende titanisk af natur, er ethvert menneske født med en skamplet fra titanernes forbrydelse, men en rest af Dionysos mildner blandingen. Ethvert menneske må udsone titanernes forbrydelse ved at udføre ritualer til ære for Dionysos og Persephone, som stadig lider den "gamle sorg" over tabet af sit barn; derved kan mennesker vinde en bedre tilværelse efter døden. Dionysos blev genoplivet eller genfødt på en eller anden vis.

I præcis denne form er myten ikke overleveret, og overstående er som sagt en rekonstruktion. Men vi skimter alligevel en højst fremmedartet myte, der åbenbart har været en aitiologisk myte i en mysteriebevægelse. Den slags finder vi ikke hos Apollodor, og

99. Herodot 2.45.1 (overs. Hastrup).

100. For tidsfaktoren, se Dem. 60.9.

101. Se fx Dem. 60.9.

102. Se Sørensen 2011a.

103. Sørensen 2011a: 36; de kursiverede passager angiver moderne rekonstruktion. Se også Sørensen 2011b.

vi må regne med, at der ved siden af de myter vi kender fra Apollodor og litteraturen, har eksistret en frodig my(s)tisk tradition, der stort set er gået tabt. En del af problemet ved mytologien som kilde til religionen er altså den meget skæve overlevering.

Men hos Apollodor har vi altså en fremstilling af en række myter, som man med nogen ret kunne forvente ville være en god kilde til *ta peri tous theous*, det der har med guderne at gøre. Det er imidlertid nærmest komplet umuligt at sige, hvad der er særligt karakteristisk for disse fortællinger, og der synes *ikke* at være noget, der er fælles for dem alle.¹⁰⁴ I en berømt bog om “the nature of Greek myths” måtte den store engelske Homer-forsker G.S. Kirk konkludere, at den eneste rimelige definition af en græsk myte er, at sådan en myte er *a traditional tale*.¹⁰⁵ De kan i og for sig handle om alt muligt, og langt fra alle myter, faktisk en klar minoritet blandt dem, er fortællinger om guderne. De fleste handler om halvguder, altså heroer, eller ligefrem om mennesker.¹⁰⁶ Ikke sjældent handler de om, hvordan den og den aristokratiske slægt nedstammer fra store helte:¹⁰⁷ de spartanske konger nedstammede fra Herakles,¹⁰⁸ mens Peisistratiderne og Alkmaioniderne i Athen hævdede at nedstamme fra kongerne i Pylos på Peloponnes.¹⁰⁹ Her bruges myterne til formål, vi uden tøven ville kalde propagandistiske og politiske. Men nogle handler altså om guderne, og *her* har vi altså en gruppe fortællinger om guderne, som grækerne formentlig selv anså for at have en særlig status. Men vi må ikke glemme, at myterne netop er *fortællinger*, for det betyder jo, at der er en fortæller og en meddelelsesituation i spil, hver gang en myte fortælles, og som regel – det fremgår ret tydeligt af kildematerialet – fortælles en myte med en ganske bestemt hensigt,¹¹⁰ som jeg allerede har antydnet glimrende kan være politisk snarere end religiøs,¹¹¹ hvis man ellers finder denne distinktion nyttig. Desuden er det sådan, at selvom de fleste myter har en *nogenlunde* stabil kerne, foreligger der ikke autoriserede

104. Parker 2011: 23.

105. Kirk 1974. Cf. Bremmer 1987.

106. Parker 2011: 27.

107. Se *OCD*³ s.v. genealogy; Herman 1987: 162; West 1985: 9; og Mitchell 2013: 58. Cf. Kyrieleis 1993: 153.

108. Hdt. 7.204 og 8.131.

109. Hdt. 5.65.3; Paus. 2.18.8-9. Se Nielsen 2013: 36.

110. Se fx Bremmer 1999: 58 og Loraux 2006: 194.

111. Se også Hall 2007.

versioner af myterne, som en fortæller ikke kan eller må afvige fra:¹¹² der omformes, forkortes, forlænges, trækkes fra og lægges til, som det nu passer i fortællerens kram.¹¹³ Den store variation fra den ene fortælling af en myte til den anden er faktisk noget af det mest karakteristiske ved den græske mytologi.¹¹⁴ Blot et par eksempler. I *Iliaden* falder der en enkelt sidebemærkning om kong Ødipus, ham vi siden møder i Sophokles' berømte tragedie. Af *Iliadens* bemærkning fremgår det, at Ødipus ikke blinde sig selv og forlod Theben, men tværtimod led en heroisk død i kamp for byen og fik en prægtig begravelse med tilhørende kamplege, fuldstændig ligesom Patroklos i *Iliadens* 23. sang.¹¹⁵ Myter ændrer sig altså ved konstant at blive genfortalt.¹¹⁶ Fx er det højst sandsynligt *Iliadens* digter, der har skabt Meleagros' vrede,¹¹⁷ højst sandsynligt *Odysseens* digter, der har opfundet Aphrodites ægteskab med Hephaistos og hendes affære med Ares,¹¹⁸ mens det er Euripides' innovation at lade Medea slå sine egne børn ihjel for at hævne sig på Jason,¹¹⁹ så selv det der forekommer en nutidig læser at være det mest bemærkesværdige og interessante i disse traditionelle fortællinger, behøver faktisk ikke være særlig hævdevundet.

Myter er altså levende, så at sige. Den form vi kender de levende myter i, altså til forskel fra når vi slår op i systematiske mytologier og leksika for at blive klogere, den form er først og fremmest litteraturen, der gør flittig brug af myterne. Myter er det centrale stof i den episke digtning og i tragedien, og myter er vigtige bestanddele af korlyrikken. Det er ganske klart, at en digter kan fortælle en myte for at sige noget væsentligt om guderne, sådan som det fremgår ikke bare af adskillige klassiske digterværker selv, men også af bemærkninger om poesi hos samtidige. Særlig klart fremgår det af en bemærkning hos den rationalistiske mytograf Palaiphatos, der levede i det 4.

112. Bremmer 1999: 57; Gould 2001: 211.

113. Zaidman & Pantel 1992: 17; Price 1999: 14-15; Ipsen 2004: 16, 44; Mikalson 2005: 55.

114. Parker 2011: 29-31.

115. Hom. *Il.* 23.679-78: ὅς ποτε Θήβασδ' ἦλθε δεδουπότος Οἰδιπόδαο | ἐς τάφον. Cf. Richardson 1993: 243.

116. Sørensen 2011a: 53: "Så længe den mytiske tradition er levende og plastisk, og ikke endeligt stivnet i skrift, er der ikke tale om én, statisk og entydigt formuleret myte, men om en række mytiske elementer, hvis form og funktion er genstand for konstant forhandling, omarbejdning og omfortolkning."

117. Bremmer 1999: 59.

118. Braswell 1982; Larsen 2015: 124-25.

119. Page 1952: xxi-xxv.

årh. f.Kr. og sandsynligvis stod Aristoteles nær.¹²⁰ Han skrev et værk, hvori han, som Hekataios tidligere havde gjort, forsøgte at bortrationalisere alle de åbenlyse urimeligheder, en dannet klassisk græker måtte se i myterne, og undertiden lader han en interessant bemærkning falde. Om myten om Aktaion, der ved et tilfælde så Artemis nøgen og måtte bøde for det med sit liv, siger han fx dette: "Nogle fortæller, at Artemis forvandlede Aktaion til en hjort, og at hundene dræbte hjorten. For mig at se har Artemis magt til at gøre, hvad hun vil. Men det er ikke sandt, at der blev en hjort af en mand eller en mand af en hjort. Disse myter har digterne flettet sammen, for at tilhørerne ikke skal krænke det guddommelige." Palaiphatos mente tydeligvis, at digterne ofte ville sige noget vigtigt om guderne, når de fortalte myter, og i Aktaions tilfælde er 'budskabet' nok det, at gudernes og menneskenes verdner er skarpt adskilte, og at menneske ikke slipper godt fra at krydse grænsen mellem de to verdner, ikke en gang ved en tilfældighed.¹²¹ Myterne fortalte altså undertiden noget om gudernes natur. Men endnu vigtigere er det nok, som påpeget af Robert Parker, at uden myterne ville guderne ingen individualitet have: "without myth, the rituals would be addressed to powers without histories or attributes and even at the extreme without names."¹²² Gudernes individualitet er vigtig, fordi kulter altid var til ære for en bestemt gud¹²³ eller hero. Her må man nok gå ud fra, at størsteparten af de mytegenfortællinger, der var med til at give de enkelte guder deres individuelle profiler, er gået tabt, fordi de aldrig blev skrevet ned. Her er altså et andet stort problem ved mytologien som kilde til bystaternes religion.

