

Katabasis og katabasion i de eleusinske mysterier – den traditionelle metodes håndtering af den religiøse oplevelse

af Anne Chresteria Jakobsen

1. Præsentation af problematikken
2. Præsentation af den traditionelle forskning
3. Asterios, kildens kontekst og værdi
4. En ny læsning af kilden
5. Problemer i den traditionelle metode
6. Konklusion og perspektivering

1. Præsentation af problematikken

Det er et generelt problem med undersøgelsen af den kultiske praksis i antikkens mysteriekulter, at kildematerialet er sparsomt. Og selv om de eleusinske mysterier er forholdsvis godt belagt, er der stadig mange uklare punkter. Den tilknyttede myte om Demeter og hendes datter Kore fremstår tydeligt i kilderne, hovedsageligt i *Den Homeriske Demeterhymne*, som må siges at være hovedkilden til mysterierne. Men mytens betydning for praksis i kulten er endnu ikke klarlagt i forskningen i alle dens aspekter.

Hertil kommer selvfølgelig den generelle diskussion om, hvorledes kult forholder sig til myte. Tilgangen i denne artikel lægger sig op ad den retning i forskningen, der anskuer myten som kultens verbale udtryk, dvs. opfatter myte og kult som tæt sammenknyttede størrelser, to sider af det samme fænomen (*legomena* og *dromena/deiknymena*). Tilgangen repræsenteres f.eks. af den danske skole med forskere som Grønbech og hans efterfølgere, og Cambridgeskolen.

Et af disse uafklarede spørgsmål, hvad angår de eleusinske mysterier, er, hvilken plads *katabasis*-fænomenet, forstået som en rejse til og fra underverdenen, har indtaget i kulten. Der er i denne forbindelse ingen tvivl om, at fænomenet spiller en central rolle i hovedmyten: Kore foretager en *katabasis*, idet hun af Hades bortføres til underverdenen, hvor hun transformeres til dennes dronning, Persephone. Siden gentager hun til benefice for mysterne sin

katabasis cyklisk ved at fordele året mellem opholdet hos sin moder på Olympen og i underverdenen hos sin ægtemand.

Opgaven består for forskeren i at undersøge, hvordan den i myten centrale *katabasis* giver sig udslag i den tilknyttede kult i det af mange forskere formodede kultdrama. Kildemæssigt er dette problematisk, idet kun én anden kilde omtaler fænomenet, som det skulle være indlemmet i kulten, nemlig kirkefaderen Asterios. Dennes beskrivelse af den eleusinske kult anvendes imidlertid af den traditionelle forskning til at afvise en sådan kultisk *katabasis*.

Men i denne traditionelle tilgang til fænomenet er to problemer til stede, hvilket er emnet for denne artikel: Filologisk set er selve kilden blevet læst forkert, idet termen *katabasion* ensidigt er blevet tolket som et rum beliggende under gulvet i helligdommen. Men ud over de filologiske indvendinger kan også det bredere metodegrundlag kritiseres, idet der ikke levnes plads til et for mysteriekulter meget centralt fænomen i form af den religiøse oplevelse og dennes rammer.

Derfor vil jeg med denne artikel foreslå en ny læsning af Asterios-kilden og opfordre til en kritisk re-vurdering af selve det metodiske grundlag, der ligger til grund for afvisningen. Resultatet bliver mulighed for en re-vurdering dels af eksistensen af en kultisk *katabasis* i de eleusinske mysterier, dels af, hvorledes en sådan overhovedet skal forstås.

2. Præsentation af den traditionelle forskning

Den kultiske *katabasis* afvises traditionelt på baggrund af de materielle levn i Eleusis, fordi udgravningerne under telesteriet viser, at der ikke har eksisteret en kælder, som initianderne har kunnet stige ned i under det formodede kultdrama. I denne debat figurerer George E. Mylonas som en central skikkelse pga. af sin publikation af de arkæologiske resultater.¹ Og så godt som al forskning efter Mylonas accepterer dennes materielt baserede afvisning af en sådan antagelse, heriblandt forskere som Graf og Richardson.²

Mylonas' afvisning af teorien om det underjordiske kammer skal ses i lyset af Foucart's undersøgelse af mysterierne.³ Han behandler indgående Asterios-kilden og hypotetiserede på baggrund heraf eksistensen af et "chambre souterraine",

¹ Mylonas (1961). Cf. især pp. 268 og 311ff. angående Asterios og *katabasion*-diskussionen.

² Jf. f.eks. Graf (1974) p. 138 og n. 46 og Richardson (1974) p. 25 i en indirekte afvisning.

³ Foucart (1914) pp. 477-79 og 494-95.

som har været rodfæstet i forskningen siden, hvilket kan være årsagen til, at *katabasion* så entydigt ses tolket som et sådant underjordisk kammer. Hans tolkning er slået så meget igennem, at man ikke siden har overvejet at kontrollere den.

