

Divinatoriske ofringer i Xenofons Anabasis

af Ebbe Egense

Indhold

1. Definition og oprindelse.....	3
2. Τὰ ἱερά og τὰ σφάγια	3
3. Militære ofringer	6
4. Θύεσθαι i Anabasis.....	8
5. Θύειν i Anabasis	11
6. Σφάγια ofringer i Anabasis.....	13
7. Seeren (ὁ μάντις)	15
8. Seerens τέχνη.....	17
Konklusion.....	19
Appendiks: Ofringer I Anabasis	21
Tabel 1. Offervokabulariet i Anabasis	26
Tabel 2. Inddeling af ofringer fra appendix.....	27
Tabel 3. Valensled for θύειν og θύεσθαι.....	28
Figur 1. Leverbilleder.....	29
Pimær- og sekundærlitteratur	30

Indledning

Divination er ifølge Cicero "en forudfølelse af og en viden om det kommende" (*praesensio et scientia rerum futurarum*), og eftersom romerne har afledt ordet af *divi* (guder), er de - stadig ifølge Cicero - meget klogere end grækerne, som kalder divination for *μαντική* afledt af *μανία* (vanvid) ifølge Platon.¹ Divination var en hovedsag i græsk religion, men det var også en alvorlig sag at tage varsler om fremtiden. Det er givet, at divination i forbindelse med dagligdagens gøremål ikke nød samme respekt i offentligheden, som når det gjaldt statens affærer. Et vidnesbyrd herom er Theofrasts beskrivelse af den overtroiske mand.²

Divination blev først og fremmest benyttet i sager vedrørende religiøse spørgsmål og i krig, og her er Xenofons *Anabasis* en helt unik kilde til forståelsen af divination under krigsforhold. Selvom Xenofon af Diogenes Laertius³ betegnes som *φιλοθύτης*, offerelskeren, og selv om hans moderne biografer gerne karakteriserer ham som en konservativ og lidt enfoldig person i religiøs henseende, hvis "tankegang ikke var kompliceret med abstrakte spekulationer",⁴ så er der ingen grund til at antage, at han under *De titusindes togt* var mere nidkær med at tage varsler end andre samtidige feltherrer. Den relative mangel på beskrivelser af divination i andre kilder skyldes først og fremmest, at det er andenhånds kilder.

I *Håndbog for en kavalerikommandant* giver Xenofon råd om, hvorledes soldaternes moral ikke alene afhænger af anførerens taktiske evner, men også om han handler i overensstemmelse med ofringerne (6.6): "Hvis de ved, at han også forstår sig på at opstille en hær og skaffe sig fordele frem for fjenden, og hvis de desuden er sikker på, at han ikke vil føre dem mod fjenden enten uoverlagt eller mod gudernes vilje eller mod offertegnene (*παρὰ τὰ ἱερά*), så vil alt dette gøre soldaterne mere lydige over for hærføreren". Og Xenofon slutter sin beretning med, at ingen andre end guderne kan rådgive én, "de ved alt, og gennem ofringer, fuglevarsler, jærtegn og drømme advarer de alle, som ønsker det" (*οὔτοι δὲ πάντα ἴσασι καὶ προσημαίνουσιν ᾧ ἂν ἐθέλωσι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμαις καὶ ἐν ὀνειράσιν* (9.9)).

Der var mange måder, som guderne kunne råde og vejlede menneskene på, og de sendte deres varsler både opfordret og uopfordret. I denne artikel vil jeg alene se på den divinatoriske eller mantiske ofring, som både kvalitativt og kvantitativt spillede langt den største rolle, ikke alene i *Anabasis*, men på ethvert græsk felttog.⁵

I kapitel 1-3 vil jeg mere generelt se på den mantiske ofring med det tilhørende vokabularium, og hvorledes dette afspejler sig i ofringerne under et militærtogt. Kapitel 4-6 handler specielt om ofringerne i *Anabasis*, hvor jeg på baggrund af en grammatisk og semantisk analyse videre undersøger udviklingen af det divinatoriske offervokabularium. Endelig har jeg i kapitel 7-8 undersøgt seeren og hans rolle samt hans *τέχνη*.

¹ Cicero, *De divinatione*, 1.1. Cicero henviser til Platons dialog *Faidros*, 244 B-C, men det er naturligvis ikke en etymologisk forklaring i moderne forstand.

² Theofrast, *Charaktéres* nr. 16

³ Diog. Laer. 2.56

⁴ Anderson, 1974, p. 34

⁵ I næste nummer af *Aigis* vil jeg undersøge de andre former for divination, som optræder i *Anabasis*.

1. Definition og oprindelse

Det er ikke svært at forestille sig, hvorledes ofringen, indbegrebet af en hellig handling, har kunnet skabe en række divinatoriske subriter. Her er alt blevet tolket som tegn fra guderne: om røgen og flammerne fra bålet steg lige til vejrs, om dyret gik villigt til alteret, og hvordan det faldt, hvorledes offerdyrets hale krummede sig i flammerne, og hvordan galdeblæren og urinblæren bristede i varmen.⁶ Men frem for alt var det inspektionen af offerdyrets indvolde, i særdeleshed leveren (*hepatoskopi*), som udviklede sig til en højt specialiseret divinatorisk "videnskab". Enhver ofring er altså potentielt en mantisk ofring, hvilket kunne være en foreløbig definition. Senere vil jeg prøve at indsnævre begrebet.

Inspektion af indvolde, som grækerne kaldte *ἱεροσκοπία*, romerne *extispicium* eller *haruspicina* efter etruskerne, er opstået i Babylon.⁷ Herfra bredte teknikken sig til de øvrige middelhavslande og nåede Grækenland i det ottende/syvende århundrede.⁸ Vi har nemlig en hentydning til denne praksis hos Homer i form af ordet *θυοσκοπός*.⁹ Halliday mener dog, at teknikken er opstået uafhængig af hinanden i de forskellige lande så at sige som en naturlig følge af selve offerhandlingen, og at det er mere sandsynligt, at lighederne skyldes kontakt med en mere udviklet fremmed teknik på et senere tidspunkt, end at ulighederne skyldes en lokal udvikling fra et fælles korpus af doktriner.¹⁰

Hvad man egentlig så efter i leveren, vil jeg komme nærmere ind på i kap. 8, men først skal vi se lidt nærmere på det græske offervokabularium, som er helt afgørende for forståelsen af denne rituelle handling.

2. Τὰ ἱερά og τὰ σφάγια (Tabel 1)

Det synes, som om grækerne skelnede skarpt mellem to slags ofringer, dels dem til de uraniske guder, hvor ilden og fællesmåltidet spillede den afgørende rolle, dels ofringerne til de ktoniske magter, hvor fokus var lagt på blodudstrømningen fra offerdyret, og som ikke efterfulgtes af noget måltid. Til den første kategori brugtes betegnelsen *ἱερά* og verbet *θύω/θύομαι*, til den sidste *σφάγια* og verberne *σφάζω* og *σφγιαζομαι*. Distinktionen er vigtig, i hvert fald hvad angår ofringer under militære forhold, men i virkeligheden er der snarere tale om tekniske termer over for generelle termer og ikke om absolutte modsætninger.¹¹

Τὰ ἱερά betegner i klassisk tid alt det, som omfatter kulten, helligdommene og guderne. Grækerne selv betegner også kulten som en

⁶ Halliday, 1967, p. 184-85.

⁷ Herodot (2.57) mener, at τῶν ἱρῶν ἡ μαντική kommer fra Egypten, men det har vi faktisk ingen vidnesbyrd om. Til gengæld ved vi, at hepatoskopien var fuldt udviklet allerede i den oldbabyloniske periode, dvs. i det 2. årtusinde f.Kr. (Koch-Westenholz, 2000, p. 11)

⁸ Burkert, 1985, p. 113

⁹ Offerpræst, som tager varsler af røgen (Iliaden 24.221, Odysseen 21.145)

¹⁰ Halliday, 1967, p. 190-91.

¹¹ Skelnen mellem uraniske og ktoniske guder er heller ikke skarp, dels blev mange oprindeligt ktoniske guder også dyrket som uraniske, fx. Herakles og Asklepios, dels blev mange uraniske guder også dyrket som ktoniske, frem for alle Zeus.

“servicering” af guderne, en *θεραπεία θεῶν*.¹² Τὰ ἱερά står altså i centrum af hele det religiøse vokabularium, og svarer nærmest til ordet *religion*,¹³ men brugt i en bestemt kontekst er betydningen altid konkret. Ἱερά kan således i en mere snæver forstand betegne en religiøs handling, en helhed af riter, en ofring, et offerdyr, de dele af offerdyret, som lægges på altret, de organer, som seeren tager varsler af, og endelig selve varslerne.¹⁴ I Anabasis bruges udtrykket alene om varselstegn. Ἱερά καλὰ er den gængse betegnelse for et godt varsel. Τὰ ἱερά med artikel uden adjektiv kan også i sig selv betegne et forventet godt varsel, som man får eller ikke får, τὰ ἱερά γίνεταί eller οὐκ γίνεταί. Ἱερά i betydningen offerdyr er yderst sjælden. Et af de få eksempler herpå er faktisk hos Xenofon,¹⁵ men i almindelighed bruges ordet ἱερεῖα. Ἱερά betegner da i almindelighed det, der ofres, mens ἱερεῖα er den tekniske betegnelse for offerdyr. Endelig kan den centrale del af kulten, ofringen, også betegnes med ἱερά som hos Homer, men i klassisk tid er den almindelige betegnelse herfor θυσία. I tekster, hvor de to ord står i modsætning til hinanden, betegner θυσία ofringen og ἱερά andre hellige ceremonier end ofringen, mens de i andre tekster alternerer på en mere subtil måde, men begge i betydningen ofring.¹⁶ Θυσία kan stå som objekt for ποιέω og θύω (og andre verber), og er da stort set identisk med verbet θύω. Den oprindelige betydning af θύω er “at kaste på ilden, at brænde, at gøre røg” til ære for guderne (jvf. θυμιάω, at brænde som røgelse), en slags førsteafgrødeoffer, men senere bliver ordet brugt om ofring i almindelighed, både om blodige (dyre)ofringer og ublodige (vegetabiliske) ofringer, ligesom ofringen kunne være til såvel de uraniske som de ktoniske guder. Men naturligvis møder man oftest θυσία/θύω i forbindelse med dyreofret til de uraniske guder, som efterfølges af fællesmåltidet.

Θύομαι er naturligvis et nøgleord i den mantiske ofring. I Ammonios’ synonymleksikon hedder det: θύουσι καὶ θύονται διαφέρει. θύουσι μὲν γὰρ οἱ σφάπτοντες τὰ ἱερεῖα, θύονται δὲ οἱ διὰ τῶν σπλάγγων μαντευόμενοι.¹⁷ Dette er dog en sandhed med modifikationer. Den mediale form har ikke altid mantisk betydning, og den aktive form anvendes undertiden om mantiske ofringer. Θύομαι har først og fremmest medial betydning, dvs. når den ofrende (subjektet) står over for en usikker fremtid eller et farefuldt projekt og derfor har en direkte, personlig interesse i ofringen, enten i form af en bøn til guderne om et godt udfald eller et spørgsmål til guderne om udfaldet. Man siger altid τὰ διαβατήρια θύεσθαι, aldrig θύειν. Omvendt, når faren er overstået, og guderne skal takkes, hedder det altid τὰ ἐπινίκια, τὰ εὐαγγέλια θύειν, aldrig θύεσθαι.¹⁸ Stengel definerer kort og klart forskellen mellem θύω og θύομαι: “θύειν opfern um des Gottes willen (d.h. um ihn zu ehren), θύεσθαι um des Menschen willen (d.h. wenn

¹² Jvf. Platons Staten 427 B: ἱερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπείαι. Se også Rudhardt, 1958, p. 141

¹³ Τὸ ἱερόν har en snævrere betydning og betegner et helligt sted, mens adjektivet ἱερός anvendes om to kategorier af hellige ting, dels de som er det af natur, fx. φάος, dels de som bliver det gennem en hellig handling, fx. ἐκατόμβη (Rudhardt, 1958, p.22-23).

¹⁴ Rudhardt, 1958, p. 23.

