

Masteroppgave i Kulturmøte

«Metempsychosis» - fremmed eller innfødt?

Forestillinger om sjelevandring i antikkens Hellas

Studiepoeng: 60

Eivind Martinsen

Mai 2018

Sammendrag

Denne masteroppgaven tar for seg *metempsychosis* – sjelevandringsdoktrinene i antikkens Hellas, og hvorvidt disse kom som et resultat av kulturmøter eller evolusjon. Platon skrev utfyllende om *metempsychosis*, et konsept som de antikke kildene gir et opphav utenfor Hellas. Pythagoras eller Ferekydes skal ifølge disse kildene ha importert disse tankene fra Egypt eller Fønikia. De siste 100 årene har også Persia og India vært foreslått som opphavsland, i tillegg til flere forsøk på å knytte doktrinene til stammesamfunn i Trakia og Skytia. En konkurrerende teori hevder at *metempsychosis* var et resultat av allerede eksisterende tanker i Hellas, og kan forklares uten å måtte forutsette utveksling av ideer mellom Hellas og andre kulturer (diffusjon).

I det greske kildematerialet forbindes både pytagoreerne og «orfikerne» med sjelevandringsdoktriner. Disse gruppene forbindes også med vegetarianisme og andre strenge leveregler. I tillegg finner man referanser i orfiske og pytagoreiske kilder som har klare paralleller i den egyptiske *Dødeboka*. Det har også vært hevdet at orfiske dikt inneholder en versjon av den fønikiske kosmogonien.

Utviklingen av jainisme, hinduisme og buddhisme i India, egyptiske besvergelses og mytologi, mysteriet *magiene* og persisk zoroastrianisme, så vel som fønikisk kultur og kosmogoni – alt gjennomgås på letingen etter en mulig opphavskultur. Ved å se på alle de foreslåtte opphavslandene og sammenlikne dem med den påståtte forbindelsen mellom *metempsychosis* og sjamanisme foreslår jeg et nytt perspektiv på diffusjonshypotesen. Det er umulig å plassere opphavet til sjelevandringsdoktrinene geografisk og kronologisk på grunn av det svært begrensede kildegrunnlaget – jeg foreslår i stedet en diffusjon drevet av omreisende vismenn (*manteis, magi*) som spredte esoterisk religiøs kunnskap, motivert primært av økonomisk vinning.

Abstract

This thesis deals with *metempsychosis* – the ancient Greek doctrines of the transmigration of the soul, and whether these were a result of cultural meetings or evolution. Plato wrote extensively on metempsychosis, a concept which the classical sources claim entered Greece from the outside. According to the same sources, Pythagoras or Pherecydes imported the doctrine from either Egypt or Phoenicia. In the last 100 years, India and Persia has been named as possible sources, in addition to multiple theories trying to find tribal origins for the doctrines in Scythia and Thrace. A competing theory proposes that metempsychosis came as a result of traditions already present in Greece, and can be explained without presupposing an exchange of ideas between Greece and other cultures (diffusion).

The Greek sources ties both the Pythagoreans and the «Orphics» to doctrines of soul wandering. These groups are also described as adhering to vegetarianism and other strict rules. In addition to this, we find Orphic and Pythagorean sources that have clear parallels in the Egyptian Book of the Dead. It has also been claimed that Orphic poetry contains a version of the Phoenician cosmogony.

The development of Jainism, Hinduism and Buddhism in India, Egyptian spells and mythology, the mystery of the *Magi* and Persian Zoroastrianism, in addition to Phoenician culture and cosmogony – all this had to be sifted through, searching for a possible culture of origin. By looking at all the suggested cultures of origin and comparing them to the supposed connection between *metempsychosis* and shamanism I suggest a new perspective on the diffusion hypothesis. It is impossible to place the origin of the doctrines of soul wandering either geographically or chronologically because of very limited source materials – I instead propose a diffusion powered by itinerant «wise men» (*manteis, magi*) that spread their eclectic religious knowledge primarily motivated by monetary gain.

Forord

Etter tre innholdsrike år er det en glede og lettelse å endelig levere denne masteroppgaven. Ved siden av å fordype meg i religion og filosofi har jeg i løpet av disse årene også fått tid til å gifte meg og bli far. At jeg i tillegg har vært i full jobb gjør at jeg er usikker på om jeg kan kalle det vemodig å nå være ved veis ende.

I løpet av denne perioden har jeg gått fra overfladisk kunnskap om gresk filosofi og religion til å kunne fnyse av opptil flere Wikipedia-artikler. Jeg har lært utrolig mye om en periode som i stor grad var ukjent for meg da jeg startet studiene, og jeg har i prosessen anskaffet så mye litteratur at behovet for nye bokhyller melder seg. Hadde jeg vært klar over hvilken Pandoras eske av ukjent mytologi og kultur jeg åpnet, hadde jeg lyttet til veilederen min og valgt meg en mer overkommelig problemstilling. Å gradvis måtte utvide geografien og inkludere nye sivilisasjoner har tidvis virket uoverkommelig, men hver eneste bok og artikkel jeg har lest har heldigvis vært interessant og spennende!

Å fullføre dette prosjektet ville vært umulig uten faglig og moralsk støtte. Jeg vil rette en spesiell takk til min veileder, Anders Aschim, som har bidratt med råd, oppmuntring og faglig diskusjon. Spesielt i det krevende arbeidet med å strukturere villniset av fagstoff har hans hjelp vært uvurderlig.

Takk også til Stian Torjussen som bidro med faglig påfyll og motivasjon da fremdriften var i ferd med å stoppe opp. Jeg misunner ingen den jobben det må ha vært å lese gjennom det svært kaotiske utkastet han mottok. For lån av husrom til skriving borte fra småbarn må jeg takke mine foreldre og min kjære kollega Anders.

Min tålmodige kone, som snart har gått gjennom to svangerskap med en periodevis fraværende mann fortjener kanskje den største takken av alle. Jeg hadde definitivt ikke kommet i mål uten hennes oppmuntring og støtte. Ikke minst har hun sammen med mine svigerforeldre og foreldre tatt vare på vår fantastiske datter når undertegnede i perioder har forsvunnet inn i faglitteraturen.

Innhold

1	Innledning	6
1.1	Problemstilling: Hvor kom doktrinene fra?	6
1.2	Kultur møter.....	7
2	Bakgrunn	7
2.1	Hva er sjelevandring?	8
2.2	Forskningssituasjon.....	10
2.3	Geografi, politikk og handelsruter	13
2.4	Kilder	15
2.4.1	Hellas	15
2.4.2	India	18
2.4.3	Egypt.....	20
2.5	Metodiske overveielser	22
3	Sjelevandring i og utenfor Hellas	23
3.1	Sjelevandring i Hellas	23
3.1.1	Metempsychosis.....	23
3.1.2	Sjamanisme?	26
3.1.3	Orfeus og orfikere	28
3.1.4	Etikk.....	35
3.2	Sjelevandring utenfor Hellas.....	36
3.2.1	India	36
3.2.2	Egypt.....	41
3.2.3	På verdensbasis	42
4	Opphav	44
4.1	Evolusjon	44
4.1.1	Metempsychosis – innfødt?	45
4.1.2	India som sammenlikningsgrunnlag	47
4.1.3	Metempsychosis – mangfold	48
4.1.4	Hemmelig kunnskap	50
4.1.5	Overtro som levebrød	53
4.1.6	Oppsummering og evaluering.....	56
4.2	Diffusjon	61
4.2.1	Sjamanistiske stammesamfunn	61
4.2.2	Egypt.....	64
4.2.3	Fønikerne	71
4.2.4	India	79
4.2.5	Persia.....	85
5	Forsøk på en konklusjon	92
5.1	Evolusjon eller diffusjon?	92
5.2	Én opphavskultur?	93
5.2.1	Stammesamfunn.....	93
5.2.2	Egypt.....	93
5.2.3	Fønikerne	94
5.2.4	India	95
5.2.5	Persia.....	95
5.2.6	Oppsummering.....	96
5.3	Vismenn i mange fasonger – «a soup of beliefs»?	97

5.3.1	Eklektisk religion og kultur	97
5.3.2	Visdom til salgs.....	97
5.3.3	Fremmed og innfødt.....	98
6	Avsluttende betraktninger	101
7	Kilder og litteratur.....	102
7.1	Trykte kilder.....	102
7.2	Referert litteratur.....	103

Metempsychosis – fremmed eller innfødt?

Forestillinger om sjelevandring i antikkens Hellas

1 Innledning

Når Platon i ca. 380 f.Kr.¹ skriver *Menon*, ser han behovet for å forklare et fenomen han sier at både prester, poeter og «many another poet [...]»² var blitt inspirert av. Han forklarer at disse mener «that the soul of man is immortal, and at one time has an end, which is termed dying, and at another time is born again, but is never destroyed.»³ Det er ingen tvil om at Platon beskriver en gjenfødelsedoktrine der sjelene ikke dør, men fødes på nytt i en ny kropp. Platons beskrivelse bærer ikke preg av at den forsøker å forklare et ukjent og eksotisk fenomen – han ser øyensynlig behovet for å forklare et fenomen som i visse kretser er godt kjent. *Metempsychosis*, som den greske formen for sjelevandringsdoktriner kalles, er et tilbakevendende tema for Platon, og mange av hans bøker inneholder referanser til det. Som jeg vil vise i det følgende er ikke Platon den første som beskriver *metempsychosis*. Flere forskjellige personer og geografiske steder forbindes med disse doktrinene fra de dukker opp i det bevarte kildematerialet på 400-tallet f.Kr.

1.1 Problemstilling: Hvor kom doktrinene fra?

Vi kan slå fast at det fantes sjelevandringsdoktriner i Hellas rundt år 400 f.Kr., og at disse doktrinene hadde en viss utbredelse da Platon skrev sine bøker. Hvorfor og hvordan dette slo rot i Hellas og hvor det kom fra har lenge opptatt historikere og filologer. Mye tyder på at man allerede i antikken var i gang med både diskusjon og spekulasjon om opphavet til *metempsychosis*. I nyere tid har det vært lansert flere forskjellige opphavsteorier, og jeg vil i denne oppgaven forsøke å etterprøve disse. De ulike forklaringsmodellene kan deles i to hovedteorier:

1. *Metempsychosis* oppstod i Hellas som resultat av en indre kulturutvikling, uavhengig av impulser utenfra

¹ Charles H. Kahn, "Did Plato Write Socratic Dialogues?," *The Classical Quarterly* 31, nr. 2 (1981). 307

² Platon, *Menon*. 81b

³ Ibid. 81b

2. *Metempsychosis* er et resultat av diffusjon av doktriner fra andre sivilisasjoner gjennom ett eller flere kulturmøter

Disse hovedteoriene vil kalles henholdsvis *evolusjon* og *diffusjon* i det følgende. Gjennom denne oppgaven vil jeg forsøke å fastslå hvilken av disse teoriene som best forklarer *metempsychosis* gjennom en kritisk drøfting av sekundærlitteraturen. Særlig vil jeg legge vekt på Thomas McEvilley og Martin L. Wests diffusjonsteorier og Gananath Obeyesekeres evolusjonsteori. Jeg vil se på disse forskernes kildebruk og argumentasjon og vurdere hvorvidt alle viktige momenter belyses godt nok i forklaringsmodellene de presenterer.

1.2 Kulturmøter

Jeg velger som nevnt å samle alle forklaringsmodeller som innebærer overføring av kultur, myter og tradisjoner fra andre sivilisasjoner i en hovedteori som jeg kaller *diffusjon*. Begrepet *diffusjon* innebærer i denne oppgaven flere ulike former for transkulturell diffusjon⁴. Med denne begrepsbruken ønsker jeg å beskrive alle former for idéoverføringer mellom grupper med ulik kultur, fortrinnsvis mellom ulike sivilisasjoner og etniske grupper. Slike overføringer vil skje i større eller mindre grad gjennom alle ulike typer kulturmøter, med større eller mindre grad av adopsjon av *den andres* idéer som resultat. Utgangspunktet for disse møtene er i denne oppgaven mulige kulturmøter mellom den greske kulturen og egyptisk, persisk, fønikisk og indisk kultur.