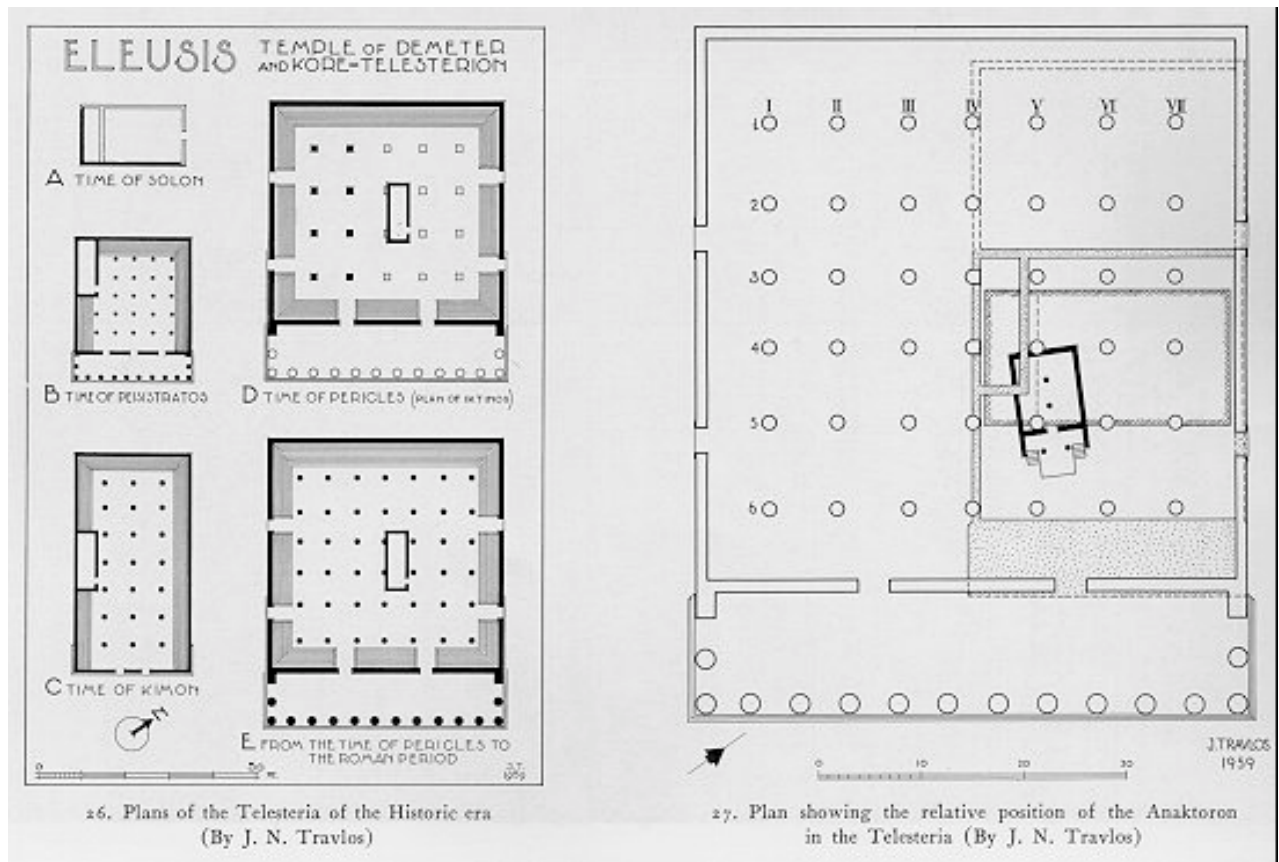
Foucarts teori blev imidlertid fremført, før udgravningerne i Eleusis var afsluttet, hvilket også er Mylonas' indvending herimod. Argumenterne imod Mylonas' og hans efterfølgeres afvisning af en kultisk *katabasis* skal således føres helt tilbage til Foucart, som også kan siges at være ansvarlig for den traditionelle tolkning af udtrykket *katabasion*. Dog er hans generelle tilgang til kulten i Eleusis på mange måder meget mere kontroversiel end den senere forskning.

Mylonas afviser i sin fremstilling (som dog er mest anvendelig, hvad angår det arkæologiske materiale) alle kirkefædrene som brugbare kilder til de eleusinske mysterier, og derfor også Asterios' udsagn. Resultatet af udgravningerne under telesteriet bruges af ham som et bevis blandt flere på, at kirkefaderen ikke er troværdig.

Mylonas konkluderer p. 314: "In addition, the bishop of Ameseia maintains with certainty the existence of a *Katabasion* in the Sanctuary of Demeter where the Hierophant and priestess met in darkness. In spite of all the explanations advanced by the advocates of Asterios, the word *Katabasion* to the early Christians meant : an underground chamber or crypt to which one descended; 'a place for relics under the altar.' (Liddell and Scott). If Asterios' statement is true, then such a chamber much exist in the Sanctuary of Eleusis below the floor of the Telesterion, where the initiates collected for the final and most important ceremonies of the Mysteries. The final excavation of the area by Kourouniotes and his collaborators failed to reveal such a chamber. Nor is there a chance for a *Katabasion* to be found in the future; the territory of the Telesterion has been completely cleared and everywhere the rock was reached. We can therefore assert with absolute certainty that at Eleusis there is no *Katabasion*, as Asterios maintains. That underground chamber, the center of his accusation, was the product of his imagination; and so were the acts [*hieros gamos*] insinuated as perpetrated in the nonexistent *Katabasion*. Thus his statement is proved not to correspond to the realities as known from literature, history, and especially from the inexorably factual work of modern archaeologists."

Som det fremgår af citatet, afvises antagelsen af en kultisk *katabasis* alene på baggrund af materielt baserede argumenter. Og udtrykket *katabasion* tolkes udelukkende som et underjordisk rum: Hvis ikke initianderne har haft et sådant at stige ned i under kultdramaet, kan man som forsker, hvis man skal følge

Mylonas' tankegang, konkludere, at en kultisk *katabasis* slet ikke har fundet sted. Den kultiske praksis afhænger med andre ord af en betydelig ydre iscenesættelse.



3. Asterios, kildens kontekst og værdi

Der er generel enighed om, at de kristne kilder til mysterierne udgør et særligt problem: Er de kristne kirkefædre for tendentiøse til at være pålidelige, eller kan deres oplysninger anvendes til at belyse aspekter af kulten? Især Mylonas tager som nævnt stærkt afstand fra dette kildemateriale, hvis oplysninger han ser som beroende på misforståelser og uvidenhed.⁴ Sammenblandingen af oplysninger er sandsynligvis sket i tråd med tidens almene synkretisme, hvorfor man ikke så nøje har skelnet mellem, hvad der foregik i de enkelte kultur. Dette, må man formode, er der stor sandsynlighed for.

⁴ Mylonas (1961) pp. 287-316. Han har viet et helt appendiks til behandlingen af Klemens fra Alexandria, Hippolytos, Tertullian og Asterios.

Oven i tendensen til sammenblanding af oplysninger kommer den faktor, at forfatterens mål ikke har været at beskrive de pågældende kulter og deres religiøse skikke for at karakterisere disse, men for at miskreditere ved at udstille detaljer som absurde og obskøne og på denne måde sætte dem i modsætning til kristendommen. Denne stærke farvning må man, hvis man vælger at godtage det kristne kildemateriale, hele tiden have for øje under behandlingen.

Men selv om de kristne kilder er problematiske, behøver konsekvensen ikke være udelukkelse fra gruppen af anvendeligt kildemateriale. Under alle de forargede beskrivelser og tendentiøse drejninger må befinde sig en brugbar kerne. Tværtimod må man kunne forvente at finde oplysninger her, som grundet tavshedspligten ikke forefindes i de andre (ikke-kristne) kilder.

Som et tilsvarende eksempel på et forsøg på bagtalelse kan den romerske karikatur i form af det såkaldte spottekrucifiks, tegnet på en mur på Palatin, fremhæves. Billedet, som er den første, kendte billedlige fremstilling af Kristi korsfæstelse, forestiller som bekendt et korsfæstet menneske med æselhoved og en tilbedende mand. Og teksten lyder: 'Ἀλεξάμενος σέβετε (for σέβεται) θεόν.'

Umiddelbart ser det ud, som om denne ved tegningen karakteriserede religion må have noget med et korsfæstet æsel at gøre. Men ud fra vor resterende viden kan vi afskrive æslet som ren latterliggørelse. Det betyder dog ikke, at vi ikke kan bruge de andre elementer fra billedet til noget, nemlig korsfæstelsen af guden, korset og sågar æslet. Disse elementer kan siges at udgøre brikker i det større puslespil, det er forskerens mål at lægge.