¹⁵ Xen. Cyr. 8.3.4

¹⁶ Casabona, 1966, p. 130

¹⁷ Ἀμμωνίου περὶ ὁμοίων καὶ διαφορῶν λέξεων. ed. Klaus Nickau, Teubner 1966

¹⁸ Rudhardt, 1958, p. 266-67

man sich mit einer Frage oder Bitte an die Gottheit wendet)".¹⁹ Ikke desto mindre kan θύομαι undertiden erstattes af θύω, som også bemærket af Stengel: "Daraus ergibt sich, dass θύειν der allgemeinere Begriff ist, und da ohne Umstand für das Medium gesetzt wird, wo der folgende Satz dieses enthält. Ja es scheint, dass eine Abwechslung gesucht wird".²⁰

Brugen af θύομαι er især hyppig hos Xenofon, og derudover, ifølge Casabona,²¹ "on le rencontre 8 fois chez Hérodote, et 3 fois chez Thucydide, dans les mêmes conditions que chez Xénophon, c'est-à-dire dans des sacrifices offerts en campagne, avant le combat ou avant un acte important, et pour rechercher des signes". Uden for den divinatoriske ofring er brugen af θύομαι yderst sjælden; faktisk kun tre gange hos Platon og én gang hos Aischylos, stadig ifølge Casabona. Derfor er det ikke uden interesse at se på, hvorledes Platon bruger θύομαι. I Staten 378 A hedder det om de løgnagtige og fordærvelige myter: εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσσαμένους οὐ χοῖρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι (Og var det endelig nødvendigt at fortælle dem, skulle det ske som et slags mysterium for ganske få, hvorved det ikke var nok at ofre en sølle gris, men et stort og kostbart offerdyr, for at så som muligt skulle få kendskab dertil). Man må ikke fortælle disse myter, fordi de fremstiller guder og heroer i et usandt og ilde lys, men hvis det endelig er nødvendigt, skal det ske under helt exceptionelle forhold, hvor man ved et stort offer søger at *formilde* guderne. Endnu tydeligere ser vi den *forsonende* betydning i Symposion 201 D: καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου (Engang da athenienserne ofrede for at slippe for pesten, fik hun den udsat i ti år). I kap. 4 vil jeg komme nærmere ind på brugen af θύομαι hos Xenofon, især hvorledes formen har udviklet sig til en teknisk term for den mantiske ofring.

Det græske sprog skelner ikke mellem blodige og ublodige ofringer, men når en blodig ofring har karakter af en ktonisk ofring, hvor der lægges vægt på slagtningen og blodudstrømningen, og når offerdyret ikke fortæres efterfølgende, bruges udtrykket σφάγια.²² Derved bliver σφάγια en teknisk term dels i forhold til ἱερά for så vidt angår kulten, dels til θυσία for så vidt angår ritualet.²³ På samme måde som ἱερά har σφάγια også en bredere og en snævrere betydning. Ἱερεῖα betegner ikke nødvendigvis offerdyr til konsumering, men når det drejer sig om ktoniske ofringer bruges den tekniske term σφάγια om offerdyrene. De varselstegn, man udleder fra blodet, kaldes også σφάγια, og som det gælder for ἱερά, kan σφάγια være καλά, eller τὰ σφάγια kan være de forventede gode varsler, som man får eller ikke får.

Hos Homer betyder σφάζω altid at slagte et offerdyr, dvs. med et stik eller snit at åbne halspulsåren, så blodet løber fra offerdyret. I klassisk tid har det stadig den samme betydning, det bliver med andre ord en teknisk term for selve

¹⁹ Stengel, 1910, p. 12

²⁰ Op. cit. p. 10

²¹ Casabona, 1966, p. 87: Herodot: 5.44; 7.134,1 67; 9.10, 33(bis), 38, 62. - Thukydid: 4.92.7; 5.10.2; 54.2 - Platon: foruden Staten og Symposion også Lovene 642 D.

²² Stengel, 1910, 92 ff.

²³ Casabona, 1966, p. 336

slagtningen, et subritual i θυσία/θύω ritualet.²⁴ Men det kommer også til at betegne et selvstændigt ritual, nemlig ofring til de ktoniske magter.²⁵ Endelig bruges det uden for offervokabulariet i betydningen 'dræbe' som f.eks. i Anabasis 4.5.16 og 4.7.16.

Σφάζω eksisterer ikke i medium; til det formål har man dannet σφαγιάζομαι af stammen af σφάγιον.²⁶ Som substantivet, det er dannet af, er det en teknisk term for ofring af blod uden efterfølgende konsumering. Σφαγιάζομαι er σφάζω under bestemte forhold, nemlig når det drejer sig om at formilde eller besværgе guderne/de ktoniske magter og/eller som mantisk ofring. Først og fremmest drejer det sig om ofringer på slagmarken, lige før to hære mødes, såkaldte "slaglinjeofringer". Men σφαγιάζομαι anvendes undertiden også, når man skal krydse en flod eller et hav eller for at få en storm til at lægge sig. Ved edsforringer anvendes normalt σφάζω (eller τέμνω). Σφαγιάζομαι er også en teknisk term i forhold til θύομαι, dvs. man kan erstatte σφαγιάζομαι med θύομαι.²⁷ Det modsatte er naturligvis ikke muligt (jvf. tab. 1).

3. Militære ofringer

Om ofringer under krigsforhold er vi bedst informeret, når det gælder spartanerne, og da Anabasis fra først til sidst er en spartansk ledet operation - Xenofons medvirken hertil ufortalt - vil jeg i det følgende holde mig til spartanske forhold. Indledningsvis kan vi nu på baggrund af offervokabulariet opstille følgende skema for, hvornår og hvordan spartanerne ofrede under et felttog:

- Hjemme, før afmarchen: θύειν
- Ved polis-grænser: τὰ διαβατήρια θύεσθαι
- Ved floder: σφαγιάζεσθαι
- Lejr-ofringer: θύειν/ θύεσθαι
- Slaglinje-ofringer: σφαγιάζεσθαι
- Efter sejren: θύειν

Xenofon beskriver i Lakedaimoniernes Forfatning, 13.2-3, hvorledes den spartanske konge ofrede, når han drog i krig: "Først ofrer (θύει) han hjemme til Zeus Agetor og Dioskurerne. Hvis han får gunstige varsler, tager fakkelbærerne ild fra alteret og fører hæren til landets grænse. Her ofrer (θύεται) kongen igen til Zeus og Athene. Når varsler fra disse to guder er gunstige, krydser han landets grænse. Og ilden fra disse ofringer fører an og slukkes aldrig, og offerdyr af alle slags følger med. Når kongen ofrer (θύεται), begynder han altid om morgenen mens det endnu er mørkt, da han ønsker at opnå gudernes gunst før fjenden".

²⁴ Herodot 2.39: " De fører det mærkede dyr til alteret, hvor ofringen skal foregå (ὄκου ἂν θύωσι), og tænder en ild; efter at have hældt vin over offerdyret og påkaldt guden, slakter de det (σφάζουσι), og efter slagtningen (σφάζαντες) skærer de hovedet af det.

²⁵ Når det specielt drejer sig om ofring til heroer, bruges verbet ἐναγίζω, men det møder vi ikke i Anabasis.

²⁶ Σφαγιάζω findes næsten altid i medium; en aktiv form har vi i Aristofanes *Fuglene* 569, passiv i Xenofons *Spartanernes Statsforfatning* 13.8 og Herodot 7.180 (Casabona, 1966, p.190)

²⁷ Herodot 9.62.1: ...ἐγίγνετο θυομένοισι τὰ σφάγια χρηστά.

Grænseofringer er i litteraturen kun nævnt i forbindelse med spartanske felttog.²⁸ En polis' grænser var i en vis forstand en hellig ting, men grænserne havde ikke deres specifikke guder, man talte mere generelt om Apollon og Zeus som beskyttere af grænserne med epitetet *horios*. Anderledes forholdt det sig med floderne, som havde deres specifikke guder, selvom de kun sjældent er nævnt ved navn (Acheloos er flodguden *par excellence*). Med flodernes forbindelse til jorden og underverden måtte det nødvendigvis være en σφάγια-ofring, når de skulle krydses.

Forskellen mellem lejr-ofringer (ἱερά) og slaglinje-ofringer (σφάγια) er ikke altid lige skarp; nok hvad angår ritualet, men ikke tidspunktet for ofringen. Da den spartanske general Dakylidas pludselig støder på den persiske hær, beordrer han soldaterne stillet op i kampformation og begynder derpå at ofre, ἐθύετο, ikke ἐσφαγιάζετο, som man ville have ventet.²⁹ I Anabasis ser vi flere eksempler på den tætte relation mellem ἱερά og σφάγια lige før et slag (se kap. 6). Men ellers må man formode, at der under marchen blev ofret hver dag, i hvert fald før enhver afgørende begivenhed, og til det formål - og naturligvis også som proviant - medførte man en stor mængde geder, får og kalve.³⁰

Den ofring, som er vanskeligst at forstå og derfor også mest debatteret, er slaglinje-ofringen, specielt om der blev taget varsler i forbindelse hermed. Ofringen blev normalt foretaget, når fjenden var i sigte, og i nogle tilfælde endda efter at de indledende træfninger var begyndt.³¹ Der synes ikke at være megen mening i at tage varsler før en uundgåelig kamp, og derfor mener nogle forskere, at σφάγια-ofringen først og fremmest var for at formilde guderne eller måske en renselsesofring før slaget.³² Det er dog uomtvisteligt, at der undertiden tales om τὰ σφάγια καλά, og i et enkelt tilfælde om ugunstige varsler ved σφάγια.³³ En interessant passage i den forbindelse er Xenofons Hellenika, 3.4.23: καιρὸν ἠγήσατο μάχην συνάψαι, εἰ δύναιτο. σφαγιασάμενος οὖν τὴν φάλαγγα εὐθὺς ἤγεν... ,

²⁸ Διαβατήρια optræder 8 gange i Xenofons Hellenika (3.4.3, 3.5.7, 4.7.2, 5.1.33, 5.3.14, 5.4.37, 5.4.47, 6.5.12) og 3 gange hos Thukydides (5.54.2, 5.55.3, 5.116.1), hvor spartanerne i alle tre tilfælde får negative varsler og vender om (Pritchett, 1979, p. 68).

²⁹ Xen. Hell. 3.2.16

³⁰ Pritchett, 1979, p. 82

³¹ Thukydides 6.69

³² Pritchett, 1974, skriver p. 110: "Σφάγια were not necessarily , if at all, for divination purposes", og videre p. 113: "and that when one speaks of σφάγια being καλά, this is merely to indicate that the sacrifice went well, a fact which could be deduced from many things, the flow of blood, the look on the face of the victim, the way the smoke rises straight to heaven, etc." Efter min mening er dette dog også en slags varselstagning, og i øvrigt blev offerdyret ved σφάγια aldrig brændt.

Harrison, 1903, p. 65, taler om "purification by placation" ved σφάγια under pest , hungersnød og på slagmarken.

Jameson, 1991, p. 204, understreger, at der har været en tendens til at se bort fra den divinatoriske funktion i *the battle-line sphagia*, men "in the Classical Period at least we cannot suppose it was ever absent". Og han skriver videre p. 209: "Propitiation of the supernatural as well as divination is implicit in all these rites".

Rudhardt, 1958, p. 275, mener også , at der er tale om "un rite propitiatoire, mais c'est aussi comme le sacrifice θύεσθαι un rite mantique".

³³ Herodotus 9.61

som Bodil Due³⁴ oversætter "...mente han, at det var et godt tidspunkt at engagere sig i kamp om muligt. Efter at have ofret førte han straks sin falanx frem..." Casabona³⁵ mener, at εἰ δύναιτο er lig med εἰ σφάγια καλὰ εἶη, altså om han kunne få gode varsler. Xenofon undlader at fortælle, om han faktisk fik et godt varsel, hvilket ikke er usædvanligt ej heller ved hiera-ofringer. For spartanernes vedkommende ved vi, at slaglinje-ofringen var dediceret til Artemis Agrotera, men normalt er kilderne tavse herom, om end man har antaget, at lejesoldaterne i Anabasis ofrede til Zeus Agroteros.³⁶ Det, der betød noget ved slaglinje-ofringen, var ikke adressaten, men selve ritualet; den var et forvarsel om de forestående blodige og uforudsigelige begivenheder på slagmarken, en magisk handling efter formlen *similia similibus devincuntur*.³⁷ Efter sejren blev der rejst et τρόπαιον af våben erobret fra fjenden på det sted, hvor kampen havde fundet sted; tidligere vota blev indfriet med votivofringer og opstilling af ἀναθήματα i lokale helligdomme eller i Olympia og Delfi. Drikofre, σπονδαί, blev udgydt som tegn på en fredsafslutning.³⁸

Det er ikke for meget sagt, at et sådant felttog bestod af én lang række af forskellige ofringer med forskellige formål, men alle med det fælles mål at højne moralen og disciplinen hos soldaterne,³⁹ for uden gudernes accept var felttoget dømt til at mislykkes.