Den andre hovedteorien har jeg valgt å kalle *evolusjon*. I denne oppgaven innebærer evolusjon en gradvis utvikling av eldre gresk tankegods. Som i naturvitenskapens evolusjon vil slike endringer sjelden skje i et vakuum. Evolusjonsteorien vil derfor ikke innebære en totalt isolert utvikling av *metempsychosis*, men forutsetter at ingen av de sentrale elementene i doktrinen har blitt importert fra ikke-greske kulturer.

2 Bakgrunn

Før jeg presenterer argumenter for de ulike forklaringsmodellene vil det være nødvendig for leseren med en del bakgrunnskunnskap. Jeg vil aller først introdusere begrepet sjelevandring,

⁴ Se bl.a. Jui-Cheng Huang og Peter Gould, "Diffusion in an urban hierarchy: the case of rotary clubs," *Economic Geography* 50, nr. 4 (1974)., Torsten Hagerstrand, "Innovation diffusion as a spatial process," *Innovation diffusion as a spatial process*. (1968). og Alfred Louis Kroeber, "Stimulus diffusion," *American anthropologist* 42, nr. 1 (1940).

etterfulgt av en kort gjennomgang av forskningssituasjonen. Deretter vil jeg gi en kort oppsummering av den geografiske og politiske situasjonen i perioden 2500 – 300 f.Kr. før jeg introduserer tekster og personer som vil bli sentrale i den videre drøftingen. Dette kapittelet avsluttes deretter med noen korte metodiske overveielser og en redegjørelse for oppbygningen av oppgavens hoveddel.

2.1 Hva er sjelevandring?

For å forstå paralleller og viktige forskjeller mellom forskjellige sjelevandringsdoktriner er det viktig å slå fast hva begrepet sjelevandring faktisk innebærer.

India er den regionen som antakelig er best kjent for gjenfødelsesdoktriner i dag, men man finner igjen liknende tankegods i kulturer spredd over hele kloden. Eksempler inkluderer amerindiske og vest-afrikanske kulturer, i tillegg til den allerede nevnte greske *metempsychosis*. Selv om vi grovt sett kan snakke om sjelevandring som *ett* begrep, rommer dette begrepet svært mange nyanser og tradisjoner. Jeg vil i det følgende redegjøre for de viktigste skillene mellom forskjellige former for gjenfødelse og sjelevandring.

Gananath Obeyesekere går svært grundig til verks når han forsøker å klassifisere alle eksisterende sjelevandringsdoktriner, og jeg vil gjennom oppgaven benytte hans typologi for å gi leseren en grov oversikt over disse. Obeyesekere bruker denne typologien for å tydeliggjøre *stadiene* i en evolusjon av gjenfødelsesdoktriner. Allikevel er modellene hans så nyttige at jeg velger å bruke dem som en klassifisering av disse doktrinene uten å ta stilling til doktrinenes opphav. Svært forenklet kan vi liste opp de forskjellige formene for gjenfødelsesdoktriner som presentert av Obeyesekere på denne måten, fra grunnleggende og utbredt til mest kompleks og sjelden:

- Mennesker som dør kan fødes på nytt inn i samme samfunn. (Gjenfødelse)
- «Sjelen» til mennesker som dør kan fødes på nytt i et annet menneske (Sjelevandring)
- «Sjelen» til mennesker eller dyr som dør kan fødes på nytt i et annet menneske eller dyr

- «Sjelen» til mennesker som dør fødes på nytt i et annet menneske eller dyr, resultatet avhenger av sjelens handlinger i dette og foregående liv.⁵

Den mest fundamentale, utbredte og sannsynligvis tidligste formen for gjenfødelsesdoktrine er en som ser bort fra det etiske og moralske aspektet. Denne typen gjenfødelsesdoktriner finner vi igjen i forskjellig form i mange forskjellige kulturer spredt over hele verden. Den grunnleggende tankegangen er at en forfader eller nær slektning blir gjenfødt i den menneskelige verden, med eller uten et midlertidig oppholdt i dødsriket. Disse gjenfødelsesdoktrinene er i de aller fleste tilfeller forbundet med et sterkt ønske om å få en elsket og æret person tilbake i gruppen, og det er derfor naturlig nok svært sjelden tale om noen gjenfødelse utenfor den nærmeste sosiale eller familiære sirkelen.⁶ Denne formen for gjenfødelsesdoktriner kan i de fleste tilfeller ikke kalles sjelevandring, da den sjelden involverer konseptet «sjel». De tre neste punktene i Obeyesekeres teori innebærer sjelevandring, men det finnes komplekse gjenfødelsesdoktriner som ikke involverer noen sjel – blant annet i buddhismen.

På fjerde nivå i Obeyesekeres modell for gjenfødelsesdoktriner er det en tydelig etisk dimensjon som styrer neste gjenfødelse, og forfatteren mener at forholdene da ligger til rette for en utvikling mot en karmisk⁷ gjenfødelsesdoktrine. Obeyesekere forklarer veien fra etisk avhengig gjenfødelse mot en slik kompleks doktrine gjennom ni punkter fordelt på tre seg:

1. Steg 1⁸

- a. Moralske handlinger blir religiøse handlinger. Man mottar religiøs straff eller belønning basert på den moralske verdien av handlinger.
- b. Hva som skjer når man dør er betinget av den moralske verdien av ens handlinger.
- c. Etterlivet transformeres til en delt verden av belønning og straff. Det kan ikke lenger eksistere en enhetlig hellig verden for alle. «Himmel» og «helvete» oppstår i alle etisk avhengige religioner.

⁵ Punktene er et forsøk på å oppsummere Obeyesekeres argumentasjon i: Gananath Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*, Comparative studies in religion and society (Berkeley: University of California Press, 2002).

⁶ Ibid. 14-17

⁷ Altså en doktrine der resultatet av gjenfødselen avhenger av den gjenfødtens handlinger i forrige liv

⁸ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 79-80

2. Steg 2 (kan oppstå uten steg 1, der sjelen går direkte til et nytt liv uten noe etterliv.)⁹
 - a. Belønning og straff er ikke lenger begrenset til etterlivet, men selve gjenfødselen på jorda vil være styrt av ens moralske handlinger i forrige liv.
 - b. Når gjenfødselen ikke lenger er uavhengig av moral, kan det ikke lenger garanteres at man fødes inn i en spesiell familie, stamme, gruppe eller kjønn.
 - c. Individuer er moralsk ansvarlige for hva de gjorde i forrige liv, selv om disse handlingene har endret personen fullstendig gjennom gjenfødselen.

3. Steg 3 (karma)¹⁰
 - a. Når etikken forbinder et liv med det neste i en endeløs rekke av gjenfødseler, vil det etter hvert bli umulig å skille gjenfødselse og moral.
 - b. Gjenfødselen kan ikke adskilles fra etikken, og selve gjenfødselsesprosessen virker å genereres som et resultat av etikk.
 - c. Når gjenfødselse og etikk er så tett knyttet sammen, vil det i de fleste tilfeller ikke gi mening med en umiddelbar religiøs straff for dårlige handlinger – disse vil man uansett straffes for i etterlivet eller det neste liv.

I denne modellen skinner Obeyesekeres evolusjonsteori enda tydeligere gjennom. Allikevel er det vanskelig å klassifisere etiske gjenfødselsdoktriner på en måte som skiller seg vesentlig fra denne. Jeg vil i likhet med forrige modell også bruke denne typologisk. Ved å gjøre det er det mulig å få en pekepinn på hvor «avansert» en etisk gjenfødselsdoktrine er, uten at man dermed må forutsette at *metempsychosis* er resultatet av en evolusjon.

2.2 Forsknings situasjon

Det er gjort mye både direkte og indirekte forskning på *metempsychosis* og dets opphav. Allerede på starten av 1900-tallet påpekte Theodor Gomperz at *metempsychosis* og

⁹ Ibid. 80-82

¹⁰ Ibid. 82

tankegodset som omgav det hadde mye til felles med egyptiske og indiske tanker.¹¹ Mange forfattere har foreslått Lilleasia som det egentlige opphavet til *metempsychosis*,¹² mens det også finnes gode argumenter for å favorisere Persia som opphavskultur.¹³ Som nevnt innledningsvis spekuleres det allerede i antikken i hvor *metempsychosis* kom fra, og mange av de samme opphavsländene nevnes av antikke forfattere. Herodot forbinder det med Egypt,¹⁴ *Sudaen* nevner «fönikernes hemmelige bøker»¹⁵, mens Porfyrios i det andre århundre e.kr. antyder et opphav i India.¹⁶ Når jeg i det følgende skal se nærmere på litteraturen som tar for seg disse ulike teoriene, velger jeg å bruke tre bøker av tre forskjellige forfattere som utgangspunkt.

Martin L. West er utvilsomt den av de tre forfatterne som har størst faglig pondus. Han var Fellow of the British Academy og ble i 2014 tildelt Order of Merit som en av kun 195 personer i britisk historie. Han innehadde doktorgrader i både filosofi og litteratur, og har utgitt bøker om nær sagt alle aspekter av oldtidens Hellas og dets relasjoner med andre kulturer. Han behersket en rekke språk og har arbeidet mye med oversettelse og tolkning av primærkilder på alt fra gresk og latin til hittitisk, ugaritisk og hebraisk. Dersom man skulle lage en liste over de siste hundre års ledende eksperter på antikkens Hellas ville West utvilsomt være på den.

Et av målene med Wests *Early Greek Philosophy and the Orient* er «... to raise the subject suggested by the title out of the disrepute into which it has fallen ...»¹⁷, altså å gjøre teorier om diffusjon mellom Hellas og Østen til et mer «stuerent» tema. Boka tar for seg Ferekydes, Heraklit og Anaximander og forsøker å plassere dem i en større geografisk-kulturell sammenheng. Den siste delen av boka er viet til komparasjon og presentasjon av Wests diffusjonsmodell. Boka er svært velskrevet og informativ, og vil i denne teksten brukes til å presentere diffusjonsargumentet sammen med McEvilleys bok. Boka er den eldste (1971) av hovedlitteraturen i oppgaven og vil måtte presenteres deretter. Det har skjedd mye forskning på området siden 1971; Thomas McEvilley bruker for eksempel et helt underkapittel på å vise

¹¹ Theodor Gomperz, *Greek thinkers*, vol. 1 (Lulu Press, Inc, 2013).

¹² Blant annet Dodds og Rohde, se 3.1.2 og 4.2.1

¹³ M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient* (Oxford,; Clarendon Press, 1971).

¹⁴ Herodot, *Historie*. 2.123

¹⁵ *Sudaen*. phi, 214

¹⁶ Thomas McEvilley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies* (New York ; [Great Britain]: Allworth Press, 2002). 98

¹⁷ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. viii (Forord)

problemene med Wests diffusjonsteori, mens han i stor grad lener seg på Wests tolkninger i andre deler av sin bok. Et tydelig bevis for at West er en autoritet på området er at store deler av litteraturen skrevet etter 1971 om dette temaet siterer fra *Early Greek Philosophy and the Orient*, inkludert forfatterne av de to andre referansebøkene, Thomas McEvelley og Gananath Obeyesekere.

Thomas McEvelley studerte gresk, latin, sanskrit og klassisk filosofi, og har en doktorgrad i klassisk filologi fra University of Cincinnati. Han har blant annet forelest om gresk og indisk kultur, religionshistorie og filosofi på Rice University, Yale University og School of the Art Institute of Chicago. Hans publiserte tekster omhandler emnene han har forelest om, i tillegg er han forfatter av et stort antall bøker om kunst og kunsthistorie. *The Shape of Ancient Thought* er en svært omfattende komparativ studie av indisk og gresk filosofi, religion, kunst og kultur. Bokas fundament og gjennomgående tema er todelt; McEvelley ønsker å gi motsvar til både kolonialistiske historikere som har sett på ikke-vestlige kulturer som mindreverdige og nyere «nasjonalistiske» indiske forskere. I tillegg gjør McEvelley et forsøk på å «megle» mellom indologer og klassiske historikere.