Og dét er netop pointen, at latterliggørelsen bygger på en kerne, hvis elementer er solide, en erfaring, der også kendes f.eks. fra læsningen af komedier i form af fænomenet ritualparodi. Hvis der ikke var en kerne af sandhed, ville det ikke være nær så latterligt. De, der ser spottekrucifikset, og tilsvarende de, der læser kirkefædrenes skrifter, må formodes at genkende denne kerne og herudfra forstå latterliggørelsen i dens fulde mening.

Den kristne kirkefader Asterios var biskop i Amaseia i Lilleasien i det 4.-5. årh. e.v.t. Om ham findes kun meget få oplysninger. I modsætning til en kirkefader som f.eks. Klemens præges hans skrifter ikke af indgående kendskab til den græske verdens religion, men oplysningerne kan sagtens være kommet fra andre, bedre informerede kristne. Desværre kender vi ikke hans kilder på dette område. Til gengæld var Asterios skolet i retorik og filosofi.

Han omtaler de eleusinske mysterier i sin 10. prædiken, idet han antager dem for en hjørnesteen i den græske 'hedenske' religion (Ὁὐ κεφάλαιον τῆς σῆς

θησκειίας τὰ ἐν Ἐλευσίνι μυστήρια ...).⁵ Prædikenen er skrevet til hans kristne, lilleasiatiske menighed, der befandt sig langt fra Eleusis, hvorfor man ikke kan forvente en særlig stor viden om mysterierne hos den. Han lader heller ikke selv til at have været særlig berejst. Der er med andre ord tale om en betydelig geografisk og kulturel afstand mellem på den ene side kildens ophavsmand og kontekst og på den anden det beskrevne fænomen.

Til forsvar for kilden kan det dog indvendes, at netop de eleusinske mysterier var den græske verdens mest kendte mysteriekult. På dette tidspunkt kom folk fra hele Middelhavsverdenen for at blive indviet. Hertil kommer, at Asterios, der på ingen måde går i detaljer i teksten, kun har nævnt almenkendte karakteristika ved kulten, og at selv medlemmerne i hans menighed kan formodes at have kendt til disse.

Prædikenen må være holdt før 395 e.v.t., året, hvor Vestgoterne nedbrændte den eleusinske helligdom, da den forudsætter eksistensen af en sådan. Selve kulten blev som bekendt forbudt sammen med al anden 'hedensk' gudsdyrkelse i 392 af Theodosius d. Store. Kilden er således affattet i mysteriernes allersidste dage. Tidsmæssigt er der derfor tale om en periode, hvor kristendommen har fået fodfæste, og den 'hedenske' gudsdyrkelse forfølges af kirken.

Den 10. prædiken er et forsvar for at ære martyrer, og Asterios anvender de eleusinske mysterier til at sætte denne praksis i skarp modsætning til 'hedensk' kult, som ifølge ham dyrker guddommeliggjorte mennesker. I flere retoriske spørgsmål uddyber han, hvad vi må antage for mysteriernes kendetegn (jf. afsnit 4).

Et nyttigt spørgsmål at stille i forbindelse med kildevurderingen er, om det er rimeligt at antage, at Asterios selv har fundet på det, han skriver. Svaret herpå må være nej. Hvis hans forsøg på at miskreditere mysterierne skulle virke, må man mene, at de udstillede detaljer også med stor sandsynlighed må være sande. Det er derfor oplagt at antage, at Asterios ikke ville tale om et *katabasion*, hvis ikke kulten havde noget med *katabasis* at gøre. Men på hvilken måde? Spørgsmålet er også, hvad han selv som tidlig kristen forstår ved udtrykket *katabasion*. Hvad har han villet beskrive?

Et andet relevant spørgsmål er, om han kan have overført Thesmophoria-festens *kathodos* og *anodos* på de eleusinske mysterier, i og med at Asterios omtaler mysterierne som hele det attiske folks religiøse grundlag. Tager man i betragtning, hvor udbredt netop Thesmophoria-festen var i den græske verden,

⁵ *Homilia* 10.9 (324); *Asterius of Amasea – Homilies I-XIV* ed. C. Datema, Leiden 1970 (p. 140).

kan man ikke udelukke muligheden. Forvekslingsmuligheden kommer af, at man under Thesmophoria-festerne benyttede underjordiske kamre (*megara*) til anbringelse af ofringerne. Festens 1. dag kaldes derfor *anodos*, og nogle gange *kathodos*.

Disse indvendinger er imidlertid ikke grund nok til helt at afvise kilden. Selv om muligheden for en misforståelse hos Asterios foreligger, kan det dog heller ikke afvises, at oplysningen skulle høre til de eleusinske mysterier. Kore-Persephone-myten centrale plads i mysterierne taget i betragtning er det meget sandsynligt, at kulten har haft noget med en *katabasis* at gøre. Man må på denne baggrund konkludere, at Asterios er en om ikke pålidelig, så dog sandsynlig mulig kilde, som man kan inddrage i undersøgelsen.

4. En ny læsning af kilden

Asterios skriver i sin 10. prædiken om *katabasion*:

“Οὐκ ἐκεῖ τὸ καταβάσιον τὸ σκοτεινὸν καὶ αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἰέρειαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην; Οὐχ αἱ λαμπάδες σβέννυνται καὶ ὁ πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος τὴν σωτηρίαν αὐτῶν εἶναι νομίζουσι τὰ ἐν τῷ σκότῳ παρὰ τῶν δύο πραττόμενα;”⁶

“Er det ikke dér [i Eleusis], den mørke nedgang til underverdenen findes og de rituelle (fredhellige) begivenheder, hvorunder hierophanten er sammen med præstinden, de to alene? Slukkes faklerne ikke, og er den store og usle hob ikke af den overbevisning, at deres frelse består i de handlinger, som udføres i mørket af de to?”

Som det fremgår, hænger nævnelsen af *katabasion* tæt sammen med omtalen af *hieros gamos*. Dette rituelle samleje mellem præst og præstinde beskrives som folkets, eller initiandernes, frelse, en hentydning til initiationens kosmiske betydning og kultens forankring i agerbruget, men for Asterios en absurditet. Valget af termen *σωτηρία* er et eksempel på kildens kristne farvning. I forbindelse med ordet *καταβάσιον* er det nødvendigt at overveje denne eventuelt kristne kontekst.

⁶ *Homilia* 10.9 (324) ed. Datema (p. 140).

Jeg har valgt at oversætte ordet med “nedgang til underverdenen” i overensstemmelse med den undersøgelse, som præsenteres i det følgende, idet en sådan oversættelse i højere grad anskueliggør de forskellige betydningsnuancer, som er indeholdt i ordet. Det danske “nedgang” kan således betegne såvel rummet, der stiges ned igennem (og som forbinder vores verden med underverdenen), som selve nedstigningsakten.