4. Θύεσθαι i Anabasis

Jeg vil i dette kapitel tage tråden op fra kap. 2 og nærmere undersøge Xenofons brug af θύεσθαι, specielt hvorledes medium har udviklet sig til en *terminus technicus* for den mantiske ofring. I appendikset er anført samtlige ofringer omtalt i Anabasis, og i det følgende vil A+nr. referere til nr. i appendiks. For oversigtens skyld har jeg i tabel 2 inddelt ofringerne i dem, hvor det eksplicit fremgår, om der har været gunstige eller ugunstige varsler, dernæst i ofringer, som ligner en mantisk ofring, men hvor der intet nævnes om udfaldet af ofringen og endelig i ofringer, som helt sikkert ikke er divinatoriske. Tabellen viser også meget tydeligt hvor sammenblandet de tekniske termer for en ofring er.

Et karakteristisk træk ved den mantiske ofring, hvor θύεσθαι optræder som verbum, er de valensled, som verbet har knyttet til sig. Som det fremgår af tabel 3, er det nemlig kun θύεσθαι som har knyttet adverbialle præpositionsforbindelser eller indirekte spørgsmål til sig.

Men for at forstå, hvad en mantisk ofring egentlig drejer sig om, og hvordan θύεσθαι har udviklet sig til at blive en teknisk term for dette offerritual, kan vi se på et af de mest dramatiske og illustrative eksempler i Anabasis (A. 35, 36 og 38): Den græske hær er blevet genforenet i Kalpe, og Xenofon bringer et offer ἐπ' ἐξόδῳ, det var nemlig blevet nødvendigt at skaffe levnedsmidler, og desuden ville han begrave de døde. Ofringen falder gunstigt ud. Men næste dag står Xenofon op og forklarer soldaterne, at de er nødt til at fortsætte hjemturen til

³⁴ Bodil Due, *Udvalg af Xenophons græske historie*, Århus 1995

³⁵ Casabona, 1966, p. 189

³⁶ Rudhardt, 1958, p.274

³⁷ Med en let omskrivning af homøopatiens grundregel: Similia similibus curantur.

³⁸ Burkert, 1985, p. 267

³⁹ Jvf. indledningen (Xen. Hipparch. 6,6) og kap. 7

fods, da de mangler skibe, og at de er nødt til at marchere straks, da de mangler forsyninger til at blive. Derpå foretages en ofring for afmarchen (ἐπὶ τῇ ἀφόδῳ), men varslerne er ugunstige. Næste dag gentages ofringen for afmarchen i alt tre gange, men alle med negativt resultat. Situationen er desperat: de kan ikke drage af sted, og de kan heller ikke blive på grund af mangel på proviant. Derfor foreslår Xenofon, at de skal ofre alene for en fouragering, og de ofrer hele tre gange (ἐπὶ τούτῳ) uden held. Næste dag er hele hæren samlet om en ny ofring, men der er ikke flere offerdyr. Xenofon ændrer igen taktik med hensyn til ofringen og foreslår, at de skal efterlade deres grej på et befæstet sted og drage ud til kamp, så ville de måske få gunstige varsler. Men det er soldaterne overhovedet ikke interesseret i, man skulle bare se at få ofret. Da der ikke var flere offerdyr, købte de en okse fra en vogn og ofrede den, men varslerne forblev ugunstige. Alligevel tilbyder Neon at føre et kontingent soldater ud på et plyndringstogt, som naturligvis ender katastrofalt. Da Xenofon erfarer dette, og da han i parentes bemærket heller ikke havde fået gunstige varsler den dag, foretager han en σφάγια-ofring, og iler de nødstedte til hjælp. Næste dag ankommer et skib fra Herakleia med mel, vin og offerdyr, og først nu lykkes det for Xenofon at få gunstige varsler for afmarchen (ἐπ' ἐξόδῳ).

For en nutidig læser kan disse gentagne ofringer synes som en utilbørlig manipulation med det guddommelige. Man ofrer, indtil man har det ønskede resultat. Hvori ligger det divinatoriske spørgsmål til guderne, hvis man alligevel ikke tager konsekvensen af den første ofring? Som Casabona⁴⁰ meget rigtigt har påpeget, så ligger det essentielle i disse ofringer ikke så meget i at konsultere guderne med et spørgsmål, som i at opnå deres velvilje eller accept til et påtænkt projekt. Man ofrer i første omgang ikke “pour savoir si l'on peut”, men “pour pouvoir”. Derved bliver disse gentagne ofringer ganske forståelige, i hvert fald ud fra en græsk tankegang. Xenofon har ud fra helt rationelle, militærstrategiske overvejelser besluttet, hvad der bør gøres (ἀνάγκη δὲ πορεύεσθαι ἤδη), Xenofon mangler blot gudernes velsignelse, inden han giver ordre til afmarch. Dette svarer vel til, at general Eisenhower i 1944 måtte udsætte operation “Overlord” i flere dage på grund af vejrguderne. På samme måde er det manglen på proviant, som tvinger Xenofon til at ofre for fouragering alene. Her er det ikke et spørgsmål til guderne, om de skal foretage et plyndringstogt eller ej, men alene om at få gudernes accept: ἐπὶ δὲ τὰ ἐπιτήδεια ἀνάγκη ἦν ἐξιέναι. καὶ ἐπὶ τούτῳ πάλιν ἐθύετο εἰς τρίς (Men det var strengt nødvendigt at skaffe forsyninger; og til det formål blev der igen ofret tre gange).

Det kan dog synes mærkeligt, at man ofrer tre gange på samme dag, som om guderne ville skifte mening i løbet af dagen. Da det endelig lykkedes Xenofon i Kalpe at få gunstigt varsel for afmarchen, nævnes det eksplicit, at det skete ved første ofring (καὶ γίγνεται τὰ ἱερὰ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἱερείου). Også i A.11 nævnes det eksplicit, at varslet var gunstigt ved første forsøg, hvilket altså synes at være særlig fordelagtigt. Man kan derfor godt tænke sig en slags “bedst-ud-af-tre” tankegang bag disse gentagne ofringer.⁴¹

Et andet eksempel på brugen af θύεσθαι ἐπί τινι har vi i A. 25: Xenofon ønsker at anlægge en by ved Sortehavet og foretager en ofring med henblik på

⁴⁰ Casabona 1966, p.88

⁴¹ Den mesopotamiske offerpræst, en *baru*, kunne også gentage en ofring tre gange, og hvis den stadig var negativ, måtte han gribe til magi. (Koch, 1994, p. 90)

dette (ἐπὶ τούτοις ἐθύετο), før han vil fortælle soldaterne om planen. Her er der selvfølgelig ikke tale om en nødvendighed, og Xenofon har ikke på forhånd besluttet, hvad han bør gøre. Men som ved alle større projekter må han naturligvis først have gudernes accept.⁴² I dette tilfælde ville det ville formentlig også have været usandsynligt, at Xenofon kunne have ofret tre gange i træk for en sådan plan, hvis han ikke straks havde fået et godt varsel.

Undertiden optræder andre præpositionsforbindelser. Ὑπὲρ med genitiv er sjældent brugt og betyder, at der ofres for noget med ønsket om, at ofringerne må være for sagen: θύεσθαι ὑπὲρ τῆς μονῆς (A. 28), eller at der ofres til gavn for nogen: θύομαι... καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ὅπως...(A. 29). En anden sjælden præpositionsforbindelse er περί med genitiv. I Anabasis optræder den kun to gange og i begge tilfælde som περί αὐτοῦ τούτου, hvor det har en bibetydning af noget, der endnu ikke er besluttet. I det ene tilfælde (A. 29) forsvarer Xenofon sig over for anklagen om, at han allerede har besluttet sig for at anlægge en by: καὶ νῦν ἐθύομην περί αὐτοῦ τούτου (efterfulgt af et dobbelt indirekte spørgsmål), underforstået at det har han ikke. I det andet tilfælde (A. 36) er det et *forslag* fra Xenofon til soldaterne om at skifte mål for ofringen og ofre alene for et plyndringstog. Da det så bliver vedtaget, ofres der ἐπὶ τούτῳ.

En enkelt gang ser vi, at θύεσθαι har infinitiv som direkte objekt (A. 5): Ἐμοί, ὦ ἄνδρες, θυομένῳ ἰέναι ἐπὶ βασιλέα οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά. Dette kan kun betyde, at Klearchos har ofret *for* at gå mod kongen, ikke *om* han kunne. Til dette eksempel lægger sig også A. 47, hvor det er kommet Asidates for øre, at Xenofon har taget varsler *for* et angreb mod ham (ἐπ' αὐτὸν τεθυμένος εἶη)

Men langt de fleste eksempler er med ἐπί og dativ. Et yderligere eksempel på en ofring for afmarch har vi i A. 41, hvor Kleandros ofrer ἐπὶ τῇ πορείᾳ. Afmarchen er allerede besluttet, men gudernes accept mangler, og da Kleandros efter tre dages ofring ikke kan få gunstigt varsel, vælger han at tolke det personligt som om, det er ham, der ikke kan føre hæren bort, men at de øvrige strateger godt kan gøre det.

Gennem alle disse eksempler med ἐπί plus dativ, hvor komplementet udtrykker formålet med ofringen, ser vi hvorledes “sacrifier *pour pouvoir*” i anden omgang er blevet til “sacrifier *pour savoir si l'on peut*”.⁴³ Betydningen at ofre for noget, idet man søger gudernes accept hertil, er jo praktisk taget identisk med at ofre for noget, idet man spørger guderne gennem et alternativt ja eller nej. Derfor er der heller ikke langt til, at θύεσθαι efterfølges af en interrogativ ledsætning.⁴⁴ I Anabasis har vi to eksempler (A. 33 og 43) indledt med et enkelt spørgsmål efter formen θύεσθαι εἰ..., og tre eksempler på disjunktive spørgsmål (A. 29, 34 og 44) efter formen θύεσθαι πότερον... ἢ..., og i to af tilfældene (A. 34 og 44) spørges der endda efter den typiske formel for spørgsmål til Pythia: λῶρον καὶ ἄμεινον. Men ved de disjunktive spørgsmål er det andet spørgsmål altid en negativ gentagelse af det første, og selvom det kan ligne et orakelspørgsmål, så er

⁴² Xenofon *Hellenika*, 3.2.10: θυσάμεος ἐτείχιζε, selv ved bygning af en mur blev der ofret.

⁴³ Casabona, 1966, p. 89

⁴⁴ Vi har desværre ikke arkaiske tekster, som tillader os at følge den tekniske udviklingen i brugen af θύεσθαι, men i følge Casabona, 1966, p. 91, er det *sandsynligt*, at man først har sagt θύεσθαι ἐπί τι, “sacrifier pour obtenir quelque chose”, derefter θ. ἐπί τι εἰ... “sacr. pour obtenir, en cherchant à savoir si l'on a obtenu”, og videre θ. εἰ..., og endelig θ. πότερον... ἢ... “sacr. pour savoir si... ou si...”

svaret altid enten ja eller nej.⁴⁵ Derfor er grundbetydningen af θύεσθαι forblevet en bøn til guderne om deres accept til et projekt selv i de tilfælde, hvor verbet bruges i betydningen “at ofre for at vide om... eller...”⁴⁶

Enkelte gange hører vi dog om en kompleks udlægning af en ofring, og da er det altid en mantis som udlægger svaret, men enten hører vi ikke de nærmere omstændigheder, hvorunder ofringen er fortaget (A. 2 og 20), eller også har det drejet sig om en “side-gevinst” ved en tilsyneladende almindelig ofring, som da Xenofon ofrer (ἔθυε) til Apollon, og Eukleides, efter at have undersøgt offerdyret, bliver overbevist om, at Xenofon ikke er blevet rig på togtet (A. 45).⁴⁷

Xenofon bruger fire steder θύεσθαι uden at nævne, om der samtidig er blevet taget varsler (tabel 2). Jeg tror ikke, det er en forglemmelse fra Xenofons side. Som vi så i kap. 2, bruges θύεσθαι undertiden i en ikke-divinatorisk sammenhæng i betydningen at ofre for *at formilde* guderne. Vi har i hvert fald ét tilfælde i Anabasis, hvor der med sikkerhed ikke er taget varsler (A. 7). Da Xenofon i Delfi har fået anvist de guder, han skal ofre til, så ofrer han i medium og sejler af sted. Det ville da vist have været at fornærme selveste Apollon, om han havde betvivlet hans råd og undersøgt offerdyrene for varselstegn!