Det er ikke en nødvendighed, at mytefortællinger siger noget dybt om guderne: de kan ligesåvel sige noget om mennesker.¹²⁴ Men der er naturligvis en mere overordnet forstand, i hvilken korlyrik, episk poesi og tragedier siger noget om guderne, for det er jo et bemærkelsesværdigt og vigtigt faktum, at den slags poesi stort set altid blev opført ved eller ligefrem komponeret med henblik på opførelse ved de store kultfester til gudernes ære:¹²⁵ der var opførelser af episk poesi ved mange af de store religiøse festi-

120. Om Palaiphatos, se Stern 1996 og Nielsen 2006.

121. Cf. Bremmer 1999: 12.

122. Parker 2011: 24; cf. Bremmer 1999: 13.

123. Parker 2011: 66.

124. Parker 2011: 27.

125. Cf. *ThesCRA* VII: 128-29 (Bierl).

valer rundt om i den græske verden, fx ved Panathenæerfesten til ære for Athene Polias i Athen og ved festen til ære for Asklepios i Epidauros.¹²⁶ Korlyriske hymner kendes som en del af kultfestlighederne mange steder fx på Delos, i Delphi og i Athen.¹²⁷ Tragedien var oprindeligt en athensk specialitet og blev opført ved de store fester til ære for Dionysos, hvor man hvert år opførte nyskrevne tragedier, som egentlig ikke var beregnet på mere end en enkelt opførelse. Sophokles' *Kong Ødipus* og Euripides' *Medea* startede altså deres liv som lejlighedsprosi til Dionysos' ære. I løbet af det 4. årh. og hellenistisk tid blev tragedieopførelser almindelige over hele den græske verden, og man opførte de kanoniske attiske klassikere, herunder særligt Euripides, der fik status som fællesgræsk kulturarv,¹²⁸ og alle vegne inkorporerede man teateret i eksisterende kultfester.¹²⁹ Der synes ikke at være nogen egentlig korrelation mellem den gud, til hvis ære en fest blev afholdt, og de poetiske værker, man valgte at opføre ved festen:¹³⁰ de homeriske digte har nærmest intet at sige om Asklepios, men blev alligevel opført til hans ære, og der er blandt de tragedier, vi kender, kun én, der synes at ville sige noget særligt dybt om Dionysos, nemlig Euripides' dystre *Bacchantinderne*.¹³¹ Denne observation giver anledning til en vigtig hypotese, nemlig den, at en grundantagelse bag opførelserne af prosa ved de store kultfestligheder var den, at guderne simpelthen holder af god prosa. Guderne synes altså at holde af de samme ting som mennesker,¹³² og det er vel i det hele taget en af grundtankerne bag de herlige kultfester med sang, dans og masser af kød fra de store ofringer.¹³³

126. Jebb 1905: 77.

127. Parker 2011: 25.

128. Xanthakis-Karamanos 1980: 5.

129. Se fx *IG* V.2 118 (fra hellenistisk tid), der omtaler tragedieopførelser ved disse festivaler: *Soteria* i Delphi, *Heraia* i Argos, og *Naia* i Dodone.

130. Scullion 2007: 202.

131. Parker 2011: x, 21.

132. Harris 1964: 35; Murray 2014: 312: "Greeks believed that the gods enjoyed the same kinds of pleasures, such as wine, dancing, song, and even beauty contests, as their terrestrial counterparts. Performances of great aesthetic virtuosity were considered suitable gifts for the immortals." Cf. Mikalson 2005: 18: "Greek deities, like Greek people, appreciated fine art." Cf. Hom. *Hymn. in Apoll.* 149-50.

133. Ekroth 2008b: 284.

Et andet vigtig medium, vi møder de levende myter i, er naturligvis billedkunsten, først og fremmest den arkitektoniske skulptur: gavlskulpturer, metoper og friser.¹³⁴ Her er det nærmest en ufravigelig regel, at motiverne tages fra mytologien.¹³⁵ Det er ikke altid, vi kan gennemskue, om der er en særlig grund til valget af motiver, og det kan ikke udelukkes, at rent dekorative hensyn undertiden har spillet en vigtig rolle. Men i andre tilfælde kan vi nærme os en ret sikker fortolkning, også under den forudsætning, at der siges noget dybt om guderne. Et af de almindeligste motiver i den arkitektoniske skulptur er Gigantomachien, altså den voldsomme kamp, de olympiske guder måtte udkæmpe med giganterne for definitivt at sikre deres herredømme, og som de ikke kunne vinde uden en dødeligs hjælp;¹³⁶ hjælpen kom fra Herakles, som i den sammenhæng altså ikke tæller som en gud. Mindst 22 bygninger fra arkaisk og klassisk tid er udsmykket med skulptur der afbilder denne myte.¹³⁷

Arkaisk tid

1. Korkyra (Corfu): Artemistempelet; begge gavlfelter, ca. 580 f.Kr.
2. Foce del Sele (Magna Graecia): skatkammer, metoper, ca. 560 f.Kr.
3. Delphi: Siphnos' skatkammer, nordfrise, ca. 525 f.Kr.
4. Delphi: Apollontempelet, vestgavl, ca. 510 f.Kr.
5. Delphi: Anonymt skatkammer, frise, sent 6. årh. f.Kr.
6. Delphi: Athens skatkammer, gavlfelt?, efter 490 f.Kr.
7. Olympia: Megaras skatkammer, ca. 510 f.Kr.
8. Athens akropolis: gamle Athenetempel, gavlfelt, ca. 525-510 f.Kr.
9. Athens akropolis: ukendt bygning, gavlfelt?, sent 6. årh. f.Kr.
10. Selinous (Sicilien): tempel F, metoper, 500-475 f.Kr.
11. Ephesos: Artemistempelet, brystværn, ca. 500 f.Kr.
12. Selinous (Sicilien): tempel G, gavlfelt, 500-475 f.Kr.

134. Se Knell 1990; Ridgway 1999; Jenkins 2006.

135. Dowden 1992: 14. Se også Knell 1990.

136. Hjortsø 1984:29; Gantz 1993: 449; Tortzen 2004: 108 (denne detalje kan spores tilbage til i hvert fald det 6. årh. f.Kr.: Gantz 1993: 453).

137. Oversigten er baseret på Ridgway 1999.

Klassisk tid

13. Selinous (Sicilien): metope, 460-450 f.Kr.
14. Akragas (Sicilien): gavlfelt, efter 480 f.Kr.
15. Sounion (Attika): Poseidontemplet, frise, ca. 430 f.Kr. (usikker)
16. Athens akropolis: Parthenon, østmetoper, 447-438 f.Kr.
17. Athens agora: Hephaistostemplet, østfrise?, ca. 430-420 f.Kr.
18. Athens akropolis: Athene Nikes tempel, østgavl, ca. 425 f.Kr.
19. Argos: Heratemplet, østmetoper eller gavlfelt, ca. 400 f.Kr.
20. Kalapodi (Phokis): tempel for Artemis eller Apollon, metope, ca. 400 f.Kr.
21. Makistos (Triphylien): Athenetempelt, ca. 390 f.Kr.
22. Priene: Athenetempelt, ca. 340 f.Kr.

Her har vi tydeligvis en myte, der forklarer, hvordan magten i verden fik den placering, den har, og det er selvfølgelig bemærkelsesværdigt, at en dødelig spiller en central rolle for denne forklaring. Motivet er altså i slægt med det, religionshistorikerne kalder kosmologiske myter.¹³⁸ Guderne repræsenterer her civilisationen, mens giganterne repræsenterer chaos, siger den sædvanlige og ikke urimelige fortolkning,¹³⁹ og på den måde forstår man godt, at myten var afbildet både på Parthenon og på det store sen-arkaiske tempel for Apollon i verdens navle, Delphi. Efter Perserkrigene synes Gigantomachien, sammen med Kentauromachien,¹⁴⁰ altså menneskets kamp mod og sejr over disse mærkelige uciviliserede halvmennesker, der drikker for meget vin og gramser på kvinderne, at blive en metafor for kampen mod de ugræske persere,¹⁴¹ men det er værd

138. Hammer & Sørensen 2010: 30.

139. Tortzen 2004: 287; Mikalson 2005: 21; Pedley 2006: 18, 125; cf. Woodford 2011: 163.

140. Følgende bygninger er udsmykket med skulptur der afbilder Kentauromachien (oversigt baseret på Ridgway 1999): *arkaisk tid*: Apollontemplet i Thermon (malet metope: arkadisk kentaumachi); det tidlige Heratemplet i Foce del Sele, Poseidonia (metoper: arkadisk kentaumachi; Nessos-episoden; en utydet metope); Athenetempelt i Assos (jonisk frise: arkadisk kentaumachi); Athens skatkammer i Delphi (metope: Herakles og kentaur); Artemistemplet i Ephesos (brystværn); *klassisk tid*: Zeustemplet i Olympia (vestgavlen: thessalisk kentaumachi); Parthenon (sydmetoper: thessalisk kentaumachi); Hephaisteion i Athen (vestfrise: thessalisk kentaumachi); Poseidontemplet ved Sounion (østfrise); Artemistemplet i Ephesos (pedestaler); Athenetempelt i Ilion (usikker, muligvis en Gigantomachi); Apollontemplet i Bassai (cellafrise: thessalisk kentaumachi); Athena Pronaia-tempelt i Delphi (metoper); Maussolleion i Halikarnassos (friser); Himera, tempel B (metope).