Forfatteren er som kunstkritiker kjent for sin bitende kritikk av fremstilling av ikke-vestlig kunst som «primitiv», og det skinner tydelig igjennom at han inntar samme standpunkt i historisk og religionshistorisk forskning. Den andre og enda mer sentrale delen av McEvelleys argumentasjon dreier seg om diffusjon. Her forsøker forfatteren å vise at Hellas ikke er så unikt og nyskapende som det ofte har blitt fremstilt av klassiske historikere. I denne prosessen brukes det både filosofisk, religiøs og mytologisk komparasjon, og flere ulike diffusjonsteorier presenteres i forbindelse med komparasjonen. McEvelley forsøker å vise svakhetene ved disse før han presenterer sin egen teori. Den røde tråden i argumentasjonen er å presentere India som opphavsland for deler av gresk filosofi, i tillegg til å peke på det forfatteren mener er tegn på gjensidig kulturutveksling mellom den østlige kysten av Middelhavet og India gjennom en svært lang periode.

Delen av boka som omhandler diffusjon vil naturlig nok være av størst interesse for å svare på problemstillingen. Disse utgjør kun en liten del av dette svært omfattende verket. Boka bærer preg av å være skrevet over en periode på 30 år, og både tematikken og tidsavgrensningen er svært vid. *The Shape of Ancient Thought* vil sammen med M.L. Wests *Early Greek Philosophy and the Orient* utgjøre grunnlaget for min fremstilling av diffusjonsmodellen.

Gananath Obeyesekere er fra Sri Lanka, med master- og doktorgrad fra University of Washington. Han foreleser i emner som sosialantropologi, buddhisme og hermeneutikk. Han har skrevet flere bøker, og mange av disse er antropologiske studier av forskjellige kulturer/religioner på Sri Lanka. Han oppgir selv Weber, Freud og Evans-Pritchard som de teoretikerne som har hatt mest innflytelse på hans arbeid som antropolog¹⁸. Evans-Pritchard og tanken om at antropologi og historie er nært beslektede emner skinner tydelig gjennom i boka *Imagining Karma*. Disse fagområdene bindes sammen ved at Obeyesekere forsøker å plassere gresk *metempsychosis* inn i samme rammeverk som andre gjenfødselsdoktriner. Dette gjør at Obeyesekeres bok både er et godt referanseverk for gjenfødselsdoktriner generelt og som representant for evolusjonsmodellen i denne oppgaven.

Imagining Karma er Obeyesekeres forsøk på å konstruere en universell modell for gjenfødselsdoktriner. Dette gjøres ved å foreslå et mønster for hvordan slike doktriner vil utvikle seg når et samfunn eller en religion gjennomgår visse forandringer. På denne måten ender Obeyesekere opp med å presentere et mønster for hvordan indiske og greske gjenfødselsdoktriner kan ha vokst frem uavhengig av hverandre. Han inkluderer eksempler på gjenfødselsdoktriner fra alle verdenshjørner og fra forskjellige historiske perioder, for deretter å plassere dem inn i ett av trinnene på sin modell. *Imagining Karma* presenterer etter mitt syn den mest utfyllende og velbegrunnede argumentasjonen for en *metempsychosis* som oppstår uten behov for noen form for diffusjon eller kulturutveksling.

2.3 Geografi, politikk og handelsruter

Allerede ca. 2500 f.Kr. er det mye som tyder på at det foregikk utstrakt handel mellom India og Middelhavsområdet. Mye tyder på at det etter hvert var fønikerne som var hovedansvarlige for denne handelen.¹⁹ Handelsforbindelser er allikevel ikke ensbetydende med noen utstrakt kulturutveksling. I mange tilfeller vil handelen ha blitt gjennomført gjennom en serie mellommenn, slik at en vare skiftet hender mange ganger mellom opprinnelig selger og endelig kjøper. På denne måten vil de fleste kjøpere av slike eksotiske varer aldri ha møtt den opprinnelige selgeren i opphavslandet.

¹⁸ Institute of International Studies, UC Berkeley, «Gananath Obeyesekere Interview: Conversations with History»

¹⁹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 2-4

Assyria, Babylonia og Egypt er i varierende grad kulturelle og militære stormakter i området i perioden fra ca. 2000 f.Kr. frem til ca. 700 f.Kr. Fønikiske handelsmenn dominerer mye av handelen i Middelhavet i samme periode. Fra ca. 900 f.Kr. finner man spor etter handelsvarer fra India ved det assyriske hoffet. Fra det åttende århundre virker det som det har vært kontakt mellom assyrere og grekere i Jonia²⁰ – noe som kan ha resultert i en periode med økende kulturutveksling mellom Mesopotamia og Hellas²¹.

Når vi skal se på mulige kanaler for kulturutveksling og diffusjon, må vi allikevel se på mulighetene for å *reise*, ikke bare hvilke kulturer som har vært i kontakt med hverandre og hvilke varer som ble handlet mellom hvilke områder. Det er flere måter å se på disse forutsetningene på. De ideelle forholdene for frivillig bevegelse på tvers av landegrenser er relativ fred og trygghet. I tillegg må vi gå ut fra at slike forhold og bevegelser også vil sette spor gjennom økende immigrasjon og emigrasjon. Jeg tror de færreste vil være uenige i at en utveksling av befolkning, i større grad enn en utveksling av varer, vil innebære utstrakt kulturutveksling. Nettopp en slik befolkningsutveksling ser vi spor av fra ca. 700 f.Kr. Vi ser en økende frekvens av navn med asiatisk opprinnelse i Hellas,²² samtidig som man ser en fremvekst av enklaver av greske innflyttere, spesielt i Egypt. I denne perioden finner vi også greske leiesoldater i både judeiske og babylonske armeer.²³

Kultur møter kommer ikke alltid som et resultat av fred og trygghet – historien er full av eksempler på diffusjon som resultat av konflikt og undertrykkelse. I kildematerialet og litteraturen virker det ikke som slike hendelser sammenfaller kronologisk med den økte migrasjonen, men dette kan allikevel ikke fullstendig utelukkes som årsak.

Når vi kommer til det sjette århundre f.Kr. erstattes alle stormaktene rundt Middelhavet av én supermakt – det persiske riket. Fra ca. 515 f.Kr. tilhørte de greske byene i Lilleasia og befolkningen i den nordlige delen av dagens India/Pakistan samme politiske enhet. Det er vanskelig å forestille seg bedre vilkår for kulturutveksling enn innad i det persiske riket. Hellas, Egypt og India var sammenbundet med stadig bedre infrastruktur, og man hadde én politisk enhet med relativ trygghet for reisende innenfor Persias grenser. Flyktninger fra greske bystater fikk opphold i Persia, og flere grekere bodde i Persia og pleide kontakt med

²⁰ Johannes Haubold, *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature* (Cambridge University Press, 2013). 8ff

²¹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 5

²² Ibid. 5-6

²³ Ibid. 4-5

det persiske hoffet.²⁴ Det er svært sannsynlig at dette også var tilfelle for andre etnisiteter med opphav både innenfor og utenfor grensene av det persiske imperiet. Vi vet at arbeidere med så mange som 27 forskjellige nasjonaliteter har samarbeidet om å bygge monumenter for persiske herskere.²⁵

Hellas har altså fra ca. 700 f.Kr. vært i direkte kontakt med både Egypt, befolkningen i Lilleasia, ulike semittiske folkeslag som fønikere og judeere, samt etter hvert Persia og alle kulturene som ble innlemmet i det persiske riket. Hvis vi skal finne et mulig opphav for *metempsychosis* i en annen kultur, er det antakelig disse stedene vi bør starte letingen.

2.4 Kilder

Gjennom den følgende diskusjonen vil jeg benytte mange ulike typer skriftlig kildemateriale med sannsynlig opphav fra sen bronsealder til senantikken. Utfordringene med nøyaktig datering vil åpenbart være store med så tidlig materiale. Allikevel er jeg nødt til å presentere en omtrentlig kronologi og kontekst for dette materialet slik at argumentene og forklaringene som kommer senere skal være mulige å sette i sammenheng. Den følgende delen er ment å brukes både som en introduksjon og som en referanse underveis i teksten.

2.4.1 Hellas

Fra det greske kildematerialet må jeg lene meg både på overlevende tekster og fragmenter. Da disse fragmentene i noen tilfeller er vanskelige å plassere i et større tekstkorpus og vi har ganske pålitelige dateringer av mange av de greske hovedfigurantene, vil jeg dele inn det greske materialet etter person, og ikke etter litterært verk. I de fleste tilfeller refererte man i antikken til en persons *floruit* eller «blomstring» fremfor å stadfeste fødsels- og dødsår. Dette årstallet skulle vise når en person var på sitt mest aktive. I de fleste tilfeller er det dette året jeg vil oppgi for å forsøke å skape en relativ kronologi.

Dionysos var den greske guden for vin og ekstase og var populær alle steder det bodde grekere. Han var fokus for mysteriekulter mange steder rundt Middelhavet, kalt dionysiske eller bacchiske mysterier. Flere av disse kultene fokuserte på myten om at Dionysos ble drept

²⁴ For eksempel Ctesias og Xenophon. John Manuel Cook, *The Persian Empire* (Schocken, 1983). 20-23

²⁵ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 9

og spist av titanene. I både antikke kilder og moderne litteratur forbindes ofte Dionysos med orfiske tradisjoner.²⁶

Orfeus, Musaios og Homer er mytiske skikkelser, og dermed tilnærmet umulige å datere. Alle var poeter og fikk etter hvert store tekstkorpus som bar deres navn. Selv om det i beste fall er tvilsomt at alle tekstene som bærer deres navn ble skrevet av samme person, vet vi at *Iliaden* og *Odysseen* antakelig er skrevet på 700-tallet f.Kr. Selv om man i antikken så Orfeus og Musaios som tidligere enn Homer, er de fleste av de bevarte tekstene som bærer deres navn skrevet etter 600 f.Kr., mange langt senere.²⁷ Mens *Odysseen* og *Iliaden* er episke tekster som deler både sjanger og motiver med den indiske Rg-Vedaen²⁸ er tekstene som bærer Orfeus og Musaios' navn mer religiøse i natur. De ble begge tatt inn i Eleusis som teologiske autoriteter ca. 500-400 f.Kr. og ble brukt i ulike religiøse og filosofiske miljøer.

Hesiod er en av de tidligste bevarte kildene til teologisk materiale i antikkens Hellas, og hans teogoni var den gjeldende for Hellas gjennom store deler av antikken. Hesiod kan plasseres et sted mellom 800 og 600 f.Kr.²⁹ I tillegg til *Teogonien*, som tar for seg den greske mytologiens skapelsesberetning, bærer diktsamlingen *Arbeid og Dager* Hesiods navn. Denne inneholder verdslig poesi med tips til dyrking av jorda, i tillegg til mytiske beretninger om tidligere tider.

Ferekydes levde i det sjette århundre f.kr, og hans *floruit* oppgis å være i 544-3 f.Kr., selv noen tradisjoner plasserer han noen tiår tidligere.³⁰ Legenden sier at han var en av de *syv vismenn*³¹, og han ble tillagt forskjellige overnaturlige evner. Han blir av noen antikke forfattere beskrevet som Pythagoras' lærer, og skal ha vært selvlært ved hjelp av «føniskernes hemmelige bøker» eller «Kams åpenbaring». M.L. West hevder at han hadde en far med asiatisk opprinnelse, antakelig fra Frygia, Pisidia eller Galatia.³² I tillegg til dette blir Ferekydes omtalt både som mannen som innførte *metempsychosis* til Hellas, og som den første greske forfatteren som utga bøker i prosaform.³³

²⁶ Walter Burkert, *Ancient mystery cults*, vol. 1 (Harvard University Press, 1987). 5

²⁷ M. L. West, *The Orphic poems* (Oxford: Clarendon Press, 1983). 18-40

²⁸ Jean W. Sedlar, *India and the Greek world : a study in the transmission of culture* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1980). 8-9, Jaan Puhvel, *Comparative mythology* (Johns Hopkins University Press Baltimore, 1987). 138-139, Se også 3.2.1

²⁹ Mait Kõiv, "A note on the dating of Hesiod," *The Classical Quarterly* 61, nr. 2 (2011). 375-377

³⁰ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 1

³¹ Ibid. 2

³² Ibid. 3

³³ Ibid. 1-6

Thales, Anaximander og Anaximenes var alle fra Milet, og levde og virket antakelig tidlig fra sent på 600-tallet og på 500-tallet f.Kr.³⁴ Disse tidlige «filosofene» var blant annet opptatt av å utforme teorier for hva verden var laget av og hvordan ting øyensynlig kunne bli til og forsvinne. Deres ulike teorier vil vi komme tilbake til der det er relevant for argumentasjonen.