En analyse viser, at betegnelsen udelukkende er belagt hos sene forfattere: Liddell-Scott-Jones (LSJ) sætter καταβάσιον lig glosen κατάβασις og henviser til Damaskios og Suidas.⁷ *Thesaurus Graecae Linguae* (TGL) nævner desuden, i samme eksempelrække som Asterios, Epiphanius,⁸ og i Sophocles’ byzantinske leksikon anføres også Sozomenos.⁹ Ordet optræder således, oven i, at det er meget sent belagt, heller ikke særlig hyppigt.¹⁰ En stor del af dets betydningsramme skal ydermere ses i en utvetydig kristen og polemisk kontekst, hvor Asterios udgør en af de ældste kilder. I kilderne optræder ordet således kun i den eleusinske kults allersidste dage og efter dens ophør.

Damaskios (5.-6. årh. e.v.t.) beskriver et *katabasion* i forbindelse med en Apollon-helligdom: “... ὑπὸ δὲ τὸν ναὸν καταβάσιον ὑπέκειτο ...”¹¹ Dette *katabasion* benævnes også βόθρος, et gravet (eller i hvert fald bearbejdet) hul i jorden. Om dette ligger under selve helligdommens gulv eller længere nede ad en klippeskråning med helligdommen øverst, lader præpositionen og verbets sammensætning med ὑπό og akkusativ ikke afgøre.

Dog tyder en efterfølgende bemærkning om, at fugle ikke kan flyve henover det pga. giftige uddunstninger, på, at dette *katabasion* skal lokaliseres udenfor og ikke under gulvet, hvilket er et eksempel på et *katabasion*, som ikke skal forstås i Mylonas’ betydning. Der er dog tale om et hul, dvs. en arkitektonisk indretning, og ikke et nedgangssted. De indviede er nemlig ifølge Damaskios i stand til uskadte at gå ned i hullet lige til dets inderste krog. Kilden nævner desværre ikke noget om den rituelle funktion.

Suidas (10. årh. e.v.t.) anvender glosen om et ikke nærmere defineret nedgangssted til Hades’ rige, hvor Demeter under sin søgen efter Kore af indbyggerne på stedet skulle have fået besked om bortførelsen: “... καταβάσιον

⁷ Dam. *Isid.* 131 og Suid. s.v. πορθμήϊον.

⁸ Epiphan. t. I, p. 553, D.

⁹ *Historia Ecclesiastica* 9.2.3 (1597 B) angivet i Sophocles (1887) bd. 2, s.v. καταβάσιον.

¹⁰ Det ses dog, hvilket ikke bemærkes i ordbøgerne, to steder i scholierne til Sophokles: *Scholiam vetera in Sophoclem – Oedipus Coloneus* 57 og 1590.

¹¹ *Damascii Vitae Isidori reliquiae* ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, p. 176.

ἔστιν εἰς ἄδου, εἰς ὃ ἀπελθοῦσα ἡ Δημήτηρ ...¹² Her er det tydeligvis oplysningen om, at det omtalte sted er en indgang til underverdenen, snarere end en beskrivelse af dets arkitektoniske udformning, der lægges vægt på.

Epiphanius (4. årh. e.v.t.) omtaler Demeters og Kores kult i Alexandria og beskriver *katabasion* som et underjordisk kammer, som gudindens/Kores gudebillede hentes op af. Der er i dette tilfælde ingen tvivl om, at det er et rum under jorden, der beskrives, hvilket giver god mening, da der er tale om opbevaringen af en ktonisk guddoms billede. Rummet tjener i dette tilfælde til opbevaring af dette gudebillede.

Det er blevet foreslået, bl.a. af Mylonas, at Asterios kan have forvekslet de eleusinske mysterier med kulten i Alexandria. Men selv om Asterios eventuelt måtte have kopieret udtrykket fra Epiphanius, som jo er samtidig med eller lidt ældre end biskoppen fra Amaseia, danner dette ikke grundlag for at afvise Asterios som kilde: De eleusinske mysterier var så velkendte i hele Middelhavsverdenen, at Asterios, på trods af sin knap så store viden om græsk 'hedensk' religion, ikke kan have undgået at vide noget om dem.

Hertil kommer, at der er forskel på *katabasions* funktion i de to kulturer. Mens kulten i Alexandria opbevarer gudebilledet i dette *katabasion*, forbinder Asterios det eleusinske *katabasion* med kultens *hieros gamos*. Udtrykket optræder i de to kilder i forskellige sammenhænge, selv om der begge steder er tale om kulturer for Kore og Demeter. Epiphanius' beskrivelse kunne endvidere tyde på, at kulten i Alexandria indeholder mere Thesmophoria-lignende træk end den eleusinske.

Asterios' samtidige, Sozomenos (4.-5. årh. e.v.t.), beskriver i sin kirkehistorie en martyrgrav ved Konstantinopel: "... εὐκτήριον οἶκον ὑπὸ γῆν ἐτεκτήναντο περὶ τὴν αὐτῆς [en diakonisses] θήκην· εἰς δὲ τὸ προφανές, οἶκημα ὑπεράνω πλίνθοις ὀπταῖς τὸ ἔδαφος ἡμφιεσμένον, καὶ καταβάσιον ἐκ τούτου λανθάνον ἐπὶ τοῦς μάρτυρας [de martyrer, der er begravet sammen med diakonissen]."¹³ Som det fremgår, bygges der dels ved graven et underjordisk bedekammer, dels rejses der en bygning oven på gravhøjen, fra hvilken man kan stige ned i bedekammeret. Dette underjordiske kammer betegnes εὐκτήριος οἶκος, ikke καταβάσιον. Sidstnævnte betegnelse bruges derimod om den nedstigning (i den latinske

¹² *Svidae Lexicon* ed. A. Adler, Leipzig 1935, p. 176. Denne betydning af *katabasion* som nedgangssted/vejen ned til underverdenen støttes af de i note 10 omtalte Sophokles-scholier.

¹³ *Socratis/Sozomeni Historia Ecclesiastica* ed. J.-P. Migne, Patrologiae Graecae vol. 67, sp. 1597-98. Den latinske oversættelse fra 1720, som er trykt i tekstudgaven, lyder: "... oratorium sub terra circa mulieris tumulum aedificarunt: superne vero habitaculum construxerunt, cujus solum coctis lateribus constratum erat, atque ex eo descensum occultum ad martyres."

oversættelse *descensus*), man kan foretage fra bygningen oven på højen (οἴκημα). Faktisk synes udtrykket καταβάσιον λανθάνον at være meget lig Asterios' καταβάσιον σκοτεινόν.