141. Neils 2007b: 298, 301. Cf. Camp 2001: 78 (om Parthenon).

at notere sig, at Gigantomachien er yndet og populært længe *før* Perserkrigene, hvilket givetvis skyldes, at en kosmologisk myte er oplagt at udsmykke et tempel med. Undertiden fortæller myterne os altså noget om guderne, men oftest er de så generelle og overordnede ting, som at grænsen mellem den menneskelige og den guddommelige sfære ikke kan overskrides, og at den verden mennesket lever i, er skabt af gudernes sejr over chaos og uvæsen – i samarbejde en dødelig. Mytologien er altså ikke i en kategori for sig selv som kilde til den græske bystats religion, og i det store og hele må vi bruge de samme metoder til at fortolke den, som vi i øvrigt tager i anvendelse over for litteratur og billedkunst.

Templer udsmykket med skulpturer, der tog deres motiv fra mytologien, stod i helligdomme, og det var i helligdommene, de store kultfester til gudernes ære fandt sted, altid i et bestemt ved kultkalenderen fastsat tidsrum på fx tre, fem eller flere dage, typisk hvert, hvert andet eller hvert fjerde år.¹⁴² Lad os slutte af med at kaste et par blikke på disse helt centrale religiøse begivenheder. Vi må regne med, at samtlige bystater afholdt flere af den slags fester hvert eneste år, og nogle bystater, som fx Athen,¹⁴³ Aigina og Syrakus, afholdt virkelig mange festivaler; en indskrift fra det senere 4. årh. viser, at bystaten Thasos afholdt mindst 20 festivaler om året!¹⁴⁴ Kvantitativt står vi altså over for et af de mest centrale elementer i de græske bystaters religion: der må være blevet fejret mange tusinde af den slags kultfester hvert eneste år,¹⁴⁵ og vi må gå ud fra, at de har haft hver deres profil. Når vi dertil lægger, at vores kildemateriale til disse fester er så fragmentarisk, at ikke en eneste kultfest, ikke engang den i Olympia eller de store i Athen, lader sig beskrive til bunds,¹⁴⁶ så siger det sig selv, at vi kun kan skildre disse fester i meget grove træk. Men der er dog visse ting, der synes at gå igen i stort set alle fester, nemlig de to ting *Alexanderretorikken* fremhævede, altså: en procession og en eller flere ofringer samt, og det er en meget væsentlig tilføjelse: en eller anden form for konkurrence (*agon*) iscenesat på spektakulær vis.¹⁴⁷ Undertiden

142. Martin 1996: 127; Price 1999: 28; Parker 2011: 196.

143. I Athen optog de mange festivaler 120-130 dage om året (Pedley 2006: 28; Parker 2005: 456-84 giver en oversigt over de festivaler, der kendes fra Athen); i Taras oversteg antallet af festival dage antallet af almindelige arbejdsdage, ifølge Strabon 6.3.4 (cf. *ThesCRA* VII: 18 (Chaniotis)).

144. *SEG* 17 415; cf. *ThesCRA* VII: 18 (Chaniotis); *ThesCRA* VII: 126 (Bierl).

145. Cf. Scullion 2007: 190.

146. Parker 2011: 171-73.

147. Zaidman & Pantel 1992: 104; Pedley 2006: 79. Cf. *ThesCRA* I: 2 (True *et al.*).

bruges de tre termer sammen som en slags funktionel synonym for *heorte*: *πομπή και θυσία και άγών*.¹⁴⁸

Centrale elementer i religiøse festivaler

1. Procession (*πομπή*)
2. Oftring (*θυσία*)
3. Konkurrence (*άγών*)

Ad (1) Processioner

Så vidt vi kan se i kildematerialet, blev stort set hvert eneste kultfest indledt med en procession.¹⁴⁹ Undertiden var disse processioner temmelig lange, og der er flere eksempler på processioner af virkelig bemærkelsesværdig længde, fx en på 20 km mellem Athen og Eleusis, der indledte fejringen af De Eleusinske Mysterier,¹⁵⁰ eller en på hele 60 km mellem byen Elis og Zeus' helligdom i Olympia, som indledte fejringen af *ta Olympia*, kultfesten til ære for Zeus Olympios.¹⁵¹ Andre processioner er kortere og går fx blot fra en port i bymuren til den helligdom, hvor festens egentlige kulthandling, ofringen, skal finde sted. Det gælder fx Athens vigtigste procession, Panathenæeroptøget, der bevæger sig fra Kerameikos lige uden for bymuren ind gennem den hellige port og følger Panathenæervejen gennem agora, byens centrum, op til Propylæerne og ind på Akropolis, hvor en ny *peplos* overrækkes til den ældgamle træstatue af Athene Polias, og slagtofferet finder sted på hendes alter øst for templet.¹⁵²

Processioner var festlige og fornøjelige begivenheder. Man gik med en krans på hovedet for at markere, at der var tale om en særlig begivenhed,¹⁵³ og man gik i sit fineste skrud:¹⁵⁴ man skulle jo vise sig frem for guddommen selv og, ikke mindst, for sine medborgeres kritiske blikke. For så vidt som man kan tale om, at processioner har

148. Cf. *ThesCRA* VII: 7 (Chaniotis).

149. Burkert 1985: 99: "Hardly a festival is without its *pompe*."

150. Zaidman & Pantel 1992: 138; Price 1999: 53-54; Mikalson 2005: 82; Nielsen 2007: 46.

151. Lee 2001: 28-29; Miller 2004: 118; Nielsen 2007: 47. Processionen fra Samos by til Heras berømte helligdom (*ThesCRA* I: 9 (True *et al.*)) må have været mindst 6 km lang (Kyrieleis 1993: 125), mens der er ca. 8 km mellem Argos by og det argiviske Heraion, hvortil man gik i procession fra Argos (*ThesCRA* I: 9 (True *et al.*)).

152. Om Panathenæerprocessionen: Maurizio 1998.

153. Se Blech 1982.

154. Maurizio 1998: 312; Parker 2011: 172-73; cf. *ThesCRA* VII: 80 (Krauskopf).

et egentligt *formål*, ud over det at være herlige begivenheder¹⁵⁵ og til fornøjelse for guden,¹⁵⁶ er det at bringe festdeltagere, offerdyr og kultrekvisitter ind i helligdommen.¹⁵⁷ Græske helligdomme er næsten altid skarpt adskilt fra de områder der ikke er hellige, meget ofte ved hjælp af en mur og et monumentalt indgangsparti.¹⁵⁸ De berømte Propylæer på Athens akropolis er simpelthen dette indgangsparti, der dramatisk markerer overgangen mellem den almindelige dagligdags verden og den guddommelige sfære: når man er trådt ind gennem Propylæerne, er man i helligdommen, Athenes ejendom,¹⁵⁹ og her gælder særlige regler – om rituel renhed og undertiden om rituelle dress codes.¹⁶⁰

Men visse processionser er desuden forbundet med helligdommens mytiske (for)historie og er på sin vis en reaktualisering,¹⁶¹ eller ‘reenactment’, som det hedder på engelsk, af en central mytisk (eller historisk) begivenhed, meget ofte gudens oprindelige ankomst til sit hellige område, mytisk stof som ofte også blev fremstillet i de hymner, der blev afsunget under processionen og efter ankomsten til helligdommen.¹⁶² Under Anthesteriefesten i Athen var en af de ting, processionen havde med sig, et skib på hjul, der skulle reaktualisere Dionysos’ oprindelig ankomst til Athen over havet.¹⁶³ Ved De Store Dionysier gik en af processionserne fra et tempel på vejen til den lille by

155. Burkert 1985: 99. At der blev lagt megen vægt på processionsers kvaliteter som skue fremgår fx af en lov fra Eretria på Euboia fra ca. 340 f.Kr.: det fastsættes, at samtlige deltagere i den musikalske *agon* ved den store festival til ære for Artemis skal gå med i processionen, for at den kan blive “så smuk som muligt” (*IG XII.9 189.38-40: συμπομπευόντων δὲ καὶ οἱ τῆς μουσικῆς ἀγωνισταὶ πάντες, ὅπως ἂν ὡς καλλίσστη ἡ πομπὴ καὶ ἡ θυσίη γένηται*).

156. Cf. *ThesCRA* VII: 39 (Chaniotis): “Processions were supposed to present a pleasing spectacle to the divinity.” Cf. Xen. *Hipparch.* 3.2.

157. Zaidman & Pantel 1992: 35; Price 1999: 33; Furley 2007: 120. Cf. *ThesCRA* I: 1 (True *et al.*): “The procession was a public ceremony integral to Greek cult practices. The Greek word for it, ἡ πομπή, ‘a sending’, from πέμπειν, ‘to send’, contains within it the idea that something tangible is transported from one place to another. In Greek ritual the procession was specifically concerned with sending an offering to a god. Thus, cult objects and animals were escorted to arrive at a sacred destination where they would be sent to the divinity.”

158. Pedley 2006: 7, 57-60. Cf. *ThesCRA* VII: 65-66 (Mylonopoulos) for den arkaiske helligdom for Poseidon på Kalauraia (det moderne Poros); Polinskaya 2013: 180 (Aphaias helligdom på Aigina).