Også de øvrige steder, hvor varselstegnet ikke eksplicit er nævnt, kan tvangfrit fortolkes som ofringer for at formilde guderne. Da grækerne skal trænge gennem et bjergpas besat af fjenden, ofres der umiddelbart før det kommer til kamp (A. 16). Det ligner en slaglinje-ofring, og er også et eksempel på den tætte relation, der er mellem ιερά- og σφάγια-ofringen. Og under togtet mod Asidates, som i første omgang ikke gik helt efter planen på trods af de gunstige varsler ved første ofring, bliver der på ny ofret, og Asidates tages til fange, καὶ οὕτω τὰ πρότερα ιερά ἀπέβη (A.47). Ville det ikke være hybris at undersøge den anden ofring for varselstegn, når guderne nu én gang havde tilkendegivet deres velvilje? - Måske ville Xenofon blot minde guderne om deres løfte; i hvert fald formilde dem. Og endelig har vi A. 10, hvor hellenerne ofrer inden indmarchen i karduchernes land: ἐπὶ τούτοις ἐθύσαντο, dvs. når tiden var inde og af den vej, de nu måtte vælge. Havde der omvendt været tale om en bestemt vej og et bestemt tidspunkt, havde de formentlig taget specifikke varsler; nu var der blot tale om en slags “forhåndsgodkendelses”-ofring.

5. Θύειν i Anabasis

I mange tilfælde, hvor θύειν optræder i en divinatorisk sammenhæng, kan brugen forklares ud fra konteksten, men ikke i alle tilfælde. Koiratadas, som så gerne vil være strateg, men ikke i første omgang kan få gunstige varsler, forsøger sig igen næste dag bekranset ὡς θύσων, men får at vide, at han ikke behøver at ofre mere (μὴ θύειν), han vil alligevel ikke få kommandoen (A. 42). Xenofons beskrivelse af situationen er temmelig ironisk, men han bruger først og fremmest aktiv, fordi det er selve offerhandlingen, der henvises til uden tanke på formålet med ofringen. Da en mand røber for Xenofon, at han vil blive

⁴⁵ Dog kan varsler undertiden være så foruroligende, at hele foretagendet opgives, som i Hell. 3.4.15, hvor offerdyrene er uden leverlapper.

⁴⁶ Casabona, 1966, p. 91: Ce verbe est toujours resté, plus ou moins, “sacrifier pour pouvoir”, même lorsqu’il est devenu “sacrifier pour savoir si”.

⁴⁷ Se fx. også Xen. Hell. 3.3.4, hvor Agesilaos under et officielt offer på byens vegne af en mantis bliver gjort opmærksom på, at guderne tilkendegav et kupforsøg.

pågrebet, hvis han møder op på fæstningen i Perinthos, svarer Xenofon ham, at han ønsker at foretage en ofring (ὅτι θύσαι τι βούλοιοτο). Derpå går han bort og ofrer i medium (A. 43). Her er der brugt aktiv, fordi det ikke kommer manden ved, til hvem og for hvad Xenofon skal ofre, han skal blot udføre en offerhandling. Ved Lampsakos møder Xenofon seeren Eukleides, som ikke vil tro Xenofons forsikring om, at man ikke har samlet sig noget guld under togtet (A. 45). Om det er af samme grund, at Xenofon beder Eukleides om at deltage ved en ofring for Apollon, er ikke helt klart. Han har næppe ofret alene for at overbevise Eukleides, men snarere for at ære eller takke guden efter at have fået sendt gæstegaver fra folkene i Lampsakos. Under alle omstændigheder bliver der ofret i aktiv, og da Eukleides er blevet overbevist, siger han, at det er Zeus Meilichios, som hindrer Xenofon i at blive rig. Derpå spørger han, om han nu havde ofret "ligesom jeg hjemme plejede at ofre for jer og brænde offerdyret helt" (εἰ ἤδη θύσειεν, ὥσπερ οἴκοι, ἔφη, εἰώθειν ἐγὼ ὑμῖν θύεσθαι καὶ ὀλοκαυτεῖν). Her er aktiv brugt, fordi det er et generelt spørgsmål, og medium fordi Eukleides selv er involveret i handlingen. Xenofon svarer, at han siden afrejsen hjemmefra ikke har ofret (τεθυκέναι) til denne gud; en generel konstatering og derfor aktiv, men han opfordres efterfølgende til at ofre (i medium), som han forud plejede, det ville blive til hans fordel. Da Xenofon næste dag var kommet til Ofrynion, ἐθύετο καὶ ὀλοκαύτει...καὶ ἐκαλλιέρει.⁴⁸

I andre tilfælde ville man helt klart have forventet medium, således i A. 22: τῇ δὲ ὑστεραία θύσαντες ἐπεὶ ἐκαλλιερήσαντο, ... ἐπορεύοντο (Den følgende dag ofrede de, og da de fik gunstige varsler... drog de af sted). Her er det kun meddelelsen om de gunstige varsler, der viser, at der er tale om en divinatorisk ofring. Θύειν, som det generelle verbum, kan altid erstatte medium. Derfor er der heller ingen grund til i A. 36, hvor θύεσθαι i en eller anden form optræder i alt ni gange, at erstatte ἔθυε med ἐθύετο (afsnit 6.4.15), som foreslået af Carl Schenkl.⁴⁹

Θύω kan forbindes med en række præfixer, af hvilke der i Anabasis optræder to: κατα- og ἀπο-. Betydningen af disse præfixer ser vi tydeligt i følgende eksempel (A. 9): καὶ εὐξάμενοι τῇ Ἀρτέμιδι ὀπόσους κατακάνοιεν τῶν πολεμίων τοσαύτας χιμαίρας καταθύσειν τῇ θεῷ, ἐπεὶ οὐκ εἶχον ἱκανὰς εὐρεῖν, ἔδοξεν αὐτοῖς κατ' ἐνιαυτὸν πεντακοσίας θύειν, καὶ ἔτι νῦν ἀποθύουσι. Hvis man vil have den grundlæggende betydning tydeliggjort, kan man ikke oversætte θύειν, καταθύειν, ἀποθύειν uniformt med "at ofre". Καταθύειν betyder i litterære tekster fra klassisk tid at *slagte* et offerdyr,⁵⁰ og ἀποθύειν bruges oftest i forbindelse

⁴⁸ ὀλοκαυτεῖν bruges altid som en hendiadys med verbet θύειν, hvilket på én gang viser dets tilknytning til og forskel fra θυσία-ofringen (Rudhardt, 1958, p.286). Holokaustofringen optræder mest i fremmede ritualer, men netop passagen her hos Xenofon vidner om, at holokaust også blev brugt i kulten omkring Zeus Meilichios, som i Athen blev fejret ved Diasia-festen. Holokaust er et ktonisk ritual, og Zeus Meilichios fremstilles da også ofte som en slange.

⁴⁹ Både Budé- og Teubner-udgaven har i deres app. crit. denne rettelse, men ikke Oxford udg. I Schenkl's egen udgave af Anabasis fra 1869 har han mærkeligt nok ikke taget konsekvensen af sit eget forslag, men kun anført det i sit kritiske apparat!

⁵⁰ Casabona, 1966, p. 98 ff. Καταθύω optræder i klassisk tid kun hos Xenofon og Herodot. I arkaiske indskrifter fra Elis ser vi imidlertid en helt anden betydning af verbet, eller rettere verbaladjektivet κα(τ)θυτός, hvor det bruges om penge "indviet" eller "helliget" til Zeus, ækvivalent med καθιερώ.

med en votiv ofring, altså at ofre noget, som man tidligere har lovet.⁵¹ Passagen kan derfor oversættes således: “De havde lovet Artemis, at for hver *dræbt* fjende ville de *slagte* en ged *til ofring* for gudinden, men da de ikke kunne opdrive geder nok, besluttede de i stedet *at ofre* 500 hvert år, og endnu den dag i dag *ofrer de det lovede*”.

I A. 23 optræder καταθύω i en mantisk ofring: Helleenerne vil have gudernes accept til at angribe nogle kystbyer i tibarenerens land og “...ἐθύοντο. καὶ πολλὰ καταθυσάντων, erklærede alle seerne, at guderne på ingen måde tillod krigen”. Xenofon understreger her slagtingen frem for ofringen: “Efter gentagne nedslagtinger...”.

Til gengæld har vi en lidt usædvanlig brug af καταθύω i Xenofons indskrift fra Skillus (A. 21): ἱερὸς ὁ χώρος τῆς Ἀρτέμιδος. τὸν ἔχοντα καὶ καρπούμενον τὴν μὲν δεκάτην καταθύειν ἐκάστου ἔτους. ἐκ δὲ τοῦ περιττοῦ τὸν ναὸν ἐπισκευάζειν, “Dette sted er viet til Artemis. Den, der ejer det og høster dets afgrøder, skal ofre en tiendedel hvert år. Med det resterende skal han vedligeholde templet”. Man ville have ventet τὴν δεκάτην ἀποθύειν, som er Xenofons normale udtryk for at ofre tiende (jvf. note 52). Casabona mener, at der muligvis er tale om spor af en eleisk dialekt (jvf. note 51), hvor καταθύειν bruges ækvivalent med δεκατεύειν (jvf. ibid. 5.3.9); Skillus lå jo nær Olympia.⁵² Jeg tror, at Xenofon med καταθύειν vil præcisere, at tienden skal bruges til en egentlig ofring, dvs. at en tiendedel af dyrene skal *slagtes*, og de øvrige afgrøder på anden måde ofres til Artemis. Havde han brugt τὴν δεκάτην ἀποθύειν, ville eller kunne det have betydet, at tienden skulle *overbringes som gave* til Artemis’ tempel i form af penge eller lignende,⁵³ men det skulle resten af indkomsten jo netop bruges til.

I Anabasis er ἀποθύω brugt i endnu en votivofring. Først afgiver grækerne et løfte εὐξασθαι... θύσειν σωτήρια (A. 8), og da det skal indfries, hedder det τὴν θυσίαν ἣν ἠύξαντο παρασκευάζοντο. ἦλθον δ’ αὐτοῖς ἱκανοὶ βόες ἀποθύσαι..., “Derefter forberedte de den ofring, de havde lovet, og der var kommet okser nok til at *opfylde løftet*..” (A. 18).

Naturligvis optræder θύω også i andre ikke-mantiske ofringer til ære for guderne, som ikke er emnet for denne opgave, men det understreger endnu engang, hvor bred en betydning θύω med eller uden præfixer i grunden har.

6. Σφάγια-ofringer i Anabasis

Efter Neons fatale plyndringstogt ved Kalpe, vil Xenofon fortage en undsætningekspedition (A. 37): καὶ ὁ Ξενοφῶν, ἐπεὶ οὐκ ἐγεγένητο τὰ ἱερὰ ταύτη τῇ ἡμέρᾳ, λαβὼν βοῶν ὑπὸ ἀμάξης (οὐ γὰρ ἦν ἄλλα ἱερεῖα), σφαγιασάμενος ἐβοήθει... (Xenofon, der heller ikke denne dag havde fået gunstige varsler, tog en okse fra en kærre (der var nemlig ikke andre offerdyr), ofrede den og ilede til hjælp). Vi ser her, at der er en betydelig funktionel lighed mellem de to slags ofringer. Hvis Xenofon havde fået gode ἱερὰ varsler den dag, havde han ikke behøvet at

⁵¹ Casabona, 1966, p. 95 ff. Ἀποθύω bruges også i forbindelse med ofring af tiende τὴν δεκάτην ἀποθύειν (fx. Xen. Hell. 3.3.1 og 4.3.21; Ages. 1.34)

⁵² Casabona, 1966, p. 101

⁵³ I Xen. Hell. 4.3.21 har vi netop denne betydning: Agesilaos tager til Delfi og ofrer tiende (δεκάτην... ἀπέθυσεν) af byttet (fra togtet til Asien) til guden til en værdi af ikke mindre end 100 talenter.

foretage en σφάγια-ofring - med mindre man da betragter ofringen som en ren slaglinje-ofring. Vi ser også, at oxen benævnes som, eller på linje med andre ἱερέια, som normalt bruges ved ἱερά ofringer, men altså her som det almene begreb, offerdyr (tab. 1). Og når soldaterne skal opmuntres før et slag, hedder det καὶ τὰ ἱερά καλὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ (A. 3), eller τὰ τε ἱερά ἡμῖν καλὰ οἱ τε οἰωνοὶ αἴσιοι τὰ τε σφάγια κάλλιστα (A. 40). Ritualet og tidspunktet for ofringerne er forskellig, men begge har samme formål, nemlig at opnå gudernes velvilje og sætte mod i soldaterne, og fuglevarslet er med til at understrege offervarslernes gyldighed. Xenofon nævner ikke noget om varselstegnene ved σφάγια-ofringen i A. 37. Man må derfor formode, at den udelukkende er ment som et sonoffer til guderne, som af en eller anden grund ikke vil acceptere grækernes ἱερά-ofringer; man kan også spekulere på, hvad Xenofon ville have gjort, om han havde fået et dårligt varsel.