Man kan konkludere ud fra de få kilder, der findes, at καταβάσιον både kan anvendes om et nedsænket eller underjordisk rum og om selve nedstigningsakten. Hos Sozomenos er det imidlertid tydeligt, at udtrykket betegner nedstigningen, idet der i sammenhængen også optræder et underjordisk kammer, som *ikke* betegnes *katabasion*. Denne forfatter har med andre ord skullet vælge, hvilke betegnelser han skulle anvende for de pågældende dele af martyrgraven og indretningen omkring denne.

Og det kan måske give et fingerpeg om Asterios' brug af udtrykket, at konteksten hos både ham og Sozomenos er den tidlige kristendoms 'martyr-kult'. Sozomenos beskriver en martyrgravs faktiske indretning, og anvender i denne forbindelse termen *katabasion*, mens Asterios, der var en varm tilhænger af denne martyrdyrkelse, i sin prædiken netop taler for denne praksis inden for kirken og i denne forbindelse må argumentere for, at der ikke er tale om kult i 'hedensk' stil.

Som eksempel på, hvad martyrdyrkelse *ikke* er, inddrages de eleusinske mysterier, men konteksten er stadig kirkens og dens medlemmers forhold til de kristne martyrer, hvorfor Asterios godt kan have appliceret en term hentet fra en martyr-kontekst på den 'hedenske' kult. I denne forbindelse kan han have ment, dels at præsten og præstinden går afsides under udførelsen af hierogamiet (dvs. opsøger et rum eller afskærmet sted, som ikke behøver ligge under jorden), dels at deres forening hænger tæt sammen med den kultiske rejse til underverdenen/*katabasis*, som præstinden udfører, idet hun inkarnerer Kore (jf. afsnit 5).

De konsulterede leksika støtter ikke blot det billede, de ovennævnte kilder giver, men peger tilmed på, at *katabasion* skal forstås som det *sted, der stiges ned fra* eller *selve nedstigningen*. De anfører således alle, at καταβάσιον kan være lig κατάβασις.

TGL definerer således καταβάσιον som "*Descensus, Locus ubi descenditur*", men henviser som nævnt også til artiklen om κατάβασις for betydningen "*Locus quidam sub altari*". I denne artikel står uddybende: "*Locus sub altari in quo collocabantur sanctæ reliquiæ, sic dictus quod ad eum descenderetur.*" Denne særlige betydning findes udelukkende hos oldkirkelige forfattere og passer med den martyr-kontekst, en kirkefader som Asterios kan have forstået den i. Sozomenos' beskrivelse må også siges at være en variant heraf.

Undersøger man den fysiske udformning af antikke kirkebygninger, bliver det klart, at betydningen af *katabasion* ikke er helt entydig, idet der findes flere former for rum: Nogle tidlige kirker havde en krypt (κρύπτη/*crypta*) forbundet med kirkerummet via en trappe, der kunne være anbragt i forbindelse med alteret. Selve krypten var ofte placeret under koret i kirken eller direkte under alteret (i så fald betegnes den i den senere litteratur *confessio*).

Dette *confessio* var i 4. årh. e.v.t. et rum eller en niche i et monument over en martyrgrav og placeres først i 5. årh. e.v.t. i forbindelse med alteret.¹⁴ I andre kirkebygninger fra oldtiden, som var uden krypt, ser man under alteret et hulrum, der skal skabe den optiske illusion af en trappe ned til en krypt. Størrelsen af dette rum kan variere.

Sophocles angiver, med henvisning til oldkirkelige forfattere betydningerne: “*descent, stairs or steps leading down to a place*”. At ordet skulle betegne selve krypten, nævnes ikke, hvilket man ellers skulle forvente at se tydeligt angivet, hvis dette var tilfældet. Den hos Sophocles angivne betydning støttes af Lampe i *A Patristic Greek Lexicon*, hvor καταβάσιον oversættes med “descent”, og det er under denne betydning, Asterios-kilden er placeret.¹⁵ Under artiklen κατάβασις derimod er angivet som sidste betydning “place beneath the altar for relics” (Asterios nævnes ikke i denne forbindelse), men også her er førstebetydningen “descent”.

Det bliver klart, at Mylonas’ p. 314 angivne opslag i LSJ ikke eksisterer: “... an underground chamber or crypt to which one descended; ‘a place for relics under the altar.’ (Liddell and Scott)”. Han anfører samtidig betydningen som den eneste mulige i en tidlig kristen kontekst.

Den angivne betydning findes f.eks. i TGL og hos Lampe (dog udkommet samme år som Mylonas’ bog), men dér ikke engang som eneste, endsige første, betydning. Måske har Mylonas konsulteret TGL, men troet at citere LSJ. Ikke desto mindre må man indvende, at det er uheldigt, når en forsker i et værk, som arkæologisk får stor betydning for den senere forskning i kultisk *katabasis*, ikke har undersøgt en for argumentationen så central term til bunds, også selv om dette kan skyldes en tidligere forskers, i dette tilfælde Foucart’s, ensidige tolkning.

Man kan til opslagene i de ovennævnte leksika føje, at ordet καταβάσιον i kraft af neutrumsudformningen må angive ikke handlingen fra verbet καταβαίνειν, som κατάβασις lader til at gøre, men en konkretisering eller tingsliggørelse af denne, et sted, hvor den indeholdte verbalhandling foregår,

¹⁴ Jf. *Lexicon für Theologie und Kirche* s.v. “krypta” og “confessio”.

¹⁵ Lampe (1961) s.v. κατάβασις.

fordi neutrumsformen generelt kan tilskrives denne tendens.¹⁶ Dette betyder imidlertid ikke, at en sådan konkretisering kun kan tolkes som et rum. Definitionen af *καταβάσιον* bliver snarere meget lig *κάθοδος*.¹⁷

Det må konkluderes, at glosen *καταβάσιον* skal opfattes anderledes, end det traditionelt er blevet gjort. Den entydige tolkning som et underjordisk rum, støttes ikke engang af den kirkelige forståelsesramme. Termen synes som nævnt snarere at betegne *nedstigningen* eller *nedgangsstedet* (jf. de omtalte trapper), også i en oldkirkelig kontekst. Sammenligner man de leksikalske angivelser, er de alle enige om disse betydninger.

Dette udelukker selvfølgelig ikke, at der i *katabasion*-sammenhængen og den tilknyttede *katabasis* kan indgå et underjordisk rum, hvilket tydeligt er tilfældet i nogle af kilderne – blot er dette ikke en nødvendighed. Det indgår med andre ord ikke som et påkrævet element i definitionen af *katabasion*, at nedgangsstedet eller nedgangen skal udgøres af eller foregå via et underjordisk rum. Retningen for en rejse til underverdenen går selvsagt nedad, men betydningen af glosen fordrejes, hvis den tolkes så snævert som et rum under jorden.

Kun TGL angiver, at der kunne være tale om selve krypten, og det endda kun i forbindelse med den illusoriske trappe under alteret. De i ordbogen først angivne betydninger er imidlertid også her de to andre. Man skulle da også forvente, at Asterios ville anvende termen krypt, hvis det var en sådan, han havde i tankerne. Termen har i hvert fald en utvetydig betydning i modsætning til *katabasion*.