Pythagoras levde antakelig omtrent samtidig som de ovennevnte filosofene, på 500-tallet f.Kr.³⁵ Det er i likhet med de andre personene fra denne perioden vanskelig å skille myte fra historisk fakta i Pythagoras' biografi. Han skal ha gått kledd i hvit kjortel og gullkrone og ble av mange sett på som en svindler. Allikevel ble han innflytelsesrik, og kan virke å ha utgjort en politisk trussel mot ledelsen på Samos, noe som kan ha bidratt til at han til slutt flyttet fra øya. Han trodde på gjenfødelse i menneske- eller dyrekropper, og virker å ha vært opptatt av dikt tilskrevet Orfeus. Han fikk etter hvert en stor tilhengerskare som fortsatte å møtes i hemmelighet etter hans død.³⁶

Xenofanes (floruit 536 f.Kr.) var en omvandrende satiriker og filosof. Hans lære involverte en sterk monisme, der han kalte verden *Theos*, og foreslo at den logiske konsekvensen av dette er at ingenting oppstår eller forsvinner, da dette forutsetter ikke-eksistens – noe han mente var en logisk umulighet.³⁷ Han var en sterk forkjemper for empirisk metode, og brukte sine empiriske observasjoner til å trekke radikale og kreative konklusjoner som at jorden er uendelig i utstrekning og at luften strekker seg en uendelig distanse oppover. Han var tilsvarende radikal i sin teologi, der han spesielt er kjent for å ha gjort narr av antropomorfe guder ved å forklare hvordan alle folkeslag så for seg sine guder i sitt eget bilde, og hvordan dyr antakelig gjorde det samme.³⁸

Heraklit (floruit 503-501 f.Kr.) blir tradisjonelt forbundet med naturfilosofene. Allikevel tyder mye på at han også skrev om religion og politikk. Heraklits tekster overlever kun som fragmenter, og disse har blitt forsøkt ordnet i mange forskjellige rekkefølger, med mange forskjellige tolkninger som resultat.³⁹ Noen av fragmentene virker å inneholde en form for moralfilosofi. Hans kanskje viktigste bidrag til den filosofiske diskusjonen er tanken om at *ild* er grunnlaget for alle ting, og at verden er grunnleggende evig og uforanderlig. Verden er

³⁴ Ibid. 77

³⁵ Ibid. 77

³⁶ Ibid. 214-216

³⁷ Sedlar, *India and the Greek world : a study in the transmission of culture*. 19

³⁸ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 227-228

³⁹ Ibid. 113

ifølge Heraklit som en ild der ikke alle delene brenner samtidig. De delene som ikke brenner vil fremstå som andre ting enn ild. Det er også grunn til å tro at han så på alkohol og seksuell aktivitet som noe som forringet sjelen til dem som praktiserte det, og det er mulig at han anbefalte å unngå dette i størst mulig grad.⁴⁰

Pindar (født 522-518) var en gresk lyrisk poet. Han var antakelig en av samtidens mest anerkjente poeter, og arbeidet hovedsakelig for rike greske aristokrater. De som opphøyes i diktene hans er derfor ofte fra disse kretsene. Mange av diktene er skrevet for opplesning på festivaler – spesielt er det mange som er skrevet for å feire idrettsbragder.⁴¹

Empedokles (floruit 470-430 f.Kr.) var i likhet med Pythagoras en fargerik figur. Han gikk ikledt prestekjortel i gull, sko av bronse og med laurbærkrans på hodet. I likhet med Pythagoras virker også Empedokles å ha vært politisk aktiv. Han blir av antikke kilder omtalt som en person med overnaturlige evner som kan kontrollere vinden og gjenopplive døde. Disse påstandene finner vi igjen i hans egen diktning, så det kan virke som Empedokles selv hjalp til med å skape disse mytene. Han er kjent for å ha en teori om syklisk tid, og han skal ha vært en av dem som lærte bort *metempsychosis*.

Platon (Født ca. 429-423 f.Kr.) var Sokrates' elev, og skal ifølge antikke kilder ha blitt opplært i pytagoreisk filosofi.⁴² Han skrev i hovedsak dialoger der han brukte Sokrates' stemme for å kommunisere budskapet. Dialogene har svært varierte temaer fra metafysikk til politikk, og det at en så stor andel av Platons tekster har overlevd frem til i dag gjør han til en av de viktigste kildene til senere filosofisk tradisjon.

2.4.2 India

Inndelingen av det indiske materialet kan være forvirrende. Det sentrale tekstkorpuset i hinduisme kalles som helhet vedaene. Disse deles inn i fire hovedkategorier (Rg- Sama-, Yajur- og Atharvavedaen). Hver av disse vedaene deles deretter inn i fire underkategorier: Samhitaene, som inneholder mantraer – brahmanaene, som inneholder teologisk og rituell diskusjon – aranyakaene, som inneholder beretninger fra «villmarken» og til slutt upanishadene, som inneholder filosofisk diskusjon. Noen forskere inkluderer også sutraene, som er fra samme periode, men som i den hinduistiske tradisjonen ikke hører med til

⁴⁰ Ibid. 160

⁴¹ Richard Stoneman, *Pindar* (IB Tauris, 2013). 9-11

⁴² Bl.a. Diogenes Laertius og Apuleius. James A. Notopoulos, "Porphyry's Life of Plato," *Classical Philology* 35, nr. 3 (1940). 287

vedaene. Vedaene består av tekster fra forskjellige tidsperioder og kulturer, samt tekster skrevet på forskjellige varianter av sanskrit. Kronologien overlapper kun delvis med den tradisjonelle inndelingen, men i denne oppgaven vil jeg organisere tekstene kronologisk basert på Patrick Olivelles datering i *The Early Upanishads*⁴³. Kategoriene jeg vil bruke når tekstene omtales i det følgende vil i kronologisk rekkefølge være: Rg-veda, mantraer, Yajurveda, Brahmanaer (inkludert både Aranyakaene og Upanishadene) og til slutt sutraene. I det følgende vil jeg kort oppsummere tekstene som vil bli mest sentrale i den videre diskusjonen.

Rg-vedaen er den eldste bevarte vediske teksten.⁴⁴ Den inneholder i all hovedsak lovprisning av gudene, i tillegg til hymner og noen deler som sannsynligvis er ikke-rituell poesi. Selv om teksten i all hovedsak antakelig stammer fra ca. 1500-1300 f.Kr., er hele den niende og tiende, samt deler av den første boka høyst sannsynlig lagt til i samlingen senere.⁴⁵

Upanishadene er, som resten av det indiske materialet, problematiske å datere. Olivelle fastslår at «In spite of claims made by some, in reality, any dating of these documents that attempts a precision closer than a few centuries is as stable as a house of cards.»⁴⁶ Allikevel kan man fastslå en viss relativ kronologi. Brhadaranyaka og Chandogya er de to tidligste upanishadene, høyst sannsynlig stammer hovedinnholdet i disse fra omtrent 900-500 f.kr.⁴⁷ I likhet med Rg-vedaen er disse tekstene sammensatt av stoff fra ulike kilder, der noen av de opprinnelige kildene sannsynligvis er langt eldre enn andre. Taittiriya, Aitareya og Kaisitaki er de tre neste, disse er antakelig også førbuddhistiske og fra 600-500 f.kr.⁴⁸ Den videre rekkefølgen er antakelig (Fra de siste to århundrene f.Kr. til de første to etter) Kena, Katha, Isa, Svetasvatara, Mundaka, Prasna og Mandukya.⁴⁹

Mahavira (ca. femte århundre f.Kr.) blir av religionshistorikere ofte omtalt som grunnleggeren av jainismen. Jainene selv mener at jainismen ikke har noen grunnlegger, men at Mahavira er nummer 24 i en rekke av lærere med samme filosofiske grunnlag. Noen

⁴³ Patrick Olivelle, *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation* (Oxford University Press, 1998).

⁴⁴ Gavin Flood, *The Blackwell Companion to Hinduism* (John Wiley & Sons, 2008). 68-69

⁴⁵ Ibid. 69-70

⁴⁶ Olivelle, *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. 12

⁴⁷ Ibid. 12

⁴⁸ Ibid. 12-13

⁴⁹ Ibid. 13

forskere mener at Parsvanatha, Mahaviras forgjenger ifølge jainistisk tradisjon, var en faktisk historisk person som levde i det åttende eller niende århundre f.Kr.⁵⁰

Buddha (Siddharta Gautama) levde omtrent samtidig med Mahavira i det nordlige India. Han er kjent som grunnleggeren av buddhismen. Han lærte bort en form for karmisk gjenfødelsesdoktrine som ikke involverer troen på en sjel. Han hadde flere elever, og det virker som om han deltok aktivt i diskusjon med representanter for andre filosofiske retninger.⁵¹

2.4.3 Egypt

Den egyptiske Gravlitteraturen deles som regel i 3 kategorier: pyramidetekstene, sarkofagtekstene og *Dødeboka*. Inndelingen er gjort på bakgrunn av både tematikk, kontekst, målgruppe og datering.

De eldste eksemplene på gravlitteratur fra Egypt kalles **pyramidetekstene**. Tekstene består av flere deler, hver del med en overskrift som kan oversettes «ord som skal sies». Denne frasen oversettes ofte med «besvergelses», og vi bruker for enkelhets skyld den sistnevnte oversettelsen i det følgende. Pyramidetekstene har fått sitt navn fordi de er funnet i pyramidertilhørende egyptiske konger og dronninger fra det tredje til ellefte dynasti (ca. 2686-2055 f.Kr.). Tekstene er svært varierte og inneholder både hymner, rituelle resitasjoner og magiske formler. Besvergelsene kan være resultat av generasjoner med muntlige overleveringer, og dermed ha sitt opphav langt tidligere enn pyramidene de er funnet i. Mange av tekstene er sannsynligvis kopiert fra den «hemmelige kunnskapen» som ble oppbevart i templer og palasser nedskrevet på skinn og papyrus, men dette kan man ikke vite sikkert, da ingen slike tekster er bevart.⁵² Målet med å skrive pyramidetekstene i kongens gravkammer var antakelig å hjelpe ham å stige opp til gudene, og noen av tekstene virker å skulle resiteres av kongen i etterlivet.⁵³

Kistetekstene er en samling tekster som stammer fra dynastiene 11 til 17 (ca. 2055-1550 f.Kr.). Kistetekstene ble brukt i gravkamrene til store deler av den egyptiske overklassen, ikke bare de kongelige. Noen av kistetekstene ser ut til å gjengi besvergelses fra pyramidetekstene, noe som kan tyde på at begge tekstgruppene er basert på felles kilder som

⁵⁰ Jeffery D. Long, *Jainism: an introduction* (Macmillan, 2009). 70-71

⁵¹ C. George Boeree, "An Introduction to Buddhism," *Shippensburg University*. Retrieved 10(2011). 2-5

⁵² Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian mythology* (Abc-Clio, 2002). 9-11

⁵³ Ibid. 11

ikke er bevart. Flere av tekstene inneholder forklaringer til vanskelige deler, og det er tydelig at kunnskapen som tidligere var strengt hemmelig har blitt mer utbredt utenfor kongehuset og tempelet. Noen av besvergelsene inneholder tilhørende illustrasjoner. «Boken om to veier», en av mange bøker som kalles «Underverden-bøker», inneholder detaljerte kart til etterlivet, i tillegg til besvergelse den avdøde trengte for å komme seg trygt gjennom prøvelsene på veien dit.⁵⁴