Et andet eksempel på hvordan et varselstegn, en ἱερά-ofring, et σπονδή og en σφάγια-ofring udgør en slags funktionel enhed, er overgangen over Kentritesfloden, hvor grækerne har fjenden både foran og bag sig (A. 11, 12 og 13): Xenofon får gennem en drøm et varsel om en uhindret overgang af floden. Næste dag forrettes en ἱερά-ofring, og varslerne er gunstige ved første forsøg. Derpå er der nogle unge mænd, som finder et vadested, og Xenofon udgyder et drikoffer, og befaler de unge mænd at gøre ligeså og bede til de guder, som havde givet ham drømmen og vist dem vadestedet. Endelig til sidst lige før overgangen καὶ οἱ μὲν μάντιες ἐσφαγιάζοντο εἰς τὸν ποταμόν. Og da varslerne er gunstige istemmer soldaterne paianen og opløfter krigsråbet. Det er næsten overflødigt at nævne, at grækernes sejr var total. Der kan næppe være tvivl om, at σφάγια-ofringen her fungerer både som en slaglinje-ofring og som en forsonende ofring til flodguden, selvom man ville have forventet en dativ. I modsætning til ἱερά-ofringen har σφάγια ofte mere karakter af noget ondt afværgende (ἀποτροπή),⁵⁴ ja endda noget magisk over sig, som vi tydeligt ser i A. 14, hvor en af seerne under en snestorm foreslår, at man ofrer til nordenvinden, og da dette var gjort, mente alle, at vinden løjede betydeligt af.

Det sidste eksempel på en σφάγια-ofring er af verbet σφάζω, og er en edsofring (A. 6): ταῦτα δ' ὄμοσαν, σφάζαντες ταῦρον καὶ κάπρον καὶ κριὸν εἰς ἀσπίδα, οἱ μὲν Ἕλληνες βάπτοντες ξίφος, οἱ δὲ βάρβαροι λόγχην, "de svor denne ed, efter at have åbnet halspulsåren på en tyr, en orne og en vædder og samlede blodet i et skjold; grækerne dyppede et sværd, barbarerne en lansespids i blodet". Ofring af tre handyr (τριτῦες eller τρίττοια, jvf. romernes *suovetaurilia*) kender vi allerede fra Homer (Odysseen 11.131) og i flere senere litterære kilder og indskrifter, hvor det ikke specielt bruges i forbindelse med en edsofring.⁵⁵ Det essentielle i en edsofring er blodet med dets understregning af terror og død, hvis eden brydes.⁵⁶

⁵⁴ Harrison, 1903, p. 70

⁵⁵ Stengel, 1910, p. 195

⁵⁶ Burkert, 1985, p. 251

7. Seeren (ὁ μάντις)

At dømme ud fra Aristofanes' komedier nød seerne og deres kolleger, chresmologerne,⁵⁷ ikke nogen stor respekt i det athenske samfund, men blev nærmest betragtet som de rene plattenslagere.⁵⁸ Aristofanes' synspunkt afspejler nok til en vis grad det almindelige syn på dem - i hvert fald blandt de intellektuelle, men hans kritik af den mantiske institution skal sikkert også ses på baggrund af den strøm af religiøse retssager, som i kølvandet på rationalisme og oplysning og omvurdering af gamle dyder blev indledt mod de intellektuelle, opildnet af professionelle spådomstydere, som så deres levebrød og anseelse truet.⁵⁹ Det var chresmologen Diopethes, som i Folkeforsamlingen fik vedtaget en lov om, at alle, der ikke troede på guderne eller fremsatte nye doktriner om himmellegemerne, kunne anklages for domstolen.⁶⁰

Anderledes forholdt det sig med de militære seere, som generelt nød stor respekt, hvad det relativt store antal statuer dediceret til dem også vidner om.⁶¹ De spartanske kongers stab bestod af μάντις, ἰατροί og αὐληταί,⁶² og Xenofon nævner udtrykkeligt, at Koriatadas, den nyvalgte strateg, næste dag kom med offerdyr, mantis samt mad og drikke til hæren (A. 42); det ene var ikke vigtigere end det andet. De erfarne militære seere var heller ikke uden strategiske evner, og ofte spillede de en central rolle på linje med strategerne.⁶³ Herodot fortæller (9.33), at spartanerne forsøgte ved betaling at få den berømte seer Teisamenos til deres fører i krigen sammen med deres konger af Herakles' æt (ποιέεσθαι ἅμα Ἑρακλειδέων τοῖσι βασιλεῦσι ἡγεμόνα τῶν πολέμων). Teisamenos og hans broder blev som de eneste fremmede nogensinde optaget som spartanske borgere, og han endte med at vinde fem slag for spartanerne (ibid. 9.35). På den anden side var det også, som Sokrates siger, lovens påbud at "seeren ikke befaler over hærføreren, men hærføreren over seeren", μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγῶ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως.⁶⁴ Og for Xenofon var det en nødvendighed for strategen selv at have et vist kendskab til mantikken for at sikre sig mod snyd fra seerne.⁶⁵

De fleste græske seere har imidlertid fristet en mere ydmyg tilværelse, og som andre omvandrende håndværkere tilbudt deres tjeneste til hvem som helst for betaling. Deres τέχνη gik i arv fra generation til generation, og de fleste kunne spore deres aner tilbage til mytiske figurer som Melampos, Teiresias og Kalchas. "And a small point is worth noticing." - skriver Halliday⁶⁶ - "The mantis of historical times is seldom one of the civilised citizens of the big Greek states. He does not come from Athens or Korinth but almost invariably from the West, endowed with the magical virtues of the less civilised races in the eyes of their

⁵⁷ Forskellen mellem en mantis og en chresmolog var deres τέχνη eller mangel på samme. En mantis var i besiddelse af ganske omfattende teknisk viden foruden en god del guddommelig inspiration.

⁵⁸ Se fx. Smith, 1989: *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*.

⁵⁹ Dodds, 1951, p. 190 og Nilsson, 1967, p.791 ff.

⁶⁰ Plutarch, Perikles 32

⁶¹ Pritchett, 1979, p. 53

⁶² Xenofon, Lakedaimoniernes Statsforfatning 13.7

⁶³ Pritchett, 1979, pp. 56-7 og Kett, 1966, pp. 115-17.

⁶⁴ Platon, Laches 199 A

⁶⁵ Kyropædien 1.6.2 og Anabasis 5.6.29

⁶⁶ Halliday, 1967, p.95. Den oprindelige udgave udkom i 1913, og 67-udg. er et uforandret optryk.

neighbours”. Dette er i følge Pritchett⁶⁷ en fejlagtig teori, som går igen i mange senere fremstillinger af emnet (bl.a. M.P. Nilsson⁶⁸), og som netop har sit udspring i Halliday's citat. Pritchett medgiver dog, at mange af de historiske seere kom fra Olympia fra især tre berømte familier, Iamiderne, Telliaderne og Klutiderne,⁶⁹ “but manteis are known from Athens, Sparta, Corinth, Delphi, Syracuse, Thebes and elsewhere”, som det i øvrigt også fremgår af det geografiske kort over historiske manteis hos P. Kett.⁷⁰

Seerens opgave var naturligvis at tolke varslerne fra offerdyrene og andre varselstegn, men hans opgave var i lige så høj grad også at opbygge moralen hos soldaterne. “Divination was comparable with oratory as a means of creating morale, of encouraging the fainthearted and curbing illtimed eagerness”, skriver Arthur D. Nock.⁷¹ Vi har faktisk ét eksempel på, hvor ugunstige varselstegn er blevet skjult for hæren for ikke at mindske moralen. Diodor fortæller,⁷² at i søslaget ved de arginussiske øer i 406 f.Kr. havde begge flåder fået varslere om sejr, men den spartanske admiral og syv athenske strateger ville falde i kampen. De athenske strateger påbød, at deres død skulle holdes hemmelig, mens den spartanske admiral offentligt erklærede, at han var rede til at dø og udnævnte sin efterfølger, og Diodor tilføjer, at han med disse ord “bevirkede, at ikke så få kappedes i mod og blev mere ivrige efter at komme i kamp”, οὐκ ὀλίγους ἐποίησε ζηλωσαι τὴν ἀρετὴν καὶ προθυμότερους γενέσθαι πρὸς τὴν μάχην.

Varselstegn kunne være gode eller dårlige, men en ukyndig eller overtroisk person ville altid være tilbøjelig til at udlægge dem som det værste tænkelige. Derfor var det også en mantis' opgave at bekæmpe “overtroen”. Plutarch fortæller,⁷³ at under togtet mod Sicilien indtraf der en måneformørkelse til stor skræk for Nikias, som udsatte tilbagetoget en fuld måned. Nikias havde nemlig på det tidspunkt ingen kyndige seere hos sig. Stilbides, som havde været hans ven og havde befriet ham for meget af hans overtro (ὁ γὰρ συνήθης αὐτοῦ καὶ τὸ πολὺ δεισιδαιμονίας ἀφαιρῶν), var død kort forinden (413 f.Kr.). Det ser ud til, at der ofte har været et nært venskab mellem strategen og hans mantis; συνήθης er det ord, der oftest beskriver relationen mellem dem.⁷⁴

Der optræder mange unavngivne seere i Anabasis,⁷⁵ og der har givetvis været mange med på togtet. Af navngivne seere nævner Xenofon fire: *Silanos* fra Ambrakia, som ligger i Nordvestgrækenlad mellem Akarnania og Epiros. Han var Kyros' mantis og modtog den uhyre sum af 10 talenter for en korrekt forudsigelse (A. 2), nok til hele hærens sold i 10 dage. Efter Silanos' forsøg på at

⁶⁷ Pritchett, 1979, p. 52

⁶⁸ Nilsson, 1967, p. 791. Til støtte for teorien om seernes mindre kultiverede herkomst henviser Nilsson i en note til Herodot, som af historiske seere nævner Tellias, Teisamenos og Hegesistratos, alle fra Elis (8.27, 9.33, 9.37), Amfilytos og Megistias fra Akarnanien (1.62, 7.221) samt Hippomachos fra Leukas (9.38)

⁶⁹ Cicero, De. div. 1.91: “I Elis på Peloponnes findes to bestemte familier, Iamiderne og Klutiderne, der står højt i ry for deres haruspeklære”.

⁷⁰ Kett, 1966, p.83

⁷¹ Nock, 1972, p. 540

⁷² Diodorus Siculus 13.97-98

⁷³ Plutarch, Nikias 23 (og Thukydid 7.50.4)

⁷⁴ Pritchett, 1979, p. 62

⁷⁵ 5.5.3: οἱ μάντιες πάντες, 5.7.35: τῶν μάντεων συμβουλευόντων ο. fl. st.

bagtale Xenofon (5.6.28-34), sneg han sig bort fra hæren trods truslerne om straf herfor. *Arexion* fra Parrhsia i Arkadien var efter Silanos flugt den betydeligste seer i hæren. Han stod for ofringerne nævnt i A. 36, 38 og 39. *Eukleides* fra Fleius i Argolis og *Basias* fra Elis, som Xenofon tilfældigt møder i Lampsakos (A. 45) og Pergamon (A. 46) er formentlig eksempler på sådanne omvandrede seere.