159. Sinn 2000: 158.

160. Bendlin 2007: 181. Cf. Hippokr. *Morb. sacr.* 4.53-58.

161. Se Sørensen 2006: 83-90; Sørensen 2013: 96-139.

162. Furley 2007: 126. Cf. Sørensen 2006: 83-90; Sørensen 2013: 96-139. Cf. *ThesCRA* VII: 30 (Chaniotis); Plut. *Alc.* 34.4-5; Paus. 2.7.5-6.

163. Parker 2011: 180; cf. *ThesCRA* VII: 107-8 (Krauskopf).

Eleutherai på grænsen mellem Attika og Boiotien til Dionysos' helligdom på akropolis-klippens sydøstskråning.¹⁶⁴ Med i processionen, der foregik om aftenen i faklers skær, bar man kultstatuen af Dionysos Eleuthereus, som var den særudgave af Dionysos, til hvis ære festen blev afholdt. Denne Dionysos var i historisk tid 'ankommet' til Athen fra Eleutherai, da Athen annekterede byen, der oprindeligt var en del af Boiotien, i det senere 6. årh. f.Kr. Statuen blev placeret i teateret festen ud, og her stod guden altså og nød al den til lejligheden skrevne poesi, der blev opført til hans ære.¹⁶⁵ Disse to processionser til Dionysos' ære står altså i direkte forbindelse med gudens oprindelige ankomst til Athen, og der er nok tale om mere, end at denne ankomst blot reaktualiseres: under kultfester er normaltiden sat ud af kraft, som den ledende engelske religionshistoriker Robert Parker siger.¹⁶⁶ Det mytiske stof, processionens udformning henviser til, er under sådanne omstændigheder ikke noget, der hører fortiden til: det foregår *nu*, det foregår *her*, eller, som Parker siger: "it is not a reenactment but something actually *happening* in the present."¹⁶⁷ Det vil med andre ord sige, at processionser ikke bare bringer festdeltagerne selv frem til helligdommen, men også guden selv, eller sagt på en anden måde: at guden selv deltager i festen,¹⁶⁸ hvilket jo er herligt og betryggende og nærmest en garanti for en vellykket kulthandling.

Til sidst en lidt mere sociologisk bemærkning om processionser. Det er ikke kun de voksne mandlige fuldborgere der går i optog;¹⁶⁹ i kultfesterne deltager også kvinder, børn og fremmede, og som religiøs institution er bystaten altså langt mere inklusiv end den er som stat, hvor den som tidligere nævnt er en lukket klub for voksne mænd. I religionen spiller *kvinder* en væsentlig rolle,¹⁷⁰ og ud over at deltage i festerne som privatpersoner beklæder de også vigtige embeder som fx præstinder for Athene;¹⁷¹ under Thesmophorierne,¹⁷² en fest til ære for Demeter hvori *kun* gifte kvinder deltog,

164. Pickard-Cambridge 1968: 60; Rehm 1992: 15.

165. Pickard-Cambridge 1968: 60; Parker 2011: 180-81.

166. Parker 2011: 200. Cf. *ThesCRA* II: 479 (Lochin); *ThesCRA* VII: 17 (Chaniotis).

167. Parker 2011: 200.

168. Cole 2007: 331. Cf. *ThesCRA* VII: 19 (Chaniotis).

169. Rehm 1992: 16; Pedley 2006: 78; Maurizio 1998: 303-4; Parker 2011: 201.

170. Osborne 2000; *ThesCRA* I: 318 (Boardman *et al.*); *ThesCRA* VII: 126 (Bierl); Dillon 2002 er en omfattende monografi om kvinders rolle i græsk religion.

171. Burkert 1995: 203; Martin 1996: 52, 61, 68; Dillon 2002: 73-106; Hedrick 2007: 291; Hansen 2008: 9; Hansen 2011: 10. Cf. Hom. *Il.* 6.300; Ar. *Lys.* 642-47.

172. Om Thesmophorierne, se Dahl 1976 og Dillon 2002: 110-20.

camperede de athenske kvinder ligefrem på Pnyx, hvor også folkeforsamlingens mødeplads lå.¹⁷³ I processioner er det altså ideelt set (repræsentanter for) hele samfundet der går i optog med og til guden,¹⁷⁴ selvom der givetvis har været alle mulige sociale distinktioner i spil.

Ad (2) Ofringer

Ofringen, og frem for alt slagtofferet, var den fuldstændig centrale handling i græsk kult.¹⁷⁵ Den store fest til ære for Hera i Argos hed ligefrem *Hekatomboia* efter den store ofring, den var rammen om.¹⁷⁶ En ofring var en æresbevisning til guderne, og guderne *forlangte* at blive æret. Det var et krav, mennesket ikke kunne gøre andet ved end at opfylde det. Ofringer kunne ikke udelades, uden at det ville få katastrofale følger. Tænk bare på myten om det kalydoniske vildsvin, det frygtelige uhyre som Artemis sendte mod befolkningen i Kalydon, og som der måtte en panhellenisk ekspedition af alskens helte til for at nedkæmpe. Hvorfor sendte Artemis svinet mod Kalydon? Fordi kong Oineus havde forsømt at ofre til hende. Hvorfor var den skønne Helena så troløs en hustru? Fordi hendes far Tyndareos havde forsømt at ofre til Aphrodite.¹⁷⁷

Så ofringer er altså en forudsætning for et godt forhold til guderne, som igen er forudsætningen for, at mennesket kan leve i god ro og orden. Man ofrer selvfølgelig også af ren og skær taknemmelighed (*do ut dedisti*) og fromhed,¹⁷⁸ og den slags ofringer er med til at opbygge en slags reservekapital, kan vi nok godt sige, så man også kan forvente gudernes gunst i hårde tider.¹⁷⁹ Ofringer er altså kommunikation mellem mennesker og guder,¹⁸⁰ en handling som ikke bliver mindre 'religiøs' af, at mennesket

173. Ar. *Thesmoph.* 295-570; Isaios 8.18-21. Cf. *ThesCRA* VII: 161 (Chaniotis). Også i Theben i Boiotien blev folkeforsamlingspladsen på Kadmeia brugt til Thesmophorierne: Xen. *Hell.* 5.2.29 (cf. *ThesCRA* VII: 163 (Chaniotis)).

174. Pedley 2006: 204.

175. Zaidman & Pantel 1992: 27; Martin 1996: 52; Pedley 2006: 1, 80; Bremmer 1999: 40; Bremmer 2007: 132. *ThesCRA* I: 61 (Hermay *et al.*): "Le sacrifice est l'événement fondamental pour obtenir la faveur des dieux."

176. Schol. Pind. *Ol.* 7.152c (Drachmann).

177. Bremmer 1999: 59; Bremmer 2007: 140; cf. Buxton 1994: 150.

178. Bremmer 2007: 139; Jim 2012: 335-36; cf. *ThesCRA* VII: 19 (Chaniotis).

179. Price 1999: 37; Bremmer 2007: 140; cf. *ThesCRA* VII: 19 (Chaniotis).

180. Zaidman & Pantel 1992: 29.

har en klar forventning om, at offeret vil blive belønnet med gunst:¹⁸¹ man giver for selv at få (*do ut des*),¹⁸² og slagtofferet er altså den centrale gave, guderne modtager. De modtager også andre gaver, hymner, templer og statuer og spektakulære konkurrencer,¹⁸³ men slagtofferet er den mest centrale gave. De almindeligste offerdyr er geder og får;¹⁸⁴ svinet hører til i bestemte guders kult, fx Demeters,¹⁸⁵ og oxen er i al almindelighed for værdifuld til at blive ofret.¹⁸⁶ Ved de vigtigste kultfester ofrer man dog okser, ofte, men naturligvis langt fra altid, i et *forbløffende* antal. I det 5. årh. var Athens allierede og kolonier forpligtede til at sende en okse til Athen ved fejringen af De Store Panathenæere,¹⁸⁷ og da der var omtrent 300 medlemmer af Det Deliske Søforbund, kan det have været et kødgilde uden lige, hvis de alle sammen blev ofret, hvilket på ingen måde er usandsynligt:¹⁸⁸ vi ved fx, at i året 333 f.Kr. ofrede athenerne *mindst* 261 okser til Zeus Soter,¹⁸⁹ og at man i 332 f.Kr. ofrede 240 okser ved Dionysosfesten.¹⁹⁰ Selv i 410 f.Kr., hen mod slutningen af den udmarvende Peloponnesiske Krig, ofredes 100 okser ved Panathenæerne.¹⁹¹ En anden massiv ofring i Athen ærede Artemis Agrotera, til hvem der hvert år blev ofret 500 geder.¹⁹² I året 369 f.Kr. planlagde Thessaliens leder, Jason af Pherai, ganske vist som en magtdemonstration, at ofre “ikke mindre end 1000

181. Martin 1996: 125; Furley 2007: 124-25; Jim 2012: 335; cf. Pedley 2006: 78.

182. van Straten 2000: 223.