Den siste gruppen tekster fikk på 1900-tallet navnet *Dødeboka*. Disse tekstene ble av egypterne kalt «Boken om å komme frem ved dagen» og består av forskjellige besvergelse som skal hjelpe sjelene til de avdøde til å komme seg trygt til etterlivet, samt å få et så godt etterliv som mulig. *Dødeboka* ble antakelig satt sammen i perioden fra det attende til tjuefjerde dynasti (ca. 1550-747 f.Kr.), men mye av innholdet er tatt fra tidligere gravlitteratur. Navnet *Dødeboka* er noe misvisende, da dette ikke er navnet på en spesifikk bok, men en fellesbetegnelse på mange forskjellige samlinger av de samme besvergelsene, med store individuelle variasjoner i hvilke besvergelse de inneholder og hvilken rekkefølge disse de er nedskrevet i. Etter 650 f.Kr. virker rekkefølgen å ha vært lik i de fleste samlingene.⁵⁵

De aller fleste av besvergelsene er skrevet på mellomegyptisk, et språk som svært få vil ha forstått i Det nye rike. Dette kan ha vært grunnen til at stadig flere av besvergelsene fikk tilhørende illustrasjoner. Svært mange av besvergelsene kommer som nevnt fra tidligere gravlitteratur, spesielt finner man mange besvergelse som også inngår i kistetekstene. Sitatene fra kistetekstene er i noen tilfeller annotert, og kommentarene innledes med «dette betyr.»⁵⁶ I disse forklaringene blir gamle myter og beskrivelser tolket i lys av nyere teologi, noe som viser at egyptiske myter og religion endret seg fra periode til periode. Selv om mange av besvergelsene i *Dødeboka* er basert på tidligere versjoner, inneholder de noe som synes å være en nyvinning. Mens det i pyramide- og kistetekstene fokuseres på ritualer og at den avdøde må gjøre og si de korrekte tingene på sin vei til etterlivet, forklarer *Dødeboka* hvordan man skal dømmes basert på valgene man har gjort i livet man har levd.⁵⁷

⁵⁴ Ibid. 13-15

⁵⁵ Ibid. 26

⁵⁶ Ibid. 27

⁵⁷ Ibid. 27-28

2.5 Metodiske overveielser

Hovedutfordringen med min problemstilling er å danne seg en oversikt over litteraturen. Kildematerialet består av både de greske referansene til *metempsychosis*, kilder forbundet med de forskjellige religiøse og filosofiske sammenhengene det dukker opp i, samt mytologi, religion og filosofi i de mulige opphavskulturene. Å kunne analysere alt dette kildematerialet ville forutsatt inngående kjennskap til en rekke språk og fagdisipliner. På bakgrunn av dette har jeg valgt å legge opp den videre diskusjonen som et studium av sentral sekundærlitteratur, der jeg i drøftingen av den aktuelle litteraturen trekker inn oversettelser av utvalgte tekster fra det antikke og førantikke kildematerialet.

Det gjennomgående temaet i oppgaven vil naturlig nok bli *gjenfødelse og sjelevandring*. Troen på sjelevandring uten at sjelen gjenfødes på jorden kan ikke kalles en gjenfødelsesdoktrine. På samme måte kan ikke troen på at mennesker gjenfødes på jorden i en ny kropp kalles sjelevandring uten at den involverer en sjel. I denne oppgaven vil jeg bruke *gjenfødelse* som fellesbetegnelse på all tro på at man blir født på nytt i denne verden etter døden. *Sjelevandring* vil brukes for å beskrive gjenfødelse når det er nødvendig å skille gjenfødelse med og uten sjel, mens synonymet *transmigrasjon* vil brukes som fellesbetegnelse på all sjelevandring, også typer som ikke innebærer gjenfødelse. Gjenfødelse i Hellas vil omtales som *metempsychosis*, mens gjenfødelse i India vil kalles *reinkarnasjon*. Generelt vil reglene, mytene og ritualene som i kildene og litteraturen er direkte knyttet til gjenfødelse (uavhengig av religiøs/filosofisk forankring) bli omtalt som *gjenfødelseteskatalogi* eller *gjenfødelsete doktriner*. For å klassifisere de forskjellige doktrinene vil jeg benytte Obeyesekeres typologi som jeg introduserte i 2.1. Denne typologien vil som nevnt kunne hjelpe oss til å få oversikt over stoffet, uavhengig av evolusjonsmodellens validitet.

Å omtale sivilisasjoner eller landområder i bronse- og jernalder som om de var nasjonalstater vil i de fleste tilfeller være svært anakronistisk. Jeg velger allikevel i denne oppgaven som hovedregel å omtale alle de gresktalende områdene i og ved Middelhavet som «Hellas» og det/de som kommer derfra som «gresk». På samme måte velger jeg å omtale dagens India, Pakistan, Bangladesh og Nepal som «India» og det/de som kommer derfra som «indisk». På tross av at disse betegnelse kan være misvisende, gjør jeg dette grepet for å lettere illustrere hvilket område av verden vi befinner oss i og unngå forvirring. I de tilfellene det er viktig for den videre diskusjonen vil jeg skille mellom mindre geografiske enheter som bystater, provinser og øyer.

I kapittel 3 vil jeg presentere jeg et utvalg av forskjellige nåværende og historiske gjernfødselsdoktriner. Jeg introduserer først *metempsychosis* og viser hvilken form doktrinene hadde i Hellas, før jeg utvider den geografiske horisonten. Dette vil danne utgangspunktet for en systematisk diskusjon av de mulige opphavskulturene i neste kapittel.

I kapittel 4 går jeg løs på litteraturen og drøfter de ulike forklaringsmodellene. Jeg starter som i kapittel 3 med Hellas og Obeyesekeres evolusjonsmodell, før jeg tar for meg de kandidatene jeg mener er aktuelle for en diffusjonsmodell. Jeg har valgt å ta for meg India og Persia fordi dette er henholdsvis McEvilleys og Wests kandidater. I tillegg har jeg valgt ut «fønikerne» og Egypt, fordi disse er kandidatene som pekes ut av Herodot og *Sudaen*. I tillegg til disse er jeg nødt til å inkludere «sjamanistiske stammesamfunn» fordi disse av mange forskere har blitt forbundet med *metempsychosis* og orfisme. Både Dodds⁵⁸, Rohde⁵⁹ og West⁶⁰ inkluderer disse i argumentasjonen for å forklare *metempsychosis*.

Avslutningsvis vil jeg i kapittel 5 forsøke å binde sammen funnene fra det foregående kapittelet. For å komme nærmere en konklusjon vil jeg gradvis forkaste de forklaringsmodellene som er minst overbevisende, for på den måten å stå igjen med en mulig forklaring av fenomenet *metempsychosis*.

3 Sjelevandring i og utenfor Hellas

3.1 Sjelevandring i Hellas

3.1.1 *Metempsychosis*

Platon nevner *metempsychosis* og det å huske tidligere liv i *Menon*. Kilden han oppgir for dette tankegodset er «visse prester og prestinner».⁶¹ Omtrent samtidig som *Menon* skrives tidlig på 400-tallet f.Kr. besøker Platon Sør-Italia⁶². Det er sannsynlig at prestene og prestinnene Platon omtaler har en forbindelse med pytagoreere og/eller orfikere – disse hadde antakelig stor innflytelse i Sør-Italia nettopp i denne perioden. I tillegg til å skrive om

⁵⁸ Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the irrational* (Univ of California Press, 1957). 141-143

⁵⁹ Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks* (Routledge, 2014). 259-260

⁶⁰ West, *The Orphic poems*. 146-150

⁶¹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 170. Robin Waterfield, *Meno and Other Dialogues: Charmides, Laches, Lysis, Meno* (OUP Oxford, 2005). 13

⁶² Alice Swift Riginos, *Platonica*, vol. 3 (Brill Archive, 1976). 72-73

metempsychosis i *Menon*, er denne doktrinen et gjennomgående tema i mange av Platons bøker. Den grundigste og mest utfyllende beskrivelsen av en slik doktrine får vi helt på slutten av *Republikken*, i fortellingen kalt *Myten om Er*. Dette er fortellingen om Er, sønn av Armenius, en papfyler⁶³. I boka bruker Sokrates denne som del av et lengre argument for sjelens udødelighet. Er døde i kamp, men våknet til liv igjen tolv dager senere, mens han lå på bålet i sin egen begravelse. Etter å ha kommet tilbake forklarer han detaljert hva han opplevde etter sin død. Han hadde først sett hvordan onde sjeler ble straffet i underverdenen og gode sjeler ble belønnet i himmelen: «For all the wrongs they had ever done to anyone and all whom they had severally wronged they had paid the penalty in turn tenfold for each, and again if any had done deeds of kindness and been just and holy men they might receive their due reward in the same measure ...»⁶⁴

Etter syv dager reiste Er videre sammen med en gruppe sjeler, og alle de andre måtte etter hvert trekke et lodd. Etter rekkefølgen på loddene skulle de velge seg et liv på jorden. En profet forklarte at «Even for him who comes forward last, if he make his choice wisely and live strenuously, there is reserved an acceptable life, no evil one.»⁶⁵ Mange av sjelene fra himmelen valgte onde liv, og mange fra underverdenen valgte gode liv. På samme måte valgte mange dyr menneskeliv og mange mennesker dyreliv.

And in like manner, of the other beasts some entered into men and into another, the unjust into wild creatures, the just transformed to tame, and there was every kind of mixture and combination. But when, to conclude, all the souls had chosen their lives in the order of their lots, they were marshalled and went before Lachesis. And she sent with each, as the guardian of his life and the fulfiller of his choice, the genius that he had chosen, and this divinity led the first soul to Clotho, under her hand and her turning of the spindle to ratify the destiny of his lot and choice; and after contact with her the genius again led the soul to the spinning of Atropos to make the web of its destiny irreversible, and then without a backward look it passed beneath the throne of Necessity.⁶⁶

Å følge *metempsychosis* i Platons tekster og senere platonisk tradisjon er interessant, men vi må i stedet forsøke å nøste oss bakover i tid for å komme nærmere et svar på spørsmålet påfallende mange antikke forfattere stilte seg: Hvor kom *metempsychosis* fra før den ble utbredt i Hellas?

Mye tyder på at Platon flere ganger reiste rundt i Hellas for å diskutere filosofi med

⁶³ Dagens Antalya i Tyrkia

⁶⁴ Platon, *Republikken*. 615a

⁶⁵ Ibid. 619b

⁶⁶ Ibid. 620a

forskjellige grupper av tenkere. Det er en tidlig tradisjon for at han fikk opplæring av pytagoreere⁶⁷, og vi vet at han hadde kjennskap til orfiske doktriner og ritualer⁶⁸. Både pytagoreere og «orfikere» forbindes i de greske kildene med læren om *metempsychosis*. Dersom Platon og hans etterfølgere lærte om sjelevandring av pytagoreere eller «orfikere», blir vår neste oppgave å finne pytagoreernes og «orfikernes» kilde til denne kunnskapen.

Både Aristoteles, Aristoxenus, Ion av Chios og Cicero insinuerer at Pythagoras hadde en lærer ved navn Ferekydes. Diogenes Laertius hevder i tillegg at Pythagoras var Empedokles' lærer, slik at det var tre generasjoner med lærer-elev. Hvis vi skal komme noe nærmere et svar på hvor Ferekydes, Pythagoras, Empedokles og «Orfeus» tok sin inspirasjon fra, er vi først nødt til å finne ut hvordan de beskrives i antikken og hva det egentlig var de lærte bort. Når dette er på plass, vil vi forhåpentligvis ha et bedre grunnlag for å finne et mulig opphav.