8. Seerens τέχνη.

I Euripides' *Elektra* beretter sendebudet om en ofring med efterfølgende inspektion af leveren, hvor det bliver klart, at et mord er nært forestående. Før Orestes dræber Aigisthos, hjælper han ham med en ofring, og da Aigisthos tager leveren i hånden for at undersøge den (826: ἱερὰ δ'εἰς χεῖρας λαβῶν) opdager han, at der mangler en leverlap (827: λοβὸς μὲν οὐ προσῆν) samt andre ikke specificerede defekter i portåren og galdeblæren. Manglende leverlap er den anomali, der hyppigst nævnes i den græske litteratur, og den er altid et ildevarslende tegn, som kan få feltherrer til at opgive deres planer (Xen. Hell. 3.4.15 og 4.7.7), men undertiden optræder også en tvedelt galdeblære.⁷⁶

Jeg tror, det forholder sig med hepatoskopien som med lægekunsten: Der er diagnoser, som selv en lægmand kan stille, og der er diagnoser, som kun lægen kan stille. Derfor er det kun "lægmandsdiagnoser" som ἄλοβος, der optræder i litteraturen, men grækerne må nødvendigvis i lighed med babylonierne og etruskerne have haft en mere sofistikeret form for hepatopskopi, ellers giver det ingen mening at have en mantis tilstede ved en ofring. På den etruskiske bronzevermodel fra Piacenza (fig. 1 A) ses undersiden af leveren opdelt i 40 felter med hver sit gudenavn, et *templum* som genspejler gudernes univers *en miniature*. De 16 kantfelter svarer således nøje til antallet af himmelregioner, som etruskerne brugte ved fugle- og lynvarsler.⁷⁷ Hvilke forandringer i leveren, den etruskiske haruspex egentlig så efter, ved vi ikke ret meget om. Det ved vi til gengæld en del om hos babylonierne. Fra kong Assurbanipals (668-627 f.Kr.) bibliotek har vi bevaret tusindvis af fragmenter af lertavler, som for en stor del handler om divination. Men før vi kommer nærmere ind på dette, er det nødvendigt kort at beskrive leverens anatomi.

Leveren er anatomisk set ens opbygget hos alle husdyr (og mennesket), men størrelsen og den ydre form af de ensbenævnte strukturer varierer betydeligt. Leveren er i alle tilfælde placeret lige under/bagved mellemgulvet (*diaphragma*). Den side, som vender mod mellemgulvet, er glat og konveks og kaldes *facies diaphragmatica*, men er uden betydning i divinationen. Undersiden, som vender ind mod bughulen, er nærmest flad og uregelmæssig og kaldes *facies visceralis*, og man ser her tre prominente fremspring: 1) galdeblæren, 2) en stor pyramideformet leverlap, *lobus caudatus/pyramidalis* og 3) en lille leverudvækst, *processus papillaris* (fig. 1 B). Det er *lobus caudatus*, som grækerne kaldte for λοβός og romerne *caput*, som spiller så stor en rolle i hepatoskopien, da den kan være mere eller mindre rudimentær eller endda tvedelt.

Leveren er anatomisk og funktionelt inddelt i flere leverlapper, som følger kar og galdegangenes forgreninger ud i levervævet. Denne lapinddeling er mere

⁷⁶ I en ofring udført af Aratos fandtes to galdeblærer sammenholdt af et stykke fedt, hvilket af offertyderen blev udlagt som, at Aratos ville blive ven med sin værste fjende. Plutarch, Aratos 43

⁷⁷ Bojesen et al. , 1983, p. 106 ff.

eller mindre udtalt hos de forskellige dyreracer, mest udtalt hos de kødædende dyr, mindst udtalt hos klovdyrerne, hvor man kun aner en højre og venstre leverlap.⁷⁸ Det er formentlig som en følge af denne lapinddeling, at man på *facies visceralis* ser mere eller mindre regelmæssigt optrædende leverspalter af nogle centimeters længde og millimeters dybde. Disse spalter har ingen anatomiske navne, og er end ikke nævnt i den anatomiske litteratur, da de i enhver henseende er helt uden betydning - undtagen for de babyloniske offerpræster, som vi med sikkerhed ved brugte disse leverspalter til at tage varsler af.⁷⁹

Babylonierne brugte kun fårelevere, og på disse optræder tre til fem sådanne spalter af varierende udseende (fig. 1 B), men også andre veldefinerede anatomiske strukturer blev brugt såsom galdeblæren, lobus caudatus, ligamenter osv. (19 i alt regnede man med);⁸⁰ men vigtigst var leverspalterne,⁸¹ som havde navne som "ståstedet", "stien" og "sundheden". Disse leverstrukturer blev groft taget inddelt i en øvre, midterste og nedre del, samt højre, venstre og central del, men med variationer afhængig af den fysiske form. På den måde var hele *facies visceralis* dækket af et net af små kvadrater (fig. 1 C), og hver kvadrat havde en positiv eller negativ værdi til dels bestemt af dets position. Generelt var det således, at højre var positiv og angik den ofrende selv (*pars familiaris*), venstre negativ og angik fjenden (*pars hostilis*), men højre og venstre kunne skifte fra felt til felt.⁸² I forbindelse med disse leverstrukturer blev der nu observeret en lang række kendetegn, som i sig selv var enten positive eller negative: En struktur kunne mangle (\div) eller være tilstede (+), den kunne være bred (+), lang (+), opsplittet (\div), roteret ($+/\div$), dobbelt (+) eller tredobbelt (\div), struktur X kunne nå struktur Y ($+/\div$), en leverspalte kunne være dækket af en membran (+), der kunne optræde huller (\div) eller hvide eller grønne pletter (\div), små millimeterstore udvækster af levervævet, kaldet "våben", kunne findes overalt, og var positive eller negative efter den retning, de vendte osv., i alt 40 sådanne tegn regnede man med.⁸³ Et hul (\div), som lå i et negativt kvadrat, var således et positivt tegn ($\div \times \div = +$), men lå det i et positivt kvadrat, var det et negativt tegn ($\div \times + = \div$). På denne måde gennemgik man systematisk og matematisk hele leveren og nåede frem til et samlet positivt eller negativt varsel. Måden, man stillede sine spørgsmål på, krævede et simpelt alternativ, og det gjaldt også, som vi har set, for græsk divination.

Nogle af disse tegn var blot udtryk for normalanatomiske variationer - to levere fra hver sit får er aldrig fuldstændig ens, mens andre tegn (f.eks. huller og

⁷⁸ Barone, 1976, p. 519

⁷⁹ Leiderer, 1990, p. 23 et passim

⁸⁰ Koch-Westenholz, 2000, p. 45. For nogle tekniske termer er man dog stadig i tvivl om, hvilke anatomiske strukturer de repræsenterer.

⁸¹ Det er givet også disse leverspalter (*fissa*) Cicero tænker på i *De divinatione*, 2.28: quo modo est conlatum inter ipsos (haruspices), quae pars inimica, quae pars familiaris esset, quod fissum periculum quod commodum aliquod ostenderet?

⁸² Koch-Westenholz, 2000, p. 38

⁸³ Koch-Westenholz, 2000, p.41

hvide pletter) givetvis var udtryk for parasitære leversygdomme,⁸⁴ men generelt var det sådan, at en sund lever blev regnet for et godt tegn.

Tilbage står dog at forklare, hvorledes et tilsyneladende kompliceret svar kunne opstå. Hvordan er Silanos nået frem til, at Kyros ikke ville kæmpe i de første 10 dage (A. 2), og hvordan kan Eukleides se, at det er Zeus Meilichios, som hindrer Xenofon i at blive rig (A. 45), hvis vores antagelse er rigtig, at der kun findes positive eller negative svar? Jeg tror, at vi igen skal finde svaret hos babylonierne: Hvert tegn havde nemlig ikke kun positiv eller negativ betydning, men var så at sige også et paradigme på en specifik forudsigelse. Dette blev altid udtrykt i en konditionalsætning, som f.eks. kunne lyde: "Hvis et hul ligger på højre side af "ståstedet", vil vores hær blive besejret". På lignende måde var hvert enkelt tegn opremset i konditionalsætninger, hvor apodosis udtrykte en specifik forudsigelse, men hvor det væsentlige lå i dens positive eller negative værdi for protasis.⁸⁵ Måske har det været lettere at memorere alle disse tegns værdier på denne måde, lidt i lighed med rapsodens formelsprog, men vi ved faktisk ikke, hvorfor alle disse apodoseis er citeret. Under alle omstændigheder kunne det godt tænkes, at mere komplicerede forudsigelser er opstået på basis af sådanne specifikke paradigmer, selvom man, så vidt jeg er orienteret, ikke kender dem fra babylonisk hepatoskopi, men kun fra astrologiske forudsigelser.

Konklusion

Ofringen er en kompleks ceremoni, og det tilhørende græske vokabularium afslører en tilsvarende kompleksitet. For så vidt angår den mantiske ofring har vi set, hvorledes den har udviklet sig fra et subritual i det store "homeriske" dyreoffer med efterfølgende festmåltid, til et selvstændigt ritual med en tilsvarende selvstændig terminologi. Men på samme måde som den mantiske ofring er en del af den almindelige ofring, indgår den mantiske terminologi også i den generelle terminologi omkring offerritualet, dvs. at man næsten altid kan erstatte en specifik term med en generel term (jvf. tab. 1). Derfor ser vi også, at der er en glidende overgang mellem ofringer til ære for guderne, ofringer for at formilde og forsone guderne, ofringer for at få gudernes accept til et bestemt projekt, rene mantiske ofringer med enkelt eller disjunktivt spørgsmål og ofringer med komplicerede mantiske fortolkninger.

Forskellen mellem *ἱερά*- og *σφάγια*-ofringen er heller ikke så skarp, som man skulle tro, dels er *σφάγια* en teknisk term i forhold til *ἱερά*, dels er der en betydelig funktionel lighed mellem de to ofringer. Forskellen ligger i selve ritualet eller rettere, hvor man lægger vægten; ved *σφάγια* er det selve slagtingen og blodet der betyder noget, ved *ἱερά* er det hele ofringen og undersøgelsen af dyrets indvolde.

Seerne i de græske hære nød generelt stor respekt, og var i enhver henseende uundværlige. Ofte var der et tæt samarbejde og venskab mellem seerne og strategerne, selvom det ikke er det indtryk, vi får af seerne i *Anabasis*. En vigtig opgave for seerne var desuden at opmuntre kampgejsten og dæmpe overtroen hos soldaterne.

⁸⁴ Her må man først og fremmest tænke på leverikten *fasciola hepatica*, som var og er meget udbredt i landene omkring Middelhavet og Mesopotamien.

⁸⁵ Koch-Westenholz, 2000, p. 43

Hvad de egentlig så efter i leveren, ved vi ikke, men det kan meget vel have drejet sig om en kompliceret række af positive og negative tegn, som, når de blev lagt sammen, har givet et endeligt positivt eller negativt svar; måden, man stillede spørgsmål på, nødvendiggjorde et simpelt alternativ.

Moderne historikere søger gerne mere rationelle motiver bag grækernes militærstrategiske overvejelser, og de eksisterede også, men side om side med de religiøse motiver. Man måtte til stadighed sørge for, at guderne var med én. Grækerne lagde strategien, som guderne accepterede eller forkastede; det var, hvad den mantiske ofring egentlig handlede om.