183. Hymner: Price 1999: 37; Furley 2007: 119. For templet som bystatens gave til guden: Burkert 1988 (cf. Mikalson 2005: 20, 25-29; Pedley 2006: 66); en lettilgængelig kulturhistorisk fremstilling af det græske tempel findes i Spawforth 2006. Konkurrencer: Murray 2014: 312. Cf. Pedley 2006: 100-18 og Kindt 2012: 66-67. Individuer opstillede selvfølgelig også gaver som privatpersoner: van Straten 1981 og 2000.

184. Bremmer 2007: 134.

185. Zaidman & Pantel 1992: 30; Bremmer 2007: 134; *ThesCRA* I: 80 (Hermay *et al.*).

186. Bremmer 1999: 41; Bremmer 2007: 133.

187. Price 1999: 80; Bremmer 2007: 133.

188. Mikalson 2005: 76. Se også Isokr. 7.29 om ofringer af 300 okser.

189. Rosivach 1994: 63.

190. Rehm 1992: 6; Zaidman & Pantel 1992: 30; Pedley 2006: 80. Se også Rosivach 1994: 69-70.

191. *IG* I³ 375.7.

192. Rhodes 1993: 650; Rosivach 1994: 57-58; Mikalson 2003: 30, 169. Også privatpersoner ofrede undertiden forbløffende mængder kvæg: Damochares ofrede 22 okser til Apollon i Olous på Kreta (*I.Cret.* I.xxii.9, senklassisk/tidlig hellenistisk), mens Hermesandros i Kyrene ofrede 120 okser til Artemis (*ASAA* 39-40 (1961-62) 312-13 nos. 161-62); sådanne ofringer må selvfølgelig have haft offentligheden som sit publikum i en eller anden forstand.

okser og mere end 10.000 stykker småkvæg” ved den store *panegyris* til ære for Apollon Pythios i Delphi.¹⁹³

Nu var det så heldigt, at guderne var tilfredse med fedt, lårknogler, lidt indvolde samt symbolske stykker af det øvrige kød.¹⁹⁴ Resten tilfaldt menneskene.¹⁹⁵ Kødet blev kogt¹⁹⁶ og fordelt blandt festdeltagerne,¹⁹⁷ og ofringen betragtedes ikke som forbi, før menneskene var færdige med deres måltid.¹⁹⁸ De store ofringer var altså også festmåltider for menneskene,¹⁹⁹ og disse store fællesspisninger må have bidraget væsentligt til at forstærke sammenhængskraften i bystatssamfundet.²⁰⁰ Ofringerne ærede altså

193. Xen. *Hell.* 6.4.29: βούς μὲν οὐκ ἐλάττους χιλίων, τὰ δὲ ἄλλα βοσκήματα πλείω ἢ μύρια.

194. Hes. *Theog.* 535-560; se også Men. *Dysk.* 447-49; Bremmer 2007: 137.

195. Zaidman & Pantel 1992: 30; Sourvinou-Inwood 2000: 32. Herodot (1.31.5) knytter ofring og fest(måltid) snævert sammen: ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχῆθησαν (“Da man ... havde ofret og gjort sig til gode ved festen ...” (Hastrup)); også Den gamle Oligarch knytter verberne *θύειν* og *εὐωχεῖσθαι* tæt sammen: 2.9. Logografen Isaios (9.21) beskriver de store ofringer i Athen som offentlige gilder: τὰς θυσίας ... ἐν αἴσπερ ... Ἀθηναῖοι ἐστιῶνται (cf. Isokr. 7.29: ἐορτὰς αἰς ἐστίασιν τις προσείη κτλ). Se også Eur. fr. 282 (N2), hvor en figur fremfører den fra Xenophanes (fr. 2, West) kendte traditionelle kritik af den beundring, man gjorde sportsfolk til genstand for, og tilføjer, at dette gjorde man *δαιτὸς χάριν*, “for at have en undskyldning for en fest”. Om Xenophanes-fragmentet: Bowra 1938; Marcovich 1978; Pavese 2004; Harris 2009; om Euripides-fragmentet: Soler 2010; Pritchard 2012: 11-16.

196. Bremmer 2007: 138. – Det kan måske undre, at kødet fra ofringerne blev *kogt*: en studerende spurgte mig for nylig, hvorfor grækerne kogte offerkødet, når det – efter hans opfattelse – er så meget mere lækkert at stege eller grille kød. At offerkødet fortrinsvis blev kogt, synes at fremgå utvetydigt af osteologiske analyser (Ekroth 2007, 2008a, 2008b: 275). Kogningen er der formentlig flere årsager til. En *kulinarisk* årsag er nok den, at det ikke er meget kød fra nyslagtede dyr, der egner sig til stegning (Ekroth 2008b: 273; cf. Philochoros (*FGrHist* 328) fr. 173); en *ernæringsmæssig* årsag kan være den, at det værdifulde fedt ikke går til spilde ved kogning, sådan som det gør ved stegning over åben ild (Ekroth 2008a, 2008b: 274), ligesom næsten intet af kødet selv går til spilde ved kogning (Ekroth 2008b: 274); en *praktisk* årsag er nok den, at det er nemmere at koge end at stege, når der skal laves mad til *mange* mennesker, som der skulle ved de store offerfester (Ekroth 2007, 2008a: 99, 2008b: 274); endelig er der formentlig en *ideologisk* årsag på spil, idet grækerne i historisk tid synes at have anset kogning for en mere civiliseret tilberedelsesform end stegning (Ekroth 2010: 57). – Jeg takker Gunnel Ekroth og Robert Parker for at diskutere denne problemstilling med mig.

197. Cf. Bremmer 2007: 138: “The act of distribution was so important that the Homeric term used for banquet, *dais*, is etymologically connected with the root **da* »divide, allot.«” Man har anslået, at der undertiden kunne blive helt op til ca. 2 kg kød til hver deltager i en ofring (Ekroth 2008b: 271): nok til en hel familie.

198. Bremmer 2007: 133.

199. Parker 2011: 177.

200. Som Iddeng 2012: 28 bemærker om festivaler i det hele taget (cf. *ThesCRA* VII: 126 (Bierl)); cf. Zaidman & Pantel 1992: 34; Mikalson 2005: 26; Flower 2009: 207; Jensen & Tvergaard 2011: 119; Hall 2014: 311. Cf. Pl. *Leg.* 738d-e.

guderne og gavnede og fornøjede menneskene, ikke mindst fordi mange mindrebedemidlede formentlig ikke havde råd til at spise kød i hverdagen.²⁰¹

Ad (3) Konkurrencer

Det sidste element, der indgår i næsten alle kulturfester, er en eller flere konkurrencer (*agones*). Der kan konkurreres i stort set alt. Vi kender til konkurrencer i det sødeste kys, den smukkeste kvinde, den bedste tale og så videre og så videre: her er faktisk ingen grænser. Men de hyppigste former for konkurrencer er sportskonkurrencer og det som grækerne kaldte *musiske* konkurrencer, hvorunder hører fx konkurrencer om den bedste Homer-recitation eller den bedste tragedie.

Især sportskonkurrencer var populære: utallige festivaler havde sportskonkurrencer på programmet.²⁰² De Olympiske Lege, fx, er simpelthen konkurrencen ved festen (*τὰ Ὀλύμπια*) til ære for Zeus Olympios i Olympia, og der var utallige andre festivaler, der kopierede Olympias program til deres egen fest, som man fx gjorde i Athen allerede i det 6. årh.²⁰³ Det er en simpel empirisk kendsgerning, at mennesker til alle tider og i alle kulturer man kender, har været vildt begejstrede over at overvære forskellige former for konkurrencer. Grækerne var på ingen måde en undtagelse, hvad sportsinteresse angår: det er vel nærmest den kultur næstefter den moderne vestlige, sportsinteressen er mest karakteristisk for. Grækerne var vilde med sport, og de antog, at så måtte guderne også være det: sportskonkurrencerne var altså endnu en måde at gøre en *heorte* prægtigere på²⁰⁴ og derved ære guder og fornøje mennesker.

En anden typisk form for konkurrence var en *agon mousikos*, hvor musik og digterværker blev opført i konkurrenceform. Ved De Store Dionysier i Athen bestod konkurrencen simpelthen i, at komedier,²⁰⁵ tragedier og korlyrik blev opført i konkurrenceform, og ved Panathenæerne var der en konkurrence i recitation af episk poesi. Som allerede nævnt var grundtanken her, at guderne holder af god poesi, ligesom vi mennesker gør.