Asterios' præcise brug af udtrykket kan dog ikke fastslås med sikkerhed. Inddrager man Sozomenos og betænker den fælles martyr-kontekst, synes "nedgang" og "nedgangssted" dog at blive bekræftet snarere end "underjordisk rum". Sikkert er det imidlertid, at kulten i Eleusis, på en eller anden måde, var centreret omkring *katabasis*-fænomenet, hvilket støttes af den tilknyttede myte.

I forholdet til det omtalte *hieros gamos* er det relevant at overveje, hvilken sammenhæng der er imellem de to fænomener. Forståelsen af *katabasion* som et rum (hvor det så end er beliggende) er nærliggende, da præstens og præstindens seksuelle forening da kan foregå derinde, og forskningen antager da også traditionelt, at *hieros gamos* fandt sted i *katabasion*. Som et bud herpå er blevet

¹⁶ Jf. f.eks. Smyth, *Greek Grammar* §851.1.

¹⁷ Der eksisterer to græske betegnelser for en rejse til underverdenen: *κατάβασις* og *κάθοδος*. Etymologisk kan man opstille den skelnen, at *κατάβασις* pga. forbindelsen til verbet *βαίνειν* må betegne nedstigningsakten, mens *κάθοδος* må angive vejen ned til underverdenen eller stedet, hvorfra der stiges ned. Sidstnævntes betydning er således mere topografisk orienteret.

foreslået den eleusinske helligdoms *anaktoron* (jf. også afsnit 5), templets allerhelligste (oprindeligt det første, mindre tempel, som er forblevet en del af de senere bygningskonstruktioner, jf. illustration 1).

Men tolkningen som et rum er ikke den eneste mulighed. De to kan også blot være gået afsides i telesteriet i det mørke, der opstår, når alle faklerne slukkes. Asterios nævner blot, at præst og præstinde er sammen alene/afsides i mørket, efter at faklerne er blevet slukket, og sidestiller hierogamiet med nedgangsstedet eller nedstigningen til underverdenen. Oplysningerne er for få til at udlede noget sikkert. Det er tydeligt, at *katabasion* og *hieros gamos* forbindes, men præcist hvilken indbyrdes sammenhæng, de to elementer har med hinanden, angives ikke klart, da de i sætningen blot sidestilles med *καί*. Denne viden, som er gået tabt for os i kilderne, forudsættes kendt af Asterios' tilhørere.

En støtte for teorien om, at der skal være en ydre iscenesættelse/kulisse til stede i kulten, er dog, at man fra andre steder i Grækenland kender sådanne indretninger, der er at betegne som en 'konstrueret' underverden, f.eks. Trophonios-oraklet ved Lebadeia.¹⁸ Men det beviser ikke, at der altid skal være sådanne fysiske rammer tilstede, for at vi kan tale om en kultisk *katabasis*. Det vil i hvert fald være at afvise muligheden for hurtigt, hvis man gør det alene på baggrund af udgravningsresultaterne.

Hvis *katabasion* ikke skal tolkes som et underjordisk rum og dermed gøres afhængig af fysiske/arkitektoniske kriterier, bliver næste trin i undersøgelsen at overveje, inden for hvilke andre rammer dette nedgangssted skal forstås. Hvilke problemer giver det i forhold til den gængse metode, og hvordan inkorporerer man en hensyntagen til de særlige rammer omkring den religiøse oplevelse i den metodiske tilgang?

5. Problemer i den traditionelle metode

En eventuel kultisk *katabasis* hører til i kulddramaet. Og som i alle mysteriekulturer er det den personlige religiøse oplevelse, der adskiller kulten fra statsreligionen. Denne religiøse oplevelse skal forstås med tryk på *oplevelse*,

¹⁸ Jf. f.eks. Paus. 9.39.1-9.40.2, Plut. *Mor.* 431c, Scholia in Aristophanem, *Nubes* 508 (508b, ed. Holwerda/Koster, Groningen 1977, p. 115), nævner, at orakel-grotten af nogles betegnes som et *katabasion*. Ved Trophonios-oraklet er der tydeligt tale om en *katabasis* i dertil indrettede fysiske rammer, hvorfor det synes nemmere for forskningen at håndtere, jf. afsnit 5.

men da der er tale om et for vor kultur temmelig fremmed fænomen, er det svært at have med at gøre.

Dette udmønter sig i forskningen i to måder at anskue et sådant kultdrama på: man kan, som de fleste, opfatte det som et blot og bart skuespil i dertil opstillede kulisser, hvor deltagerne spiller deres tildelte roller efter bedste evne. Eller kultdramaet kan forstås som en iscenesættelse (aktivering) af en myte, hvor deltagerne, såvel præsteskabet som kultens øvrige medlemmer, bliver ét med myten og deres 'roller' og dermed forandres gennem handlingen.

Er man af den første opfattelse, har kulisserne en afgørende rolle, fordi de er med til at gøre dramaet så virkelighedstro som muligt, og findes disse efterfølgende ikke under de arkæologiske udgravninger, må antagelsen af denne del af dramaet forkastes. Men antages det, at et kultdrama medfører en religiøs *oplevelse* hos deltageren, er vinklen på problematikken en anden, idet man må søge at forstå denne oplevelse. Det betyder ikke, at de fysiske rammer nu ingen betydning har (jf. de mange konstruerede udgaver af underverdenen rundt om i Grækenland), men at den bliver mindre, da de ikke længere som den eneste faktor er afgørende for, om f.eks. en *katabasis* kan finde sted.

At initianden under den religiøse oplevelse kan besøge underverdenen så virkeligt, som man kan besøge et andet land, anses traditionelt ikke for holdbar teori, hvis ikke vi skal gribe til et begreb som *tro* og betegnelsen *symbolsk*. Og på denne måde ender forskeren, om end indirekte, med at sige, at det kun er noget, den pågældende gruppe mennesker har forestillet sig. Metoden udelukker/afviser med andre ord et for den antikke verden uhyre centralt fænomen.

Men selv hvis man som forsker tager denne religiøse oplevelse for pålydende, er der problemer forbundet med en beskrivelse af oplevelsen og dens mekanismer, fordi den gang på gang synes at komme i konflikt med den normale definition på videnskabelighed. Vi har at gøre med faktorer, som ikke er verificer- eller falsificerbare inden for disse rammer. Som filolog er man selvfølgelig nødt til at inddrage religionsvidenskabelige teorier, men også på dette område eksisterer problemet.