Appendiks: Ofringer i Anabasis

1. (1.2.10) Arkaderen Xenias fejrer Lykaiafesten med ofringer (ἔθυσσε) og foranstalter en ἀγών.
2. (1.7.18) Spåmanden Silanos belønnes for en korrekt forudsigelse under ofring (θυόμενος).
3. (1.8.15) Kyros meddeler umiddelbart før slaget ved Kunaxa, at καὶ τὰ ἱερὰ καλὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ.
4. (2.1.9) Klearchos er blevet tilkaldt af en af sine tjenere, ὅπως ἴδοι τὰ ἱερὰ ἐξηρημένα. ἔτυχε γὰρ θυόμενος. (Se nr. 5)
5. (2.2.3) Klearchos har taget varsler (θυομένων ἰέναι ἐπὶ βασιλέα) for at gå mod kongen, men οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά. Derimod var varslerne for at gå til Kyros venner gode (καλὰ ἡμῖν τὰ ἱερὰ ἦν). (Jvf. nr. 4)
6. (2.2.8-9) Aftale mellem Ariaaios og grækerne besegles med ed og ofring (σφάζαντες) af en tyr, et vildsvin og en vædder.
7. (3.1.5-8) Xenofon er på opfordring fra Sokrates rejst til Delfi for at rådspørge Apollon om rejsen. Bevidst eller ubevidst stiller han kun spørgsmålet om, hvilke af guderne han bør bede og ofre til (θύων) for at komme velbeholden hjem. Apollon udpeger de guder, han bør ofre til (θύειν). Sokrates bebrejder ham måden, han har spurgt på, men opfordrer ham til at gøre, som guden har sagt. Da Xenofon har ofret (θυσάμενος) til de udpegede guder, sejler han af sted.
8. (3.2.9) Xenofon opfordrer soldaterne til at bringe Zeus Soter et votivoffer (εὐξασθαι... θύσειν σωτήρια) , så snart de når et venligtsindet land, og også at ofre (θύσειν) til de andre guder, alt efter evne. (Votum indfries i nr. 18.)
9. (3.2.12) Xenofon minder om forfædrenes kamp mod perserne, og at der endnu den dag i dag hvert år ofres (καταθύσειν, θύειν, ἀποθύουσιν) 500 geder til Artemis som tak for sejren og ikke mindst friheden.
10. (3.5.18) Hellenerne ἐπὶ τούτοις ἐθύσαντο inden indmarchen i karduchernes land.
11. (4.3.9) Alle strategerne ofrer (ἐθύοντο), efter at Xenofon har haft en symboldrøm, og varslerne er gunstige ved første forsøg (καὶ τὰ ἱερὰ καλὰ ἦν εὐθὺς ἐπὶ τοῦ πρώτου), hvilket i sig selv er yderligere et godt varsel.

12. (4.3.13) Xenofon og Cheirisofos udgyder hver et drikoffer (ἔσπενδε, σπονδὰς ἐποίει), fordi nogle unge mænd har fundet en overgang ved Kentritesfloden
13. (4.3.17-18) Lige før hellenerne skal krydse Kentritesfloden, ofrer seerne ned eller til floden (ἐσφαγιάζοντο εἰς τὸν ποταμόν) og da varslerne er gunstige (καλὰ ἦν τὰ σφάγια), istemmer soldaterne paianen og opløfter krigsråbet.
14. (4.5.4) Under en snestorm foreslår en af seerne, at man ofrer (σφαγιάσασθαι) til nordenvinden, og da dette var gjort, mente alle, at vinden løjede betydeligt af
5. (4.5.35) Xenofon giver sin gamle hest til landsbyens κωμάρχης, for at denne kan opfodre hesten og derpå ofre den (καταθύσαι). Han har nemlig hørt, at hesten er indviet til Helios.
16. (4.6.23) Cheirisofos ofrer (θυσάμενος) før fremrykning gennem et fjendtlig besat bjergpas.
17. (4.6.27) Da hellenerne efter en mindre træfning når toppen af bjerget, ofrer de (θύσαντες) og rejser et tropaion (af sønderhuggede skjolde?).
18. (4.8.25) I Trapezunt indfries vota fra nr. 8: μετὰ δὲ τοῦτο τὴν θυσίαν ἦν ἠύξαντο παρεσκευάζοντο. Der er okser nok til, at de kan ofre (ἀποθύσαι) både til Frelseren Zeus og Føreren Herakles og de andre guder. Efter ofring (ἢ θυσία ἐγένετο) foranstaltes en sportskamp.
19. (5.1.1) καὶ ὡς ἀπέθυσαν ἃ εὔξαντο σωτήρια θύειν... henviser til nr. 18
20. (5.2.9) Xenofon giver sin tilslutning til angreb på drilernes hovedstad τοῖς ἱεροῖς πιστεύσας. Seerne havde nemlig erklæret, at nok ville der blive kamp, men ekspeditionen ville ende godt.
21. (5.3.4-13) I Kerasus delte hellenerne de penge, der var kommet ind ved salget af krigsbyttet, og en tiendedel blev udtaget til Apollon og den efesiske Artemis. Xenofon lod for sin del en ἀνάθημα til Apollon opstille i athenernes skathus i Delfi, og til Artemis lod han opføre et tempel i Skillus, hvor der hvert år blev holdt offerfester (θυσίαν ἐποίει, καταθύειν).
22. (5.4.22) Hellenerne angriber mossynoikernes metropolis efter at have fået gunstige varsler: τῇ δὲ ὑστεραία θύσαντες ἐπεὶ ἐκαλλιερήσαντο, ... ἐπορεύοντο
23. (5.5.2-3) I tibarenernes land ønsker strategerne at angribe nogle kystbyer og spørger guderne til råds ved ofring (ἐθύοντο). Efter gentagne

ofringer (πολλὰ καταθυσάντων) er alle seerne enige om, at guderne på ingen måde tillader grækerne at føre krig.

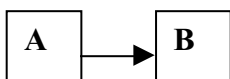
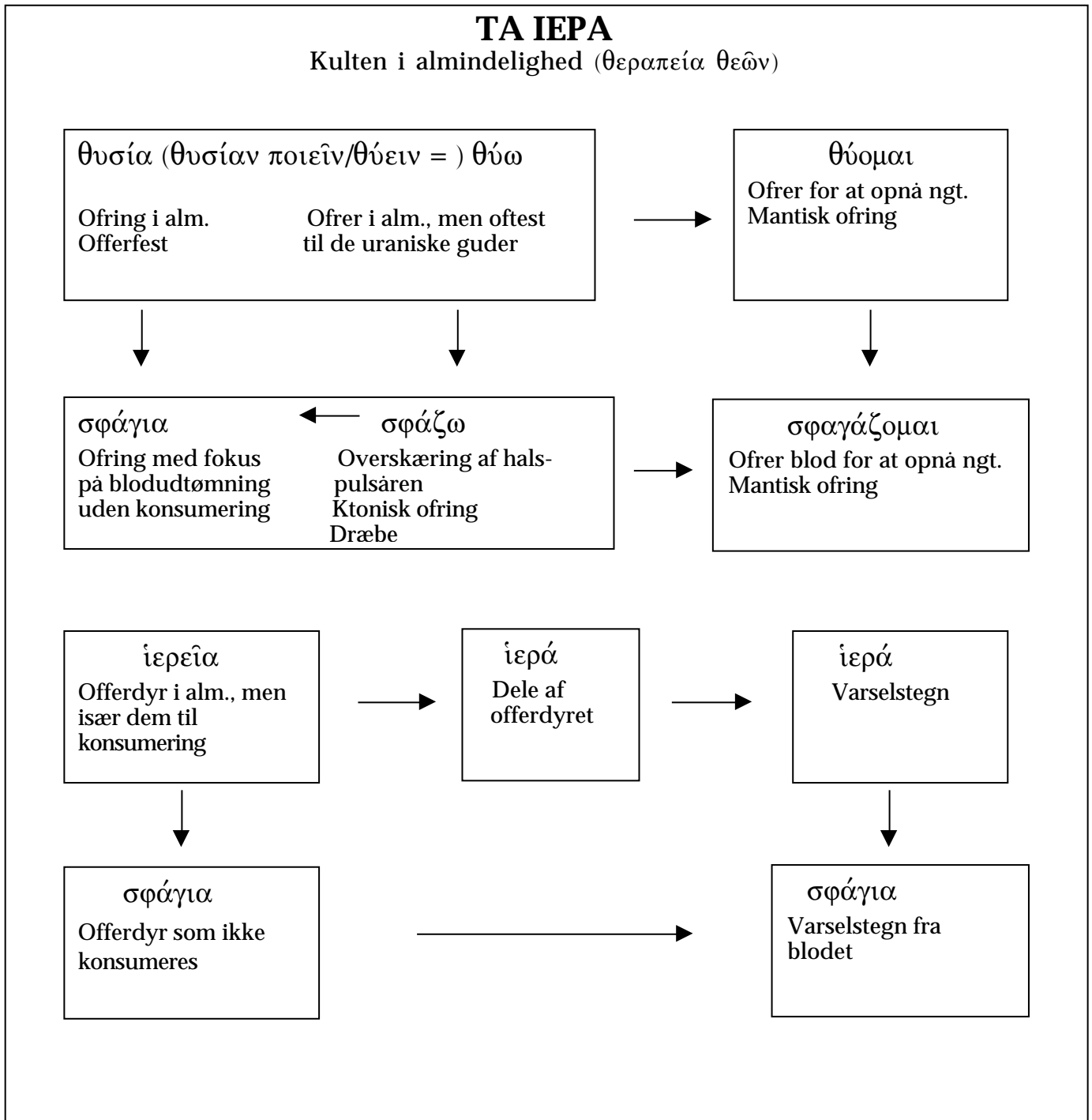
24. (5.5.5) Femogfyrre dages ophold i Kotyora indledes med ofringer til guderne (ἔθυσαν), optog og idrætskampe.
25. (5.6.16) Xenofon overvejer at grundlægge en by ved Sortehavet, men før han sagde noget til soldaterne, tog han selv varsler (ἐπὶ τούτοις ἐθύετο) og bad Silanos om at deltage.
26. (5.6.18) Reference til omtalen af Silanos i nr. 2, som af Kyros var blevet belønnet for en korrekt forudsigelse (θυόμενος).
27. (5.6.22) På en soldaterforsamling bebrejder Timasion Xenofon, at han i smug har taget varsler θύεσθαι ἐπὶ τούτῳ (nemlig planen i nr. 25)
28. (5.6.27) Også Filesios og Lykon bebrejder Xenofon, at han i smug θύεσθαι ὑπὲρ τῆς μονῆς (jvf. nr. 25 og 27)
29. (5.6.28-29) Xenofon forklarer soldaterne, at han tager varsler (θύομαι... ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ), når og hvor han kan for at kunne sige og tænke og gøre, hvad der er bedst for alle. Derfor har han ofret igen (ἐθυόμην περὶ αὐτοῦ τούτου, εἰ ἄμεινον εἶη ἄρχεσθαι λέγειν εἰς ὑμᾶς καὶ πράττειν περὶ τούτων ἢ παντάπασι μηδὲ ἄπτεσθαι τοῦ πράγματος. (i nr. 25)), og Silanos har fortalt ham, at varslerne var gode (τὰ ἱερὰ καλὰ εἶναι), hvad han ikke godt kunne gøre andet, da Xenofon selv altid plejer at overvære offerhandlingen.
30. (5.7.32) Nogle soldater har stenet tre gesandter, og Xenofon bebrejder dem dette: πρὸς Διὸς πῶς ἢ θεοῖς θύσομεν ἠδέως ποιῶντες ἔργα ἀσεβῆ....
31. (6.1.4-5) Gesandter fra Paflagonien beværtet med ofringer og fest: θύσαντες δὲ βοῦς ... καὶ ἄλλα ἱερεῖα. Endvidere bliver der udbragt et drikoffer (σπονδαὶ ἐγένοντο).
32. (6.1.22-24) Xenofon vil spørge guderne til råds, om han skal påtage sig førerskabet af hæren: καὶ παραστησάμενος δύο ἱερεῖα ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ, ὅσπερ αὐτῷ μαντευτὸς ἦν ἐκ Δελφῶν (se nr.7). οὕτω δὲ θυομένῳ αὐτῷ... lader Gudene ham tydeligt forstå, at han hverken uopfordret eller opfordret skal påtage sig førerskabet.
33. (6.1.31) Xenofon forklarer soldaterne, at han har ofret for at få at vide, om han skal påtage sig førerskabet (ἐθυόμην εἰ βέλτιον εἶη ὑμῖν τε ἐμοὶ ἐπιτρέψαι ταύτην τὴν ἀρχὴν καὶ ἐμοὶ ὑποστήναι), men at alle guderne gav ham sådanne varsler, at det selv for menigmand var klart, at han ikke burde gøre det (se nr. 32).