Sudaen, et bysantinsk leksikon, sier følgende om Ferekydes:

Pherecydes: Son of Babys; a Syrian [...] He lived in the time of Alyattes, king of Lydians, thus contemporary with the Seven Sages, and was born in about the forty-fifth Olympiad. There is a story that Pythagoras was taught by him, but that he had no instructor and instead trained himself after acquiring the secret books of the Phoenicians. Some record that he [...] introduced the first account of the migration of souls. He was jealous of the reputation of Thales and died from an infestation of lice. This is a complete list of what he wrote: Seven Gulfs or Divine Mixture or Birth of the Gods. There is also a Story of the Gods in ten books, containing the birth and successors of the gods.⁶⁹

Cicero sier i *Samtaler på Tusculum*: «Pherecydes the Syrian is the first on record who said that the souls of men were immortal, and he was a philosopher of great antiquity, in the reign of my namesake Tullius. His disciple Pythatoras greatly confirmed this opinion [...]»⁷⁰ En av de første omtalene av sjelevandring i bevarte greske kilder finner vi hos Herodot, som skriver:

The Egyptians say that Demeter and Dionysus are the chief powers in the underworld; and they also were the first people to put forward the doctrine of the immortality of the soul, and to maintain that after death it enters another creature at the moment of that creature's birth. It then makes the round of all living things – animals, birds, and fish – until finally it passes once again, at birth, into the body of a man. The whole period of transmigration occupies three thousand years. This theory has been adopted by certain Greek writers, some earlier, some later, who have put it forward as their own. Their names are known to me, but I refrain from mentioning them.⁷¹

⁶⁷ Bl.a. Aristoteles, *Metafysikk*. 987a

⁶⁸ Bl.a. Platon, *Kratylos*. 400c

⁶⁹ *Sudaen*, phi, 214. Pherecydes.

⁷⁰ C. D. Yonge, "Cicero's Tusculan Disputations," (New York: Harper & Brothers, 1877). 24-25

⁷¹ Herodot – *Historie* 2.123

Allerede på 400-tallet f.Kr. er Herodot opptatt av å gi *metempsychosis* et opphav utenfor Hellas. Faktisk virker det som samtlige av de tidligste kildene tar det for gitt at doktrinen ikke hadde sitt opphav i Hellas. I *Sudaen* står det at *metempsychosis* ble introdusert til Hellas av Ferekydes⁷², mens andre kilder oppgir Pythagoras som opphavsmann.⁷³ Xenofanes skal ifølge Diogenes Laertius ha brukt følgende anekdote om Pythagoras: «They say that, passing a belaboured whelp, He, full of pity, spake these words of dole: ‘Stay, smite not! ‘Tis a friend, a human soul; I knew him straight whenas I heard him yelp!’»⁷⁴ Dette er høyst sannsynlig en referanse til Pythagoras’ tro på sjelevandring mellom mennesker og dyr.

Empedokles er allikevel den første vi har relativt pålitelige referanser til at omtaler *metempsychosis*. Empedokles virker å ha lært bort en teori om sjelevandring som er svært lik den Herodot presenterer. Empedokles’ versjon presenterer en mer fullstendig doktrine, men den har så mange paralleller og er fra en periode så nær i tid at det godt kan være en og samme doktrine. Empedokles lærte bort en form for *metempsychosis* som tok utgangspunkt i at alle jordiske veseners sjeler i utgangspunktet hadde vært guddommelige. Når en gud syndet, ble guden dømt til å vandre «[...] from the blessed ones for three times countless years»⁷⁵. At beskrivelsene er så like gjør at Empedokles godt kan være en av «certain Greek writers»⁷⁶ som Herodot nevner. Empedokles omtalte seg selv som «an immortal god, mortal no longer»⁷⁷, og sies å kunne huske tidligere liv, som «boy and girl, bush, bird, and a mute fish in the sea.»⁷⁸ Selv om det ikke synes å være noe etisk aspekt i de greske sjelevandringstoktrinene på Empedokles’ tid, kan hans død gi et hint om en mulig søken etter en frigjøring fra rekken av gjenfødelser. Empedokles skal ifølge flere antikke kilder ha endt livet ved å kaste seg i vulkanen Etna for å vise at han var en gud.⁷⁹

3.1.2 Sjamanisme?

Et aspekt av *metempsychosis* og doktrinene som omgir det i orfisk og pytagoreisk tradisjon, er kontrasten mellom psykisk/sjelelig og kroppslig aktivitet. I mange tilfeller er denne

⁷² *Sudaen*, phi, 214. Pherecydes.

⁷³ Blant annet Porfyrios. McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. s. 104

⁷⁴ Diogenes Laertios, *Liv, lære og utsagn av kjente filosofer*. VIII 36

⁷⁵ Maureen Rosemary Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, Second ytg. (London: Bristol Classical Press, 1995). 270

⁷⁶ Herodot, *Historie* 2.123

⁷⁷ Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. 264

⁷⁸ *Ibid.* 275

⁷⁹ *Ibid.* 15-17

kontrasten forbundet med tanken om at sjelen har et guddommelig opphav. Eric R. Dodds mener at denne dualismen må ha sitt opphav i sjamanistisk tradisjon. Han definerer en sjaman som en psykisk ustabil person som har fått et kall til å involvere seg i religiøst liv. Som et resultat av dette kallet går han gjennom en periode med møysommelig trening, isolasjon og faste – i noen tilfeller også et slags psykisk skifte av kjønn. Han vil tre ut av dette «treningsprogrammet» som en sjaman, som når han vil kan foreta sjelelige reiser ut av kroppen, som oftest til ånde verdenen. Med disse kreftene kommer også muligheten til å være til stede på flere steder til samme tid.⁸⁰

Dodds er hverken den første eller den siste som drøfter mulighetene for at Hellas og gresk mytologi har blitt påvirket av sjamanistiske tradisjoner. I artikkelen «Shamanism in Classical Scholarship» tar Jan N. Bremmer for seg begrepet «sjaman» og «sjamanisme» i faglitteraturen fra det for første gang dukker opp i 1697. Målet er å «spore» bruken av det, og finne ut hvilken basis man har for å gi *metempsychosis* og andre «eksotiske» greske doktriner et opphav i sjamanistisk tradisjon. Han beskriver Dodds' teori slik:

Dodds' use of the idea of shamanic influence was completely different from that of Meuli, as he wanted to explain the rise of the notion of the immortal soul in Greece, which he saw as something new and alien to Greek culture. That is why he latched on to the idea of shamanistic influence. Dodds thus accepted Diels' and Meuli's arguments without any criticism, and even expanded Meuli's collection of shamanic figures by incorporating Pythagoras, Empedocles and [...] Orpheus, whom he interpreted as «a mythical shaman or prototype of shamans». It is rather odd that Dodds explains the growth of a certain Puritanism, which he perceives in Archaic and early Classical Greece, as the result of the impact of shamanistic beliefs. The little that we know about Scythia and Thrace gives no information at all about shamanistic beliefs.⁸¹

Vi har altså for få holdepunkter til å kunne si at det finnes noen sjamanisme i Skytia og Trakia, og vi vil være på enda tynnere is dersom vi bruker den teoretiske muligheten for at noe slikt kan ha eksistert til å forklare faktiske fenomener i Hellas. Jeg velger derfor å være forsiktig med å bruke sjamanbegrepet i den videre diskusjonen om *metempsychosis*.

Obeyesekere definerer en sjaman som en person som bruker ekstase, entase eller ånde besettelse til å oppnå spesielle evner som å forlate sin egen kropp og foreta sjelereiser eller lege syke og døde.⁸² Å gå dypt inn i en drøfting av antropologiske og religionsvitenskapelige definisjoner og begreper vil ikke føre oss nærmere noe svar på den

⁸⁰ Dodds, *The Greeks and the irrational*. 140

⁸¹ Jan N. Bremmer, "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?," *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*. Stockholm (2016). 62-63

⁸² Gananath Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth* (Berkeley ; London: University of California Press, 2002). 164-165

overordnede problemstillingen. Obeyesekeres definisjon er tydelig avgrenset og forutsetter liten grad av spekulasjon, og er den som vil bli lagt til grunn når begrepet *sjaman* eller *sjamanisme* brukes i det følgende. Thomas McEvelley, som vil refereres i store deler av oppgaven, velger å bruke begrepet *sjaman* som en samlebetegnelse på omreisende vismenn, profeter, medisinnmenn og protofilosofer. En mer dyptgående drøfting av disse omreisende personene med spesielle overnaturlige eller religiøse evner og en redegjørelse for hvordan det er fornuftig å kategorisere dem vil vi komme tilbake til i 4.1.

3.1.3 Orfeus og orfikere

Flere greske kilder nevner Pythagoras og Orfeus I samme åndedrag.⁸³ Der lite kan sies sikkert om Pythagoras' liv, vet vi om mulig enda mindre om Orfeus. Historikerne synes å være enige om at han sannsynligvis var en mytisk figur, mens det er mer sannsynlig at Pythagoras var en historisk person⁸⁴. Orfeus blir av de greske kildene ofte forbundet med Trakia, og noen historikere mener å kunne knytte Orfeus og hans tilhengere til en tidligere trakisk sjamanisme.⁸⁵

Orfeus skiller seg fra de fleste andre mytiske skikkelser i gresk historie ved at han ikke knyttes til slektstrærne de andre myteomspunne personene fra heltenes tid får sin plass i. De fire historiene West finner i den eldste litteraturen som omhandler Orfeus slår fast at han:

- Tiltrakk seg fugler og dyr så vel som elver, steiner og trær med sin sang
- Reddet argonautene fra sirenene med sin egen sang
- Reiste til dødsriket og reddet sin kone fra Hades
- Ble halshugget av en gruppe trakiske kvinner, men hodet fortsatte å synge⁸⁶

West er overbevist om at Orfeus, på tross av sin popularitet og grekernes forsøk på å plassere han i mytologien, representerer impulser fra utenfor Hellas. Det faktum at han har makt over både naturkreftene og døden gjør han ifølge West til en «sjamanistisk» figur, noe som skiller han fra den mykenske kulturarven og indikerer at han har kommet til Hellas fra eller via

⁸³ Blant annet Herodot og Ion av Chios. McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. s. 104

⁸⁴ Ibid. s. 104

⁸⁵ Ibid. s. 105, se også 4.2.1

⁸⁶ West, *The Orphic poems*. 4

Trakia, der det har vært hevdet at det var tradisjoner for sjamanisme.⁸⁷ «Sjaman» og «sjamanisme» er som nevnt problematiske definisjoner som i litteraturen brukes lite konsekvent⁸⁸. Vi kan derfor fastslå at er lite tjenlig for den videre diskusjonen å kalle Orfeus for en sjaman. Jeg vil i den videre diskusjonen inkludere han i en gruppe jeg kaller «vismenn»⁸⁹, sammen med Pythagoras, Empedokles og Ferekydes.

Fra ca. 600-500 f.Kr. virker det som det dukker opp en ny poetisk tradisjon i middelhavsområdet.⁹⁰ Dikt og tekster ble tilskrevet den mytiske sangeren Orfeus, mens forfatterne selv var anonyme. Det virker som tekstene har vært viktige i forskjellige mysteriekulter, men i de fleste tilfeller kan vi bare gjette på hvilken rolle de har hatt. Epigenes, en forfatter som antakelig levde i det fjerde århundre før Kristus, nevner flere titler på orfiske dikt⁹¹ – det er altså ingen tvil om at det var en tradisjon for dette, selv om kildematerialet er svært fragmentarisk. Bøker nevnes i de greske kildene også ofte i forbindelse med orfiske ritualer – for eksempel i Euripides' *Hippolytus Theseus*:

Just go on posturing, and with your diet of no living thing
Make a display with your food, and with Orpheus as master
Revel, honouring the smoke of many books.
For you've been found out!⁹²

«The smoke of many books» kan antyde at bokbrenning har vært sentralt i noen av orfikernes ritualer. Dette kan ha hatt sammenheng med det strenge hemmeligholdet mange slike grupperinger praktiserte, men det kan også ha hatt en annen, mer symbolsk rolle i kultusen. I antikken så man ofte på en bok som en forlengelse av forfatterens person,⁹³ og det kan tenkes at bokbrenning utgjorde en slags rituell kremasjon av Orfeus. En annen mulig tolkning er at andre, ikke-orfiske aktører har vært kjent for å brenne orfiske bøker. Det sistnevnte er et fenomen som omtales i flere antikke kilder;⁹⁴ blant annet skal Platon ha forsøkt å brenne

⁸⁷ Ibid. 4

⁸⁸ Se 3.1.2

⁸⁹ Se 4.1.4

⁹⁰ West, *The Orphic poems*. s. 18

⁹¹ Robert Parker, "Early Orphism," *The Greek World* (1995). 486

⁹² Euripides, *Hippolytus*. 952-955

⁹³ Arthur S. Pease, "Notes on Book-burning," *Munera Studiosa* (1946). 149-159 Daniel Christopher Sarefield, "'Burning Knowledge': studies of bookburning in ancient Rome," (2004). 13-14