201. Rosivach 1994: 2; Martin 1996: 168; Pedley 2006: 204.

202. Nielsen 2014; se også Nielsen 2010; cf. Parker 2011: 174.

203. Neils 2007a.

204. Se Dem. 60.13.

205. Om komedierne: Hall 2014.

De store kultfester var altså de rammer, inden for hvilke nogle af de mest karakteristiske græske kulturfænomener blev til. Alle disse herligheder var selve måden at ære guderne på, og havde selvfølgelig også en mere menneskelig eller social side og funktion, og det var grækerne på ingen måde blinde for. Festerne var store sociale begivenheder, hvor man var sammen på en måde, der styrkede samhørigheden – sammenhængskraften, som man siger. Essayisten Isokrates sagde omkring 380 f.Kr. som følger i et af sine mest berømte skrifter, *Panegyrikos*, "Festtale ved en *panegyris*": "De, der har indstiftet vore festivaler, roses med rette for, at de har givet os den skik i arv, at vi holder våbenhvile, gør en ende på eksisterende konflikter og mødes på samme sted, hvorefter vi beder og ofrer i fællesskab, mindes vort slægtskab med hinanden og bliver mere mildt stemt over for hinanden for fremtiden, genopfrisker gamle forbindelser og stifter andre nye." Man netværkede altså under disse fester, og der herskede *fred* i festtid,²⁰⁶ noget der givetvis har gjort festerne endnu dejligere at deltage i, for krig var et uhyggeligt hverdagsfænomen i den græske bystatskultur.²⁰⁷ At festerne også må have fungeret som hvile og rekreation, siger næsten sig selv, og vi finder da også synspunktet i den klassiske litteratur: historikeren Thukydid citerer den store statsmand Perikles, der var Athens egentlige leder i en længere periode i det 5. årh. f.Kr., for det synspunkt, at de store fester med ofringer og konkurrencer var "muligheder for sindet til at hvile efter udstået møje og besvær".²⁰⁸ Historikeren Diodorus Siculus, som skrev en verdenshistorie på Ciceros tid, har i en bemærkesesværdig passage i 12. bog brug for at sige noget så usædvanligt, som at der i en kort periode i det 5. årh. f.Kr. herskede fred i hele den græske verden og at han derfor ikke har noget at fortælle om den tid: græsk historiografi handler jo primært om de store krige. Dette helt usædvanlige forhold beskriver Diodorus som følger: "Derfor fandt der ingen krigshandlinger sted, der er værd at nævne. Der herskede fred overalt. Festivaler (*panegyreis*), konkurrencer (*agones*) og ofringer til guderne (*theon thysiai*) og det der ellers hører lykken (*eudaimonia*) til, det blomstrede i alle bystater." Ifølge Diodorus var de store religiøse festivaler altså simpelthen en væsentlig bestanddel af menneskets lykke.

206. Se også Scullion 2007: 202.

207. Schwartz 2004: 9-10.

208. Thuk. 2.38.1 (overs. Friis-Johansen); se også Pl. *Leg.* 635cd; Strabon 10.3.9 (*ἀνεσις ἑορταστική*); og Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.18.2 (*πόνων ἀνάπαυλαι*). Cf. Mikalson 2005: 196.

Det er ikke muligt at give en entydig definition på den græske bystats religion, og i denne sammenhæng som i de fleste sammenhænge der har med kulturfænomener at gøre, er såvel substantielle som funktionelle definitioner med universelle ambitioner umulige. Men vi kan identificere en central type kultisk begivenhed, nemlig den store *heorte* eller *panegyris*: den religiøse festival er et af de mest karakteristiske træk ved det religiøse liv i de bystater i middelhavsverdenen, der regnede sig selv for græske. Disse fester var for hele bystatens befolkning og indeholdt næsten altid en stor *procession* til gudens hellighed, som guden ansås for selv at deltage i, *ofringer* som af og til kunne være af massivt omfang, og som festdeltagerne selv smovsede i sammen med guderne, og spektakulære *konkurrencer* i så herlige ting som sport og poesi, som festdeltagerne nød og gik op i med liv og sjæl sammen med guderne. Festerne og især ofringerne var de æresbevisninger, guderne krævede, men guder og mennesker deltog i festerne sammen. Festerne var ikke udelukkende religiøse begivenheder, de var også store sociale begivenheder, hvor man så, blev set og netværkede, og det var store rekreative begivenheder med fred og masser af vin²⁰⁹ og lækker mad²¹⁰ og masser af topunderholdning ved digtere og sportsfolk. Diodorus Siculus er nok ikke helt galt afmarcheret: disse store religiøse fester var nok vigtige kulthandlinger til gudernes ære, men deltagelsen i dem var også et af de grundlæggende træk i en lykkelig tilværelse for et menneske. Eller som filosofen Demokrit sagde: "Et liv uden festivaler er en lang rejse uden kroer!"²¹¹

209. Vin synes at have flydt i stride strømme ved festivaler, se Aineias Taktikos 29.8 (*οἰνωμένοι ἦσαν οἱ ἄλλοι κατὰ τὴν πόλιν οἷα δὴ ἐν ἑορτῇ*). Se også Pl. *Leg.* 637b om umådeholden vindruk ved Dionysos-festivalerne i Athen og Taras; cf. Ar. *Ran.* 217-19; Polyb. 8.37.2; Parker 2011: 177: "It hardly needs to be said that drunkenness, even if especially characteristic of Dionysiac festivals, was not confined to them."

210. Se Xen. *Hiero* 1.18 om den glæde ved maden, der ledsager de store festivaler.

211. Fr. 230 (DK): *βίος ἀνεόρταστος μακρῆ ὁδοῦ ἀπανδόκευτος*.

Bibliografi

- Andersen, L. 1977. *Introduktion til Hesiod*. Museum Tusulanums Forlag: København.
- Bendlin, A. 2007. "Purity and pollution," pp. 178-89 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Bilde, P.G. 2004. "Templer ved Sortehavet," pp. 29-51 i: P.G. Bilde & J.M. Højte (eds.), *Mennesker og guder ved Sortehavets kyster*. Aarhus Universitetsforlag: Århus.
- Blech, M. 1982. *Studien zum Kranz bei den Griechen*. Walter de Gruyter: Berlin & New York.
- Bonnechere, P. 2007. "Divination," pp. 145-59 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Borgeaud, P. 1988. *The cult of Pan in ancient Greece*. The University of Chicago Press: Chicago & London.
- Bowden, H. 2005. *Classical Athens and the Delphic oracle: divination and democracy*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Bowra, C.M. 1938. "Xenophanes and the Olympic Games," *American Journal of Philology* 59.3: 257-79.
- Brandt, J.R. & Iddeng, J.W. 2012. *Greek & Roman festivals. Content, meaning, & practice*. Oxford University Press: Oxford.
- Braswell, B.K. 1982. "The song of Ares and Aphrodite: theme and relevance to *Odyssey* 8," *Hermes* 119: 129-37.
- Bremmer, J.N. 1987. "What is a Greek myth?" pp. 1-9 i: J.N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*. Routledge: London.
- Bremmer, J.N. 1999. *Greek religion*. New surveys in the classics 24. Oxford University Press: Oxford.
- Bremmer, J.N. 2007. "Greek normative animal sacrifice," pp. 132-44 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Burkert, W. 1985. *Greek religion*. Harvard University Press: Cambridge Mass.
- Burkert, W. 1987. *Ancient mystery cults*. Harvard University Press: Cambridge Mass. & London.
- Burkert, W. 1988. "The meaning and function of the temple in classical Greece," pp. 21-34 i: M.V. Fox (ed.), *Temple in society*. Eisenbrauns: Wiona Lake.

- Burkert, W. 1995. "Greek *poleis* and civic cults: some further thoughts," pp. 201-10 i: M.H. Hansen & K. Raaflaub (eds.), *Studies in the ancient Greek polis*. Franz Steiner Verlag: Stuttgart.
- Buxton, R. 1994. *Imaginary Greece. The contexts of mythology*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Camp, J.M. 2001. *The archaeology of Athens*. Yale University Press: New Haven & London.
- Chaniotis, A. 2003. "The divinity of Hellenistic rulers," pp. 431-45 i: A. Erskine (ed.), *A companion to the Hellenistic world*. Blackwell Publishing: Malden.
- Clinton, K. 2007. "The Mysteries of Demeter and Kore," pp. 342-56 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Cole, S.G. 1995. "Civic cult and civic identity," pp. 292-325 i: M.H. Hansen (ed.), *Sources for the ancient Greek city-state*. Videnskabernes Selskab: København.
- Cole, S.G. 2007. "Finding Dionysos," pp. 327-41 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Collin, F. 1990. *Videnskabsfilosofi*. Museum Tusculanums Forlag: København.
- Collin, F. & Køppe, S. 2007. "Indledning," pp. 9-39 i: F. Collin & S. Køppe (eds.), *Humanistisk videnskabsteori*. 2. udg. DR Multimedie: København.
- Csapo, E. 2005. *Theories of mythology*. Blackwell Publishing: Malden.
- Dahl, K. 1976. *Thesmophoria. En græsk kvindefest*. Museum Tusculanums Forlag: København.
- Davies, A.M. 1987. "The Greek notion of dialect," *Verbum* 10: 7-27 (genoptrykt pp. 153-71 i: T. Harrison (ed.), *Greeks and barbarians*. Edinburgh University Press: Edinburgh 2002).
- Deacy, S. 2007. "'Famous Athens, divine polis': the religious system at Athens," pp. 221-35 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Dickie, M.W. 2007. "Magic in classical and Hellenistic Greece," pp. 357-70 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Dillon, M. 2002. *Girls and women in classical Greek religion*. Routledge: London & New York.