34. (6.2.15) Xenofon rådspørger Herakles ved en ofring, om han skal blive i hæren eller forlade den (θυομένῳ δὲ αὐτῷ τῷ ἡγεμόνι Ἡρακλεῖ καὶ κοινουμένῳ, πότερα λῶον καὶ ἄμεινον εἴη στρατεύεσθαι ἔχοντι τοὺς παραμείναντας τῶν στρατιωτῶν ἢ ἀπαλλάττεσθαι), men guden lader ham forstå ved varslerne, at han skal drage videre med hæren (ἐσήμηνεν ὁ θεὸς τοῖς ἱεροῖς συστρατεύεσθαι).
35. (6.4.9) I Kalpe ofrer Xenofon for et udfald (ἐπ' ἐξόδῳ ἐθύετο Ξενοφῶν) til at skaffe levnedsmidler og begrave de døde, og varslerne er gunstige (τὰ ἱερὰ καλὰ ἐγένετο).
36. (6.4.12-22) For den videre færd hjemad ofrer strategerne hele fire gange, men hver gang med ugunstigt resultat. Derefter bliver der ofret fem gange alene for fouragering, men også disse ofringer falder ugunstigt ud. I hele passagen forekommer en eller anden form af θύομαι i alt ni gange. Kun et enkelt sted (6.4.15) benyttes den aktive form ἔθυε.
37. (6.4.25) Før en undsætningsekspedition foretager Xenofon en ktonisk ofring (σφαγιασάμενος) af en okse fra en vogn, da der ikke er flere offerdyr, og da han i øvrigt ikke havde fået gunstige varsler den dag (οὐκ ἐγεγένητο τὰ ἱερὰ αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ).
38. (6.5.2) Fra Herakleia er der kommet et skib med mel, offerdyr og vin. πρὸ δ' ἀναστάς Ξενοφῶν ἐθύετο ἐπ' ἐξόδῳ, καὶ γίγνεται τὰ ἱερὰ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἱερείου.
39. (6.5.8) Hellenerne står over for fjenden i en afstand af 15 stadier. ἐκ τούτου εὐθύς ὁ Ἀρηξίων ὁ μάντις τῶν Ἑλλήνων σφαγιάζεται, καὶ ἐγένετο ἐπὶ τοῦ πρώτου καλὰ τὰ σγάγια.
40. (6.5.21) Soldaterne er standset op foran en dal, som er vanskelig at komme over, men Xenofon opmuntrer dem til at fortsætte fremrykningen mod fjenden: τὰ τε ἱερὰ ἡμῖν καλὰ οἷ τε οἰωνοὶ αἴσιοι τὰ τε σφάγια κάλλιστα (henviser til nr. 38 og 39).
41. (6.6.35-36) Kleandros ἐθύετο ἐπὶ τῇ πορείᾳ... men θυομένῳ αὐτῷ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας οὐκ ἐγένετο τὰ ἱερὰ
42. (7.1.37-40) Koiratadas (nyvalgt strateg) kommer med offerdyr, mantis samt mad og drikke til hæren, hvorpå han foretager en ofring (ἐθύετο), men varslerne er ugunstige (οὐκ ἐκαλλιέρει). Næste dag vil han igen ofre: τὰ μὲν ἱερεῖα εἰστήκει παρὰ τὸν βωμὸν καὶ Κοιρατάδας ἐστεφανωμένος ὡς θύσων. Men hæren tvinger Koiratadas til at fordele provianten uden flere ofringer (μὴ θύειν), hvorpå han trækker sig som strateg.
43. (7.2.15-17) Xenofon vil tage varsler for at få gudernes tilladelse til at føre hæren til Seuthes, men forinden er han og strategerne af

Aristarchos blevet tilsagt at møde på fæstningen i Perinthos. Men da de står ved muren, røber en mand for Xenofon, at hvis han går ind, vil han blive pågrebet: ὁ δὲ ἀκούσας ταῦτα τοὺς μὲν προπέμπεται, αὐτὸς δὲ εἶπεν ὅτι θῦσαί τι βούλοιοτο. καὶ ἀπελθὼν ἐθύετο εἰ παρῆεν αὐτῷ οἱ θεοὶ πειρᾶσθαι πρὸς Σεύθην ἄγειν τὸ στρατεύμα. Varslerne synes ham gunstige.

44. (7.6.44) Xenofon er i tvivl om, hvorvidt han skal blive hos Seuthes eller hæren, og han tager derfor to offerdyr og ofrer dem til Zeus Basileus (δύο ἱερεῖα λαβὼν ἐθύετο τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ πότερά οἱ λῶον καὶ ἄμεινον εἴη μένειν παρὰ Σεύθῃ ἐφ' οἷς Σεύθης λέγει ἢ ἀπιέναι σὺν τῷ στρατεύματι). Svaret er, at han skal drage med hæren (ἀναιρεῖ αὐτῷ ἀπιέναι).
45. (7.8.1-5) Ved Lampsakos møder Xenofon spåmanden Eukleides, som først efter en ofring (ἔθυε) til Apollon bliver overbevist om, at Xenofon ikke har samlet sig noget guld under togtet. Eukleides siger, at det er Zeus Meilichios, som hindrer Xenofon i at blive rig, og han spørger videre εἰ ἤδη θύσειεν, ὥσπερ οἴκοι, ἔφη, εἰώθειν ἐγὼ ὑμῖν θύεσθαι καὶ ὀλοκαυτεῖν. Xenofon svarer, at han siden afrejsen hjemmefra ikke har ofret (τεθυκέναι) til denne gud. Eukleides råder ham til at ofre (θύεσθαι) som han forud plejede; det ville blive til hans fordel. Da Xenofon næste dag var kommet til Ofrynion ἐθύετο καὶ ὀλοκαύτει... καὶ ἐκαλλιέρι.
46. (7.8.10) I overværelse af spåmanden Basias fra Elis foretager Xenofon en varselsofring (ἐθύετο) med henblik på et plyndringstogt mod en rig perser, Asidates. I følge Basias er varslerne de allerbedste.
47. (7.8.20-23) Imidlertid går togtet ikke helt efter planen: Halvdelen af ekspeditionen såres, og de må skyndsomt trække sig tilbage. Næste dag efter en fornyet ofring (θυσάμενος), som også kom Asidates for øre (ἐπ' αὐτὸν τεθυμένος εἶη), lykkedes det Xenofon og hans mænd at tage Asidates og hans familie til fange, og således gik den første spådom alligevel i opfyldelse. Herpå ærede (ἠσπάσατο) Xenofon Zeus.

Tabel 1. Offervokabulariet i Anabasis



B forholder sig til A som en *terminus technicus* til en *terminus generalis*

Tabel 2. Inddeling af ofringer fra appendix

A. Ofringer med eksplicitte varselstegn

1. Θύω aktiv og medium

2+26 (med.), 3 (÷ verb.), 4+5 (med.), 11 (med.), 20 (÷ verb.), 22 (akt.), 23 (akt.+med.), 25+27+28+29 (med.), 32+33 (med.), 34 (med.), 35 (med.), 36 (akt.+med.), 38+40 (med.), 41 (med.), 42 (akt.+med.), 43 (akt.+med.), 44 (med.), 45 (akt.+med.), 46 (med.)

2. Σφάγια: 3 (÷verb.), 13, 39+40

B. Mantiske (?) ofringer uden varselstegn

1. Θύομαι 7, 10, 16, 47

2. Σφάγια 37, 14

C. Ikke mantiske ofringer

1. Votiv: 8+18+19 og 9 (ἀποθύω)

2. Edsofring: 6 (σφάγια)

3. Ære guderne: 1, 15, 17, 21, 24, 30, 31 (alle θύω)

4. Σπονδή: 12, 31

Tabel 3. Valensled for θύειν og θύεσθαι

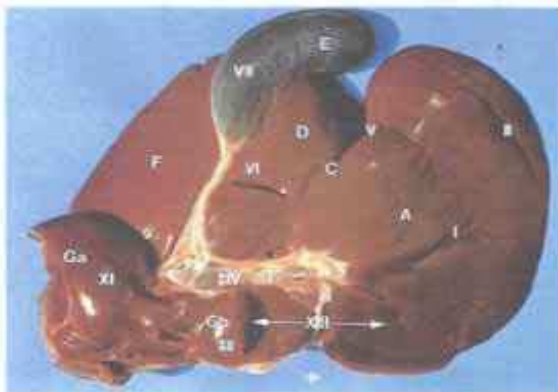
VALENSLED	ΘΥΕΙΝ	ΘΥΕΣΘΑΙ
Intransitivt	1, 15, 17, 22, 36, 42, 45	2, 4, 11, 16, 23, 36, 41, 42, 45, 46, 47
Dativobjekt	7, 8, 9, 18, 24, 30, 45	7, 26, 32, 44, 45
Akkusativobjekt	9, 21, 31, 43	45
Indre objekt	1, 8, 19	
Med infinitiv		5
Indirekte spørgsmål		29, 33, 34, 43, 44
ἐπί τινι		10, 25, 27, 35, 36, 38, 41
περί τινος		29, 36
ὑπέρ τινος		28, 29
ἐπί τινα		47

Figur 1 A

Bronzemodel af fårelever med indrisede gudenavne. Fundet ved Piacenza



Kilde: Grønbech, 1957, p. 160



Figur 1 B

Fårelever med leverspalter I, II og VI

I = "Ståstedet"

II = "Stien"

VI = "Sundheden"

VII = Galdeblæren

XI = Lobus pyramidalis/caudatus

XII = Processus papillaris

Kilde: Leiderer, 1990, p. 158

Figur 1 C

Oldbabylonsk lermodel af en fårelever
(o. 1700 f.Kr)



Kilde: Leiderer, 1990, p.163

Bibliografi

Sekundærlitteratur:

- Anderson J.K. 1974: *Xenophon*, London
- Barone, R. 1976: *Anatomie comparée des mammifères domestiques*, tome 3^e, Lyon
- Bojesen, Christian Bo et al. 1983: *Etruskerne*, Herning
- Burket, Walter 1985: *Greek Religion*, Harvard
- Casabona, Jean 1966: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence.
- Dodds, E.R. 1951: *The Greeks And The Irrational*, California
- Grønbech, Bo 1957: *Etruskerne*, København
- Halliday, William R. 1967: *Greek divination: a study of its methods and principles*. Chicago
- Harrison, Jane E. 1903: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge
- Jameson, Michael H. 1991: "Sacrifice before battle", i: Hanson, Victor Davis (ed): *Hoplites, The Classical greek battle Experience*. London and New York
- Kett, P. 1966: *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, Nürenberg, (diss.)
- Koch-Westenholz, Ulla 2000: *Babylonian Liver Omens*, Copenhagen
- Koch, Ulla 1994: "Mesopotamisk religion", i: Jensen, T. et al. (red): *Gyldendals religionshistorie*, København
- Leiderer, Rosmarie 1990: *Anatomie der Schafsleber in babylonischen Leberorakel*, München
- Nilsson, Martin P. 1967: *Geschichte der griechischen Religion*, München
- Nock, Arthur D. 1972: *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford
- Pritchett, W. Kendrick 1974: *The Greek State at War, Part I*, California
- Pritchett, W. Kendrick 1979: *The Greek State at War, Part III: Religion*, California
- Rudhardt, J. 1958: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève (diss.)
- Smith, Nicholas D. 1989: "Diviners and Divination in Aristophanic Comedy", *Classical antiquity*, vol 8, Berkeley
- Stengel, Paul 1910: *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig und Berlin

Primærlitteratur:

Foruden Xenofons Anabasis (ed. E.C. Marchant, OCT) er der citeret fra følgende klassiske værker:

- Aristofanes *Fuglene* 569
- Ammonius *De adfinium vocabulorum differentia*, 236
- Cicero *De divinatione* 1.1, 1.91, 2.28
- Diodorus Siculus 13.97-98
- Diogens Laetius 2.56
- Euripides *Elektra* 826-27
- Herodot 2.39, 2.57, 7.180, 9.32, 9.33, 9.35, 9.61, 9.62
- Homer *Iliaden* 24.221, *Odyseen* 11.131, 21.145
- Platon *Staten* 427 B, 378 A, *Syposion* 201 D, *Laches* 199 A
- Plutarch *Perikles* 32, *Nikias* 23, *Aratos* 43
- Theofrast *Karatéres* nr. 16
- Thukydid 5.54.2, 5.55.3, 5.116.1, 6.69, 7.50.4

Xenofon *Hellenika* 3.2.10, 3.2.16, 3.3.1, 3.3.4, 3.4.15, 3.4.23, 4.3.21, 4.7.7, *Laked.*
Statsf. 13.2-3, 13.7, 13.8, *Kyropædien* 1.6.2, 8.3.4, *Rytteranføren* 6.6, 9.9