⁹⁴ Pease, "Notes on Book-burning." 145-150

filosofiske tekster han mislikte.⁹⁵ Platon kritiserte orfikerne i «Republikken», der de forbindes med «a bushel of books of Musaios and Orpheus⁹⁶». Det virker sannsynlig at Platons og Euripedes' målgrupper gjenkjenner tilhengerne av Orfeus som en gruppe mennesker som er opptatt av bøker og religiøse ritualer, og de omtales av Platon som *agyrtai* (tiggerprester) og *manteis*(profeter).⁹⁷

Herodot skriver at Egypterne ikke bruker ull på hellige steder eller i gravkamre, og konstaterer at «they agree in this with practices called Orphic and Bacchic, but [that are] in fact Egyptian and Pythagorean ...»⁹⁸ Herodot forbinder altså orfiske ritualer med Bacchus/Dionysos, samtidig som han hevder at disse ritualene har sitt opphav i Egypt. Det finnes mange andre antikke kilder som identifiserer orfiske ritualer med Bacchus/Dionysos, blant annet Euripides og Aiskylos.⁹⁹ Bildet vi hittil har fått av «orfikerne» er altså en gruppe mennesker som var opptatt av bøker og dikt. I mange tilfeller virker de også å ha deltatt i og utført ritualer forbundet med Dionysos. Forbindelsen til Pythagoras er også interessant, og vi ser blant annet i Euripides' beskrivelse at de i likhet med han ble forbundet med vegetarisk kosthold.¹⁰⁰ I tillegg til dette legger Aristoteles til to doktriner: At kroppen er formet som et vevet nett (tittelen på et av diktene som nevnes av Epigenes er «nett»), og at kroppen entrer denne vevde kroppen fra universet, båret frem av vinden når man trekker pusten¹⁰¹.

Aristoteles' elev Eudemos nevner i tillegg en orfisk skapelsesteori der det første prinsippet er natt¹⁰².

I 1962 ble en godt bevart papyrus funnet på et begravellesbål i Derveni i det nordlige Hellas. Analyse og oversettelse har tatt svært lang tid, og det er fortsatt stor uenighet om hvordan denne teksten skal tolkes. Det er dog ingen tvil om hvordan teksten har vært bygd opp. Den består kort oppsummert av en forklaring/introduksjon, etterfulgt av et dikt av Orfeus. Denne teksten, datert til ca år 340 f.Kr., er i dag det nærmeste man kommer en orfisk originaltekst.

⁹⁵ Ibid. 148

⁹⁶ Platon, *Republikken*. 364e

⁹⁷ Ibid. 364a

⁹⁸ Herodot, *Historie* 2.81

⁹⁹ Parker, "Early Orphism." 484

¹⁰⁰ Ibid. 485

¹⁰¹ Ibid. 487

¹⁰² Ibid. 487

Hvordan innholdet i teksten skal tolkes er det stor uenighet om, men essensen synes å være en kritikk mot bokstavelig tolkning av poesi. Den inneholder også en gjentatt understreking av at Zeus identifiseres med hele vårt univers, og at han følger etter Kronos, som var fasen før vårt univers ble til.¹⁰³ Vi får også presentert en rekke med Guder, samt en poetisk skapelseshistorie som skiller seg fra Hesiods teogoni og kosmogoni. «Magi» refereres i introduksjonen, men forskerne er uenige om hvordan dette begrepet skal tolkes. Noen mener at dette og andre elementer innebærer at denne teksten kan kobles til persisk religion.¹⁰⁴

Det er som nevnt svært stor uenighet om det tematiske innholdet i teksten. West forsøker å gjenskape diktet ved å sammenlikne det med andre orfiske dikt og ender opp med en delvis teogoni der Zeus gjenskaper verden etter å ha svelget Protogonos, den tidligere herskeren. Dette refererer antakelig til en tidligere orfisk teogoni, der gudenes slektstre starter med Protogonos og Natt som får sønnen Uranos. Uranos får sønnen Kronos, og de blir alle ett i Zeus når han svelger Protogonos.¹⁰⁵

West mener at diktet i Derveni-papyrusen er en videreføring av en tapt orfisk teogoni som blant annet refereres av *Sudaen*.¹⁰⁶ De orfiske rapsodiene er ifølge West sannsynligvis også videreført fra denne. Ved å bruke begge kildene bygger han opp det han kaller Protogonos-teogonien. I denne får man en teogoni og kosmogoni som skiller seg tydelig fra Hesiod, og som West mener kan være et resultat av diffusjon fra den østlige delen av Middelhavet.

Denne teogonien starter med «Unaging Time,» representert som en bevinget orm. Denne skaper *Aither* og en bunnløs kløft. Fra *Aither* skaper Tid et skinnende egg. Tid klemmer på egget, og Fanes kommer ut. Fanes kalles også Metis, Erikepaios, Protogonos og Eros. Han har fire øyne og fire horn, gylne vinger og bukke- okse- løve- og slangehoder og er tvekjønnet. Han har samleie med seg selv og skaper med dette en serie guder. Han har også samleie med Natt, sin egen datter, noe som gir opphav til Uranos og Ge. Fanes skaper sola og månen, samt et sted der guder og menn kan leve.¹⁰⁷ Dette er sannsynligvis forvirrende og sjokkerende, både for antikkens og dagens lesere. Det er selvfølgelig stor usikkerhet knyttet til denne tolkningen av både diktet i Derveni-papyrusen og rapsodiene, men en mulig orfisk

¹⁰³ Leonard Charles Muellner og Ioanna Papadopoulou, *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus* (Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2014). xv

¹⁰⁴ Ibid. xiii

¹⁰⁵ West, *The Orphic poems*. 100-101

¹⁰⁶ Ibid. 68

¹⁰⁷ Ibid. 70-71

teogoni og kosmogoni kan være et nyttig hjelpemiddel når vi senere skal sammenlikne orfisk tankegods med andre greske og ikke-greske tradisjoner.

Flere steder har man funnet gulltavler med innskripsjoner (*lamellae*) i gravkamre. Bakgrunnen for og opphavet til disse gulltavlene er omdiskutert. Forskjellige forskere har argumentert for at de er orfiske, dionysiske, pytagoreiske eller en kombinasjon av flere av disse kategoriene.¹⁰⁸ Stian Torjussen argumenterer blant annet for at disse gulltavlene ikke nødvendigvis bør knyttes til en enkelt tradisjon, men kan være masseprodusert av *manteis*, omreisende «vismenn», som har solgt dem sammen med andre lykkeamuletter og trylleformler.¹⁰⁹ Det skriftlige innholdet i disse platene synes å bestå av tre ulike typer innskripsjoner. Noen er rene «bruksanvisninger» på hva man skal gjøre når man kommer til underverdenen. En annen type ser ut til å skulle resiteres i underverdenen for å vise at man er «spesiell» og består av direkte tale, sannsynligvis fra den gravlagte. Noen av gulltavlene virker også som om de skulle leses av den som styrte ritualet.¹¹⁰ Den første typen ser ut til å ha mange fellestrekk med enkelte besvergelses i den egyptiske *Dødeboka*.¹¹¹

Et annet fellestrekk for flere av gulltavlene er at ordet *melk* er mye brukt. En av tavlene avsluttes med: «Happy and blessed one, you shall be a god instead of a mortal. I have fallen a kid into the milk.»¹¹² En annen av tavlene:

Now you have died and now have you been born, thrice blessed, on this day.

Say to Persephone that Bakkhios himself has released you.

You have leapt, a bull, into the milk

You have leapt, a goat, into the milk.

You have fallen, a ram, into the milk [...]¹¹³

Den nøyaktige betydningen er vanskelig å få tak i, men noen forskere¹¹⁴, mener at dette er et bilde på å fødes på nytt. Det har også vært foreslått at melken er et symbol på

¹⁰⁸ Stian Sundell Torjussen, "Metamorphoses of myth: a study of the "Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus," (2009). 48

¹⁰⁹ For en grundigere drøfting av disse, se 4.1.4 og 4.1.5

¹¹⁰ Parker, "Early Orphism." 496-97

¹¹¹ Ibid. 497

¹¹² Ibid. 497

¹¹³ Ibid. 497

¹¹⁴ Se bl.a. Christopher A. Faraone, "Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos: The Thracian and Thessalian Pattern," *Redefining Dionysos (MythosEikonPoiesis Bd. 5)*. Berlin (2013). 127-132

initieringsritualene den avdøde har vært gjennom for å oppnå udødelighet¹¹⁵, eller at det symboliserer overflod og lykke¹¹⁶. Disse tolkningene er ikke gjensidig utelukkende – det vil etter mitt syn ikke være overraskende å finne referanser til initiering, udødelighet, overflod og lykke i graven til noen som tror på *metempsychosis*. I det første eksempelet kan det se ut som den avdøde kun kan huske ett tidligere liv, mens sistnevnte eksempel kan tolkes som at vedkommende har levd minst tre tidligere liv, som okse, geit og bukk. Dette kan også stemme godt med innledningen: «Now you have died and now have you been born, thrice blessed, on this day». Man kan se for seg at man ved å bli initiert har kommet nærmere en frigjøring fra rekken av gjenfødelse og en gjenforening med gudene, noe som refereres i andre gulltavler med samme tematikk.

Det siste eksempelet på orfisk kildemateriale vi i denne sammenhengen skal gå inn på, er funnet av små bentavler i Olbia, en milesisk koloni på den nordlige kysten av Svartehavet. Tekstene ser ut til å inneholde oppramsing av motsetninger, samt gjentakelser av *Dio* (Dionysos). Det kanskje mest oppsiktsvekkende med funnet er at tavlene også inneholder et ord som av mange har blitt tolket som «orfikere», noe som i så fall er den eneste referansen til denne samlebetegnelsen i hele det kjente antikke kildematerialet. Tavlene inneholder også gjentatte sikksakk-symboler som har blitt tolket som et uttrykk for tallet syv, en zeta, eller et lyn.¹¹⁷ Et funn av to mynter med gjensidige forbannelser mellom to personer fra ca. 400 f.Kr. i Olbia kan tyde på at det fantes to konkurrerende «vismenn», Aristoteles og Pharnabazos, som praktiserte forskjellige typer ritualer og formler i byen.¹¹⁸ Mye tyder på at Aristoteles var en «priest of Hermes»¹¹⁹, mens Pharnabazos tilba Dionysos og kan beskrives som «orfisk».¹²⁰ De to vismennene har sannsynligvis også hatt ulik etnisk bakgrunn; Aristoteles var høyst sannsynlig gresk og Pharnabazos var sannsynligvis fra Frygia eller Lydia, områder som hadde tradisjoner for omreisende dionysiske vismenn.¹²¹ Andrei Lebedev

¹¹⁵ Stian Sundell Torjussen, "Milk as a symbol of immortality in the "Orphic" gold tablets from Thurii and Pelinna," *Nordlit*, nr. 33 (2014). 43

¹¹⁶ Fritz Graf og Sarah Iles Johnston, *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (Routledge, 2013). 129

¹¹⁷ Parker, "Early Orphism." 485, Martin L. West, "The Orphics of Olbia," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1982). 19

¹¹⁸ Andrei Lebedev, "Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two ostraka with curse letters from Olbia," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1996). 274-275

¹¹⁹ Ibid. 271

¹²⁰ Ibid. 271

¹²¹ Ibid. 271

konkluderer med at Pharnabazos sannsynligvis var opphavsmann til de orfiske beintavlene i Olbia.