Forskningen kan måske levne plads til 'en åndelig virkelighed', men denne passer ikke med de videnskabelige kriterier, der skal til for at dømme noget 'sandt' eller 'virkeligt'. Problemet skyldes forskellige definitioner på virkelighed. Den antikke grækers definition kan ikke forventes at være den samme som vores. Og skal man som forsker søge at forstå det græske verdensbillede, som

religionen er så stor en del af, er man nødt til at prøve at gå ind på dette verdensbilledes præmisser, hvor vanskeligt det end er.

Som filolog er man vant til at tage det sproglige meget alvorligt, hvilket også må overføres på tekstens indhold. Filologien arbejder med meget konkrete faktorer (hvilket er dens bidrag til discipliner som f.eks. religionsvidenskab), og også hvad angår et religiøst indhold, bør man forsøge sig med en så bogstavelig forståelse som muligt. Hvis en kultisk *katabasis* udspringer af den tilhørende myte, må man antage, at denne mytes beskrivelse også må tegne et billede af praksis i kulten.

En tilgang er at anskue myten og det mytologiske sprog (forstået som udtryk for den mytologiske verdensforståelse) som konstituerende det religiøse univers, kulten udfolder sig inden for. Mytens univers bliver kultens i kultdramaet, eller man kan definere myten som kultens verbale udtryk, og kulten som en aktivering af myten. I kultdramaet kan myte og kult siges at smelte sammen. Anskuer man disse størrelser som værende så tætte, må konsekvensen deraf også blive, at *katabasis* indrømmes en lige så central plads i kulten som i myten. Den rejse og rituelle død, Kore–Persephone foretager, er også mystens.

Set i en sådan kontekst kan *katabasis* forstås som en spatial beskrivelse af initiation: *Katabasen* bruges som den forståelsesramme, hvori den rituelle død placeres, idet denne gennemlevs som en rejse til og fra underverdenen/dødsriget. I kultdramaet antager aktørerne de i myten involverede guddommes identitet og *bliver* disse guddomme. Præstinden inkarnerer med andre ord gudinden Kore–Persephone. Spørgsmålet om, hvem der indtager hvilke guddommes plads, og hvilken rolle i dramaet den med tiden store skare af initiander havde på mysterienatten i telesteriet, vil ikke blive diskuteret her – pointen er at få slået nogle overordnede linier for en sådan videre undersøgelse fast.

Hvad forskningen i de eleusinske mysterier (og mysteriereligioner generelt) angår, er der en tendens til at overse den store betydning, oplevelsen har, hvilket til dels må skyldes manglen på kilder til at belyse netop den kultiske side af sagen. Så længe der er tale om fortolkningen af den tilknyttede myte, gives forståelsen vide rammer. Men når undersøgelsen skal overføres på kulten, glemmes de resultater, der fremkom ved arbejdet med det mytologiske univers, og i stedet fokuseres der ensidigt på materielle fakta, såsom udgravninger. Myter anses for 'gode historier', mens kultens fysiske og arkitektoniske rammer udgør de virkelige fakta. Derfor afvises førstnævnte ofte indirekte som opdigtet materiale, hvor alt kan lade sig gøre, fordi det er fantasi.

Der findes imidlertid forsøg på alternative forklaringer også inden for den traditionelle forskning, men disse begrænses alle af netop ikke at sprænge de gængse rammer, hvorfor de alligevel i sidste ende ikke formår at være anvendelige alternativer. Hvis ikke man undersøger og tager stilling til det metodiske grundlag og eventuelle ændringer i dette, kommer man ikke den religiøse oplevelse nærmere.

Et godt eksempel er Walter Burkert. Han afviser i tråd med Mylonas, at en *katabasis* skulle have fundet 'fysisk' sted, men forsøger sig med en alternativ tolkning: Det totale mørke i telesteriet under en del af initiationen har ifølge ham bevirket, at initianderne følte underverdenen som værende ganske nær, og han synes på denne måde at foreslå en symbolsk *katabasis*.¹⁹ Han indrømmer dog samtidig selve oplevelsen en vis plads og udelukker derfor ikke fænomenet helt, men eksistensen tillades kun på et symbolsk plan. Asterios' *katabasion* tolkes som det i telesteriet placerede *anaktoron*, der ifølge Burkert er blevet forstået som indgangen til underverdenen.²⁰



Fig. 306 Cratère de Spina

Bernard Dietrich indvender dog imod afvisningen, at der ikke behøver være fysiske rammer til stede for, at en kultisk *katabasis* kan finde sted.²¹ Også en

¹⁹ Burkert (1983) p. 280.

²⁰ Burkert (1983) p. 284, n. 47. Hvis *katabasion*, imod alle beviser om det modsatte, skal tolkes som et rum, er det også denne forklaring, jeg vil foretrække.

²¹ Dietrich (1982) pp. 453-54.

forsker som Claude Bérard mener, at Mylonas er for hård i sin dom over Asterios, og konkluderer, også på baggrund af det arkæologiske materiale, som han har studeret indgående, at “le passage chthonien” står i centrum af mysterierne. Han nævner som eksempel Spina-krateren (jf. illustration 2), hvis afbildning tolkes som en *rite de passage*, hvorunder præstinden inkarnerer Kore.²² Denne figur vises på vasemaleriet som en skikkelse på vej op af jorden, med overkroppen oppe.

En anden af den traditionelle forsknings begrænsninger er kategoriseringen ‘frugtbarhedskult’, som anvendes på de eleusinske mysterier. Forståelsen af denne vidner også om en begrænset forståelse af det antikke græske religiøse univers. At kulten er en agerbrugskult, betyder ikke, at den kun berører agerbruget, men at hele den religiøse verdensforståelse ses ud fra dette agerbrug. Kores bortførelse til underverdenen, bryllup med Hades (i.e. transformation til Persephone) og tilbagelevering til Demeter med den efterfølgende cykliske *katabasis* er ikke ‘et billede på afgrødernes frugtbarhed og årstidernes skiften’, hvilket er en ofte set tolkning.

Myten udtrykker derimod selve verdens årlige genskabelse. Og kulten, som er myten omsat til praksis, sørger gennem ritualerne for, at denne skabelse sker. Det er med andre ord menneskets religiøse handlinger og kontakt til guderne, der får solen til at stå op hver dag. Uden disse går cyklus, i.e. verden, i stå, og kaos/dommedag indtræffer. Men dette er svært at forstå for os, der anser verden for at være noget, der ‘bare er derude’ uden at være afhængig af menneskers og guders kontinuerlige skabelse. Men det er i dette lys, man skal forstå mysteriernes vægt på frugtbarhed. Det er ikke kun kornets vækst, der sikres gennem ritualerne, men hele verdens fortsatte eksistens.