- Dowden, K. 1992. *The uses of Greek mythology*. Routledge: London & New York.
- Dowden, K. 2007. "Olympian gods, Olympian pantheon," pp. 41-55 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Dunand, F. 2007. "The religious system at Alexandria," pp. 253-63 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Ekroth, G. 2007. "Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?," *Food & History* 5: 249-72.
- Ekroth, G. 2008a. "Burned, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice," pp. 87-111 i: E. Stavrianopoulou *et al.* (eds.), *Transformations in sacrificial practices from antiquity to modern times*. Lit Verlag: Berlin.
- Ekroth, G. 2008b. "Meat, man and god. On the division of the animal victim at Greek sacrifices," pp. 259-90 i: A.P. Matthaiou & I. Polinskaya (eds.), *Mikros hieromnemon. Meletes eis mnemen Michael H. Jameson*. Horos: Athen.
- Ekroth, G. 2010. "En grillad, tack! Varför homeriska hjältar inte kokade sin mat," pp. 53-60 i: F. Faegersten *et al.* (eds.), *Tankemönster. En festskrift til Eva Rystedt*. Fanni Faegersten: Lund.
- Flower, M.A. 1988. "Agesilaus of Sparta and the origins of the ruler cult," *Classical Quarterly* 38.1: 123-34.
- Flower, M.A. 2009. "Spartan 'religion' and Greek 'religion,'" pp. 193-229 i: S. Hodkinson (ed.), *Sparta. Comparative approaches*. Classical Press of Wales: Swansea.
- Fornara, C.W. 1970. "The cult of Harmodius and Aristogeiton," *Philologus* 114: 153-80.
- Frazer, J.G. 1921. *Apollodorus. The library I-II*. Harvard University Press: Cambridge Mass.
- Fredericksmeyer, E.A. 1979. "Divine honors for Philip II," *TAPA* 109: 39-61.
- Furley, W.D. 2007. "Prayers and hymns," pp. 117-31 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Gantz, T. 1993. *Early Greek myth. A guide to literary and artistic sources*. The John Hopkins University Press: Baltimore & London.
- Garland, R. 1985. *The Greek way of death*. Routledge: London.

- Garland, R. 1992. *Introducing new gods. The politics of Athenian religion*. Duckworth: London.
- Gould, J. 1989. *Herodotus*. St. Martin's Press: New York.
- Gould, J. 2001. "On making sense of Greek religion," pp. 201-34 i: J. Gould, *Myth, ritual, memory, and exchange. Essays in Greek literature and culture*. Oxford University Press: Oxford.
- Habicht, C. 1970. *Gottmenschentum und griechische Städte²*. Beck: München.
- Hall, E. 2014. "Comedy and Athenian festival culture," pp. 306-21 i: M. Revermann (ed.), *The Cambridge companion to Greek comedy*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Hall, J.M. 1997. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Hall, J.M. 2007. "Politics and Greek myth," pp. 331-54 i: R.D. Woodard (ed.), *The Cambridge companion to Greek mythology*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Hammer, O. & Sørensen, J. 2010. *Religion. I psyke og samfund*. Aarhus Universitetsforlag: Århus & København.
- Hansen, M.H. 1987. *The Athenian assembly in the age of Demosthenes*. Basil Blackwell: Oxford.
- Hansen, M.H. 1994. "Polis, Civitas, Stadtstaat and City-State," pp. 19-22 i: D. Whitehead (ed.), *From political architecture to Stephanus Byzantius. Sources for the ancient Greek polis*. Franz Steiner Verlag: Stuttgart.
- Hansen, M.H. 2004. *Polis. Den oldgræske bystatskultur*. Museum Tusculanums Forlag: København.
- Hansen, M.H. 2008. "Kvindens stilling i polis med særlig henblik på det klassiske Athen," *Aigis* 8.2: 1-10.
- Hansen, M.H. 2011. "Tanker om forholdet mellem polis og religion i det antikke Grækenland," pp. 9-15 i: T. Svendrup (ed.), *Religion i antikken*. Antikkens Venner: Køge.
- Hansen, M.H. 2012. *Demokratiets historie fra oldtid til nutid*. Museum Tusculanums Forlag: København.

- Hansen, M.H. & Nielsen, T.H. (eds.). 2004. *An inventory of archaic and classical poleis*. Oxford University Press: Oxford.
- Hard, R. *Apollodorus. The library of Greek mythology*. Oxford University Press: Oxford & New York.
- Harris, H.A. 1964. *Greek athletes and Greek athletics*. Hutchinson: London.
- Harris, J.P. 2009. "Revenge of the nerds: Xenophanes, Euripides, and Socrates vs. Olympic victors," *American Journal of Philology* 130.2: 154-94.
- Head, H.N.² = B.V. Head, *Historia numorum. A manual of Greek numismatics*.² Clarendon Press: Oxford 1911.
- Hedrick, C.W. 2007. "Religion and society in classical Greece," pp. 283-96 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Herman, G. 1987. *Ritualised friendship & the Greek city*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Hjortsø, L. 1984. *Græske guder og helte*. Politikens Forlag: København.
- Hunt, P. 2010. *War, peace, and alliance in Demosthenes' Athens*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Iddeng, J.W. 2012. "What is a Greco-Roman festival?" pp. 11-37 i: J.R. Brandt & J.W. Iddeng, *Greek & Roman festivals. Content, meaning, & practice*. Oxford University Press: Oxford.
- Ipsen, L. 2004. "Sofokles' *Filoktet* som historisk tekst," pp. 13-62 i: J.P. Jensen (ed.), *Tragediens guldalder. Græsk tragedie: historisk, scenisk, bevidsthedshistorisk*. Klassikerforeningens Kildehæfter: Århus.
- Jebb, R.C. 1905. *Homer: an introduction to the Iliad and the Odyssey*. Maclehose: Glasgow.
- Jenkins, I. 2006. *Greek architecture and its sculpture – in the British Museum*. British Museum Press: London.
- Jensen, T. & Tvergaard, R.S. 2011. "Græsk religion," pp. 101-29 i: T. Jensen *et al.*, *Gyldendals religionshistorie. Ritualer, mytologi, ikonografi*². Gyldendal: København.
- Jim, T.S.F. 2012. "Naming a gift: the vocabulary and purposes of Greek religious offerings," *GRBS* 52: 310-37.

- Jost, M. 2007. "The religious system of Arcadia," pp. 264-79 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Kearns, E. 1989. *The heroes of Attica*. Institute of Classical Studies: London.
- Kiilerich, B. 2000. *Græsk skulptur – fra dædalisk til hellenistisk*.⁵ Gyldendal: København.
- Kindt, J. 2012. *Rethinking Greek religion*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Kirk, G.S. 1974. *The nature of Greek myths*. Penguin Books: Harmondsworth.
- Knell, H. 1990. *Mythos und Polis. Bildprogramme griechischer Bauskulptur*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Kyrieleis, H. 1993. "The Heraion at Samos," pp. 125-53 i: N. Marinatos & R. Hägg (eds.), *Greek sanctuaries. New approaches*. Routledge: London & New York.
- Larsen, K.M.E. 2015. *Afrodite i den tidlige græske epik. En analyse af Afroditeskildringen hos Hesiod, Homer og i de Homeriske Hymner*. Prisaafhandling: Københavns Universitet.
- Larson, J. 2013. "Greece," pp. 136-56 i: B.S. Spaeth (ed.), *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Lee, H.M. 2001. *The program and schedule of the ancient Olympic Games*. Weidmann: Hildesheim.
- Leschorn, W. 1984. *Gründer der Stadt: Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*. Franz Steiner Verlag: Stuttgart.
- Lomas, K. 1993. *Rome and the western Greeks 350 BC–AD 200. Conquest and acculturation in South Italy*. Routledge: London.
- Loraux, N. 2006. *The invention of Athens. The funeral oration in the classical city*. Zone Books: New York.
- Malkin, I. 1987. *Religion and colonisation in ancient Greece*. Brill: Leiden.
- Marcovich, M. 1978. "Xenophanes on drinking-parties and Olympic Games," *Illinois Classical Studies* 3: 1-26.
- Martin, T.R. 1996. *Ancient Greece. From prehistoric to Hellenistic times*. Yale University Press: New Haven & London.

- Maurizio, L. 1998. "The Panathenaic procession: Athens' participatory democracy on display?," pp. 297-317 i: D. Boedeker & K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy, empire, and the arts in fifth-century Athens*. Harvard University Press: Cambridge Mass. & London.
- McInerney, J. 2014. "The gods of (con)fusion: Athena Alea, Apollo Maleatas and Athena Aphaia," *Classica & Mediaevalia* 64: 49-80.
- Melander, T. 1986. *Billeder fra Grækenland 700-300 f.Kr. En introduktion til billedforståelse*. Gyldendal: København.
- Mikalson, J.D. 2003. *Herodotus and religion in the Persian Wars*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill & London.
- Mikalson, J.D. 2005. *Ancient Greek religion*. Blackwell Publishing: Malden.
- Miller, S.G. 2004. *Ancient Greek athletics*. Yale University Press: New Haven & London.
- Mitchell, L. 2013. *The heroic rulers of archaic and classical Greece*. Bloomsbury: London.
- Morgan, C. 1990. *Athletes and oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century BC*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Murray, S.C. 2014. "The role of religion in Greek sport," pp. 309-19 i: P. Christesen & D.G. Kyle (eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Wiley Blackwell: Malden.
- Muskett, G. 2012. *Greek sculpture*. Bristol Classical Press: Bristol.
- Neils, J. 2007a. "Replicating tradition: the first celebrations of the Greater Panathenaia," pp. 41-51 i: O. Palagia & A. Choremi-Spetsieri (eds.), *The Panathenaic games*. Oxbow Books: Oxford.
- Neils, J. 2007b. "Myth and Greek art: creating a visual language," pp. 286-304 i: R.D. Woodard (ed.), *The Cambridge companion to Greek mythology*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Nielsen, T.H. 1996. *Arkadien. Region og identitet*. Museum Tusulanums Forlag: København.
- Nielsen, T.H. 2006. "En note om Palaiphatos og den mytiske polis," *Aigis* 6.2: 1-9.
- Nielsen, T.H. 2007. *Olympia and the classical Hellenic city-state culture*. Videnskabernes Selskab: København.

- Nielsen, T.H. 2010. "Sportskulturens omfang i det klassiske Grækenland," *Aigis* 10.2: 1-40.
- Nielsen, T.H. 2012. "Olympia som et panhellenisk sportscentrum," *Aigis* 12.2: 1-36.
- Nielsen, T.H. 2013. "Alkmaioniderne – politik og sport i antikkens Athen," *Aigis* 13.2: 1-52.
- Nielsen, T.H. 2014. "An essay on the extent and significance of the Greek athletic culture in the classical period," *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 7: 11-35.
- Nielsen, T.H. & Schwartz, A. 2013. "Koalitionskrigsførelse i det klassiske Grækenland," *Aigis* Suppl. II: 1-28.
- Noegel, S.B. 2007. "Greek religion and the ancient Near East," pp. 21-37 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Osborne, R. 2000. "Women and sacrifice in ancient Greece," pp. 294-313 i: R. Buxton (ed.), *Oxford readings in Greek religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Page, D.L. (ed). 1952. *Euripides. Medea*. Clarendon Press: Oxford.
- Parker, R. 1989. "Spartan religion," pp. 142-72 i: A. Powell (ed.), *Classical Sparta: techniques behind her success*. Routledge: London.
- Parker, R. 1996. *Athenian religion. A history*. Clarendon Press: Oxford.
- Parker, R. 2000. "Greek states and Greek oracles," pp. 76-108 i: R. Buxton (ed.), *Oxford readings in Greek religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and society at Athens*. Oxford University Press: Oxford.
- Parker, R. 2011. *On Greek religion*. Cornell University Press: Ithaca & London.
- Pavese, C.O. 2004. "Xenophanes 21B2, 1-11 D.-K.6 = 2,1-11 W.2 = 2,1-11 G.P.2," *Nikephoros* 17: 119-21.
- Pedley, J. 2006. *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Pickard-Cambridge, A. 1968. *The dramatic festivals of Athens.*² Clarendon Press: Oxford.
- Piérart, M. 2000. "Argos. Une autre démocratie," pp. 297-314 i: P. Flensted-Jensen *et al.* (eds.), *Polis & politics. Studies in ancient Greek history*. Museum Tusulanums Forlag: København.

- Polinskaya, I. 2013. *A local history of Greek polytheism. Gods, people, and the land of Aigina, 800–400 BCE*. Brill: Leiden & Boston.
- Price, S. 1999. *Religions of the ancient Greeks*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Pritchard, D. 2012. "Athletics in satyric drama," *Greece & Rome* 59: 1-16.
- Raubitschek, A.E. 1962. "Demokratia," *Hesperia* 31: 238-43.
- Rehm, R. 1992. *Greek tragic theatre*. Routledge: New York & London.
- Rhodes, P.J. 1993. *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*². Clarendon Press: Oxford.
- Richardson, N. 1993. *The Iliad: a commentary. Volume VI: books 21-24*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Richer, N. 2007. "The religious system at Sparta," pp. 236-52 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Richter, G.M.A. 1950. *The sculpture and sculptors of the Greeks*². Yale University Press: New Haven.
- Ridgway, B.S. 1999. *Prayers in stone. Greek architectural sculpture (ca. 600–100 B.C.E.)*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, & London.
- Roesch, P. 1975. "Les Hérakleia de Thebes," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17: 1–7.
- Rosivach, V.J. 1994. *The system of public sacrifice in fourth-century Athens*. Scholars Press: Atlanta.
- Sanders, L.J. 1991. "Dionysius I of Syracuse and the origins of the ruler cult in the Greek world," *Historia* 40.3: 275-87.
- Schwartz, A. 2004. *Hoplitkrigsførelse i arkaisk og klassisk tid*. Museum Tusulanums Forlag: København.
- Scullion, S. 2007. "Festivals," pp. 190-203 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Sinn, U. 2000. "Greek sanctuaries as places of refuges," pp. 155-79 i: R. Buxton (ed.), *Oxford readings in Greek religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Smith, A.D. 1986. *The ethnic origins of nations*. Blackwell: Oxford.

- Soler, M.J.G. 2010. "Euripides' critique of athletics in *Autolykos*, fr. 282 N2," *Nikephoros* 23: 139-53.
- Sosin, J.D. 2004. "An endowed Peace," *Museum Helveticum* 61: 2-8.
- Sourvinou-Inwood, C. 2000. "What is *polis* religion?" pp. 13-37 i: R. Buxton (ed.), *Oxford readings in Greek religion*. Oxford University Press: Oxford.
- Spawforth, T. 2006. *The complete Greek temples*. Thames & Hudson: London.
- Spivey, N. 1996. *Understanding Greek sculpture. Ancient meanings, modern readings*. Thames & Hudson: London.
- Stafford, E. 2007. "Personification in Greek religious thought and practice," pp. 71-85 i: D. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Stern, J. 1996. *Palaephatus. On unbelievable tales*. Bolchazy-Carducci Publishers: Wauconda.
- Stewart, A. 1990. *Greek sculpture. An exploration*. Yale University Press: New Haven.
- Stroud, R.S. 1984. "An Argive decree from Nemea concerning Aspendos," *Hesperia* 53: 193-216.
- Sørensen, J.P. 2006. *Komparativ religionshistorie*. Københavns Universitet: København.
- Sørensen, J.P. 2013. *Ritual og praksis. Tanke, sprog og handling set i komparativt religionshistorisk perspektiv*. Københavns Universitet: København.
- Sørensen, N.G. 2011a. *Børn af Jorden og den stjernebestrøede Himmel. Orphismen og den orphiske myte som forudsætninger for fortolkningen af de såkaldt orphiske guldtafler. En kritisk forskningsdiskussion*. Specialeafhandling. Københavns Universitet.
- Sørensen, N.G. 2011b. "Dionysos og titanerne: en orphisk myte og dens kilder," *Aigis Suppl. I: Festskrift til Chr. Gorm Tortzen*: 1-17.
- Thériault, G. 1996. *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*. Maison de l'Orient méditerranéen & Les Éditions du Sphinx: Lyon & Quebec.
- ThesCRA I = Thesaurus cultus et rituum antiquorum*. I: Processions. Sacrifices. Libations. Fumigations. Dedications. The J. Paul Getty Museum: Los Angeles 2004.

- ThesCRA* II = *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*. II: Purification. Initiation. Heroization. Apotheosis. Banquet. Dance. Music. Cult images. The J. Paul Getty Museum: Los Angeles 2004.
- ThesCRA* VII = *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*. VII: Festivals and contests. The J. Paul Getty Museum: Los Angeles 2011.
- Thurén, T, 2008. *Videnskabsteori for begyndere*. Rosinante: København.
- Tortzen, Chr.G. 2004. *Antik mytologi*. Høst & Søn: København.
- van Straten, F.T. 1981. "Gifts for the gods," pp. 65-151 i: H.S. Versnel (ed.), *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*. Brill: Leiden.
- van Straten, F.T. 2000. "Votives and votaries in Greek sanctuaries," pp. 191-223 i: R. Buxton (ed.), *Oxford readings in Greek religion*. Oxford University Press: Oxford.
- West, M.L. 1985. *The Hesiodic Catalogue of women. Its nature, structure, and origins*. Clarendon Press: Oxford.
- Winter, F.E. 1991. "Early Doric temples in Arcadia," *Echos du Monde Classique* 10: 193-220.
- Woodford, S. 2011. "Displaying myth: the visual arts," pp. 157-78 i: K. Dowden & N. Livingstone (eds.), *A companion to Greek mythology*. Wiley-Blackwell: Malden.
- Xanthakis-Karamanos, G. 1980. *Studies in fourth-century tragedy*. Akademia Athenon: Athen.
- Zaidman, L.B. & Pantel, P.S. 1992. *Religion in the ancient Greek city*. Cambridge University Press: Cambridge.