I tråd med forskningens vægt på det materialistiske og fysisk målelige ses også tendensen til at søge efter ord og formler i jagten på de eleusinske mysteriers mysterium, der anskues som ‘en foredraget hemmelig lære’, og dette er med til at trække den endnu længere væk fra forståelsen af mysteriereligion som oplevelse af det guddommelige. Der er ikke tale om et løsen eller en magisk remse, de initierede fik med hjem fra mysterienatten, men en oplevet forståelse af, hvordan verden (i kultens religiøse verdensbillede) hænger sammen. Læren i Eleusis var ikke foredraget, men oplevet, hvilket er to forskellige ting.

Den religiøse oplevelse indebærer således andre erkendelsesmæssige forhold og kriterier på virkelighed end dem, vi er vant til som moderne mennesker. I

²² Bérard (1974) p. 102 og planche 8, fig. 30 (Cratère de Spina T 579; ARV2 612, 1).

forsøget på en beskrivelse fremstår et markant træk: oplevelsen må først og fremmest indebære opnåelsen af, hvad vi definerer som 'en anden tilstand', måske bedst kendt i form af trancetilstande, f.eks. shamaners såkaldte åndeflugt. Den pågældende person går, som f.eks. Eliade udtrykker det, fra den profane sfære over i den religiøse, for at anvende sondringen mellem helligt og profant, hvor profansfærens regler ophæves og erstattes af det mytiske univers.²³ En sådan dichotomi er nyttig at arbejde med, fordi den kan forklare, hvordan sådanne religiøse oplevelser kan finde sted, idet det mytiske univers aktiveres. Den forklarer også, hvordan de to sfærer kan have hver sit sæt regler.

Hertil kommer, at den antikke opfattelse af krop og sjæl (før orphicismen og Platon) ikke har været den samme som vores. Dichotomien var ikke så udtalt, og den grundlæggende skelnen mellem fysisk og psykisk, som vi kender i dag, var ikke til stede i samme grad. Derfor kunne den antikke græker, i en mysteriekult som den eleusinske, opleve en initiatorisk genfødsel som en destruktion og reintegration af kroppen. Dette er en oplagt definition på rituel død og efterfølgende mystisk genfødsel.

6. Konklusion og perspektivering

Problematikken omkring Asterios-kilden og beskrivelsen af *katabasion* er central (og sigende) for den re-vurdering af metoden, jeg mener, der er brug for, hvad angår undersøgelsen af den religiøse oplevelse og lignende fænomener. Selv om der er brugt megen plads på den filologiske tolkning af kilden i denne artikel, er det en justering af selve det metodiske grundlag, der er den vigtigste pointe. Det er netop metodens manglende evne til at inkorporere fænomener som den religiøse oplevelse, der forårsager forskningens ensidige vægt på fysiske rammer i kultiske sammenhænge.

En ny undersøgelse af *katabasis*-fænomenet i den eleusinske kult har således krav på nye, dvs. de bedst mulige, metodiske rammer. Forslag til en justering skal ikke fremsættes her – jeg vil blot med denne artikel gøre opmærksom på problemet. En indvending imod en sådan metode-tilpasning vil givetvis være, at hele det metodiske grundlag vil skride, hvis man skal til at tage hensyn til fakta oplevet f.eks. i trance. Men dette er ikke tilfældet.

²³ Jf. f.eks. Eliade (1993).

Det, at man f.eks. anlægger en komparativ tilgang og bruger erfaringer hentet fra studier af indfødte folk i Australien til at forstå, hvordan en antik græker har oplevet mysterienatten i Eleusis, behøver ikke medføre uvidenskabelighed, hvis blot man udvider de metodiske rammer med omtanke. Vellykkede eksempler på en sådan komparativ tilgang kan jo allerede findes i moderne religionsvidenskab.

Og som med al anden tilvejebringelse af en fornuftig og dækkende metode må man prøve sig frem, kassere de resultater, der ikke lever op til kravene og justere og godtage de ting, der kan bruges og lever op hertil. Det er måden, det altid er blevet gjort på – også den traditionelle metode er blevet afprøvet og tilpasset på denne måde.

En disciplin, som kunne være nyttig at inddrage, er moderne neurologi. Der findes allerede tiltag i forskningen hertil, de såkaldte *kognitivist*, der søger en alternativ tilgang bl.a. til studiet af den religiøse oplevelse. Man kunne også lade sig inspirere af en moderne forfatter som Erwin Neutsky-Wulff, der ganske vist står uden for de akademiske kredse, men ikke desto mindre i sine værker fremlægger nogle meget rammende, og frem for alt til analyse anvendelige, indgangsvinkler til mytologi og religion. Også de banebrydende resultater og erkendelsesteoretiske overvejelser omkring kvantefysikken kunne være nyttige at inddrage som basis for en forståelse af den traditionelle metodes begrænsninger.

Hvad den konkrete forskning i *katabasis* i de eleusinske mysterier angår, vil jeg indtil videre foreslå, at man i en ny undersøgelse af fænomenet støtter sig mere til de kilder, der beskriver initiandernes religiøse oplevelse, end man før har gjort, f.eks. Plut. fr. 178 (Sandbach)/Stobaios og Aristot. fr. 15 (Rose). Måske man så kan erhverve sig en anden og meget mere konkret opfattelse af, hvad religiøs praksis i det antikke Grækenland vil sige.

LITTERATURLISTE:

- Bérard, C. (1974): *Anodoi – Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel
- Burkert, W. (1983): *Homo Necans – The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, overs. P. Bing, Berkeley, Los Angeles & London (tysk version, Berlin 1972)

Datema, C. (ed.) (1970): *Asterius of Amasea – Homilies I-XIV*, Leiden

Eliade, M. (1993): *Helligt og profant – Om religionens væsen*, overs. G. Lipowsky, rev. P. Thielst, København

Dietrich, B. (1982): “The Religious Prehistory of Demeter’s Eleusinian Mysteries” pp. 445-71 i *La soteriologia dei culti orientali nell’ imperio romano*, edd. U. Bianchi & M.J. Vermaseren, Leiden

Foucart, P. (1914): *Les mystères d’Éleusis*, Paris

Graf, F. (1974): *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin & New York

Mylonas, G.E. (1961): *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton

Richardson, N.J. (ed.) (1974): *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford

KONSULTEREDE ORDBØGER & LEKSIKA:

Lampe, G.W.H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford (Lampe)

Liddell, H.G., R. Scott & H.S. Jones (1940): *A Greek-English Lexicon. A new ed.*, Oxford (LSJ)

Lexicon für Theologie und Kirche (1930-38), ed. M. Buchberger, 2. rev. udg., Freiburg im Breisgau

Sophocles, E.A. (1887): *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (146 B.C.-1100 A.D.)*, Cambridge (Sophocles)

Thesaurus Graecae Linguae (1831-65), ed. C.B. Hase m.fl., Paris (TGL)

Illustrationer:

1. Den eleusinske helligdom, grundplaner af Travlos gengivet i Mylonas (1961) planche 26 og 27.

2. Spina-krateren, gengivet i Bérard (1974) planche 8, fig. 30b.