West understreker at å snakke om «orfisme» og «orfikere» er meningsløst, etter som den eneste faktoren som er felles for alle orfiske tekster og tradisjoner er navnet Orfeus. «Of course, in some cases there are connections between different poems [...] and certain rituals. But the essential principle to remember is that a poem becomes Orphic simply by being ascribed to Orpheus.» Stian Torjussen tar for seg både beintavlene i Olbia, gulltavlene, Derveni-papyrusen og de antikke referansene til orfikerne når han forsøker å komme nærmere et svar på hvem orfikerne egentlig var. Posisjonen han inntar etter å ha analysert kildematerialet utelukker i enda større grad enn West «orfisme» som noen enhetlig tradisjon.¹²²

Graf og Johnston beskriver den orfiske tradisjonen som en *bricolage* – noe nytt som er skapt ved hjelp av tilgjengelig materiale.¹²³ De mener den orfiske tradisjonen bevisst er bygget opp rundt mytiske temaer fra poesi, lokale religiøse tradisjoner som var godt kjent i hele Hellas og temaer fra forskjellige greske myter. Oppsummert vil dette si at orfisk tradisjon tok temaer fra velkjente myter, men satte de sammen på en ny og «bedre» måte. De mener disse nye mytene fulgte fire steg:

- Brought Dionysus more firmly into the sphere of deities who were eschatologically important
- Elevated Dionysus to a position virtually equal to that of Zeus
- By incorporating the themes of spontaneous generation and generation from defective gods ... presented humanity as being deeply flawed
- Linked anthropogony to eschatology, and specifically to the question of postmortem bliss or misery¹²⁴

Torjussen mener at denne modellen løser mange av problemene med systematiseringen av gulltavlene. Med utgangspunkt i denne *bricolage*-teorien kan man forvente å finne identisk utformede tavler med forskjellig innhold, skreddersydd for kjøperen. Man kan også forvente å finne igjen den samme tematikken i mange av tavlene. Han konstaterer at «Such an

¹²² Torjussen, "Metamorphoses of myth: a study of the" Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus."

¹²³ Graf og Johnston, *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. 70-72

¹²⁴ Ibid. 91-93 (De fire punktene er et sammendrag av denne argumentasjonen)

approach to the gold tablets makes it hard to argue that one religious cult or conviction was responsible for the production of the tablets.»¹²⁵

Det har vært gjort mange forsøk på å få stadig nye funn til å passe inn i en modell der man ser en felles orfisk religiøs og filosofisk tradisjon som opphav for alt orfisk materiale. Både Burkert og Torjussen mener at gulltavlene høyst sannsynlig er utformet av omreisende vismenn¹²⁶. Jeg mener fremdeles at den forklaringen som er enklest og krever færrest antakelser er den beste. Når både arkeologiske funn og antikke kilder virker å best kunne forklares med at opphavsmennene til det orfiske materialet var omreisende vismenn, vil denne tolkningen være utgangspunktet for min analyse av «orfikerne» i den følgende diskusjonen.

3.1.4 *Etikk*

Man finner spor etter to ulike etiske reinkarnasjonsdoktriner i Hellas. Obeyesekere plasserer begge på «steg 1», altså doktriner som belønner god moral og etiske handlinger med belønning i etterlivet, men som ikke overfører denne belønningen og straffen til gjenfødselen slik som karmiske gjenfødselsdoktriner gjør. I *Menon* refererer Platon spesifikt til Pindar når han lar Sokrates forklare Menon om troen på sjelevandring og gjenfødselse:

Some of them were priests and priestesses, who had studied how they might be able to give a reason of their profession: there have been poets also, who spoke of these things by inspiration, like Pindar, and many others who were inspired. And they say— mark, now, and see whether their words are true—they say that the soul of man is immortal, and at one time has an end, which is termed dying, and at another time is born again, but is never destroyed. And the moral is, that a man ought to live always in perfect holiness. 'For in the ninth year Persephone sends the souls of those from whom she has received the penalty of ancient crime back again from beneath into the light of the sun above, and these are they who become noble kings and mighty men and great in wisdom and are called saintly heroes in after ages.'¹²⁷

Her får vi øyensynlig beskrevet en etisk styrt gjenfødselsdoktrine, der man kan oppnå frelse dersom man lever «in perfect holiness». Det nevnes derimot ingen ting om at gjenfødselene påvirkes av spesifikke handlinger, kun at man ved å leve et godt liv kan bryte ut av gjenfødselene og gå «into the light of the sun above». Obeyesekere argumenterer for at en gjenfødselsdoktrine med denne formen ikke gir rom for en videre utvikling til en karmisk doktrine. Han fastslår at doktrinen allerede har på plass en måte å bryte ut av gjenfødselene

¹²⁵ Torjussen, "Metamorphoses of myth: a study of the "Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus." 72

¹²⁶ Burkert, *Ancient mystery cults*. 34, Torjussen, "Metamorphoses of myth: a study of the "Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus." 66

¹²⁷ Waterfield, *Meno and Other Dialogues: Charmides, Laches, Lysis, Meno*. 13

og oppnå frelse på innenfor rasjonelle og logiske rammer; lever man et godt liv vil man bli frelst, gjør man det ikke vil man fortsette å bli gjenfødt til man lever et godt liv.¹²⁸

Som vi allerede har diskutert, virker det også som «orfikerne» hadde gjenfødsdoktriner.¹²⁹ Obeyesekere plasserer disse i samme kategori som han plasserer Pindar, altså etiske gjenfødsdoktriner på «steg 1». Obeyesekere mener at man ganske enkelt ikke finner spor av noen etisk påvirkning på selve gjenfødsen i de «orfiske» diktene. Det er allikevel ting som kan tyde på at den «orfiske» versjonen av gjenfødsdoktrinene kan ha hatt aspekter som ligger nærmere den karmiske modellen enn det Obeyesekere åpner for. Platon skriver i *Kratylos*:

Thus some people say that the body (sôma) is the tomb (sêma) of the soul, on the grounds that it is entombed in its present life, while others say that it is correctly called 'a sign' ('sêma') because the soul signifies whatever it wants to signify by means of the body. I think it is most likely the followers of Orpheus who gave the body its name, with the idea that the soul is being punished for something, and that the body is an enclosure or prison in which the soul is securely kept (sôzetai) – as the name 'sôma' itself suggests – until the penalty is paid; for, on this view, not even a single letter of the word needs to be changed.¹³⁰

Foreløpig holder det å konstatere at man antakelig har hatt minst to former for etiske sjelevandringsdoktriner i Hellas. Hva disse doktrinene faktisk gikk ut på er svært omdiskutert, og vi vil drøfte dette mer utfyllende i kapittel 4.

3.2 Sjelevandring utenfor Hellas

Jeg vil i det følgende forsøke å gi leseren en oversikt over de forskjellige formene for sjelevandringsdoktriner som eksisterer og har eksistert utenfor Hellas. Jeg vil i denne delen begrense meg til å presentere doktrinene og forsøke å plassere dem i Obeyesekeres typologi. Det vil være nødvendig med noe bakgrunnsinformasjon for å plassere disse i en historisk sammenheng, men jeg vil foreløpig ikke ta stilling til opphavsspørsmålet.

3.2.1 India

Vi kommer selvfølgelig ikke utenom India når vi skal ta for oss sjelevandring. Hinduisme og buddhisme, de to største fortsatt eksisterende religionene som inneholder karmisk gjenfødsel, oppstår nettopp i dette området. Reinkarnasjonsdoktrinene som oppstår i India er

¹²⁸ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 235-236

¹²⁹ Se 3.1.3

¹³⁰ Platon – *Kratylos* 400b-c

kanskje de som har flest likhetstrekk med *metempsychosis*-doktrinene i Hellas.

Forskerne er svært uenige når det gjelder utviklingen av sjelevandringsdoktriner i India, og det er uklart hvordan disse doktrinene kommer inn i den upanishadiske tradisjonen. De kan som McEvelley foreslår ha oppstått gradvis gjennom vedisk tradisjon og først kommet til uttrykk i upanishadene, det kan ha vært strømninger «utenfra» som slo rot, eller de kan være et resultat av utveksling mellom samtidige religioner og kulturer i samme område. I og med at det kun er vedatekstene som er bevart fra perioden, vet vi ikke om det har eksistert en eller flere sjelevandringsdoktriner i andre samtidige religioner som ikke har etterlatt noen spor.

Vedaene, de tidligste bevarte indiske religiøse tekstene, presenterer nøye utbroderte ritualer og prinsipper som må følges, men man finner hverken gjenfødelse eller noen etisk dimensjon i disse.¹³¹ Unntaket er spesielt onde mennesker som er skyldige i de alvorligste synder eller brudd på rituell praksis. Disse kan havne et annet sted enn det paradisiske etterlivet alle andre får oppleve¹³². Det er så godt som umulig å vise hvordan utviklingen fra brahminenes ritualbaserte religion til gjenfødselsdoktrinene som begynner å dukke opp i upanishadene gikk for seg. Det går allikevel an å se at de gjenfødselsdoktrinene man finner igjen senere er bygget på fundamentet vi finner i vedalitteraturen.¹³³

I Brhadaranyaka-upanishaden (ca. 900-500 f.Kr.¹³⁴) presenteres en doktrine som forteller om to veier etter døden for de innvidde. Denne doktrinen vil gjennom resten av oppgaven bli kalt ild-doktrinen. Denne innebærer at de som kjenner sannheten om de fem ilder når de kremes blir ført til gudene og deretter blir ett med Brahman. De som gjennomfører rituelle handlinger og ofringer vil derimot ved kremasjonen bli ført til månen, der de blir spist av gudene. Etter dette vil de bli ført til skyene, fra skyene til vinden, fra vinden til regnet, og med regnet ned til jorden for så å bli spist og fortsette i kretsløpet. I denne doktrinen er det kunnskap og handlinger, ikke etikk, som avgjør hva som skjer etter døden¹³⁵. Allikevel virker denne doktrinen, som er den første referansen vi får til gjenfødselsdoktriner i de indiske kildene, allerede å være nokså kompleks.

¹³¹ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 99-102, McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 112

¹³² Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 100

¹³³ Ibid. 13-15

¹³⁴ Olivelle, *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. 12 – se også 2.4.2

¹³⁵ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 6-10

Når doktrinene som omhandler gjenfødelse presenteres i upanishadene, presiseres det ofte at det ikke er snakk om *ny* kunnskap, men at denne kunnskapen er hemmelig for de som ikke er innviet. Et annet sted i Brhadaranyaka-upanishaden presenteres noe som må være en karmisk gjenfødselsdoktrine på denne måten:

«Tell me – when a man dies [...] where is then the man?» «Give me your hand, dear Artabhaga, we will decide this between ourselves, we cannot do it in a crowd.» They went out and talked it over. What they mentioned there was only work, and what they praised there was also only work. (Therefore) one indeed becomes good through good work and evil through evil work.¹³⁶

At Yajnavalkya tar eleven, Artabhaga til side for å forklare denne doktrinen privat er antakelig en indikasjon på at dette er noe nytt og «hemmelig» for brahminene. I Brhadaranyaka-upanishaden ser vi det første tegnet på et skifte fra gjenfødelse basert på korrekt utførte ritualer til gjenfødelse basert på gode og dårlige handlinger. Det er ikke lenger rituelle feil eller brudd på tabuer som kan medføre straff i dødsriket, men etiske og moralske feiltrinn. I Chandogya-upanishaden forklarer kongen, Pravahana Jaivali, gjenfødselsdoktrinene for to brahminer. At de er uvitende om denne forklarer han med at «Before this, this learning never rested with a Brahmana.»¹³⁷

Vi får i disse tekstene presentert en enda mer kompleks gjenfødselsdoktrine. Sjelen eller «selvet» til mennesker som fortsatt har begjær for jordiske ting kan gjenfødelse som et menneske eller et annet vesen, og hvorvidt gjenfødselen blir «god» eller «dårlig», avhenger av gode og dårlige handlinger.¹³⁸ De «opplyste få» som har gitt slipp på alt begjær i dette livet er frigjort fra gjenfødselen og blir ett med Brahman. Vi befinner oss altså allerede her på steg 2 i Obeyesekeres modell for etisk styrt gjenfødelse.¹³⁹ Mens Yajnavalkya presenterer disse tankene som noe nytt og hemmelig, understreker kong Jaivali at disse tankene ikke er *nye*, men at de er ukjente for brahminene. Det kan altså se ut som at etisk gjenfødelse har kommet fra en kilde utenfor den vediske tradisjonen.

I Chandogya-upanishaden finner man en doktrine som likner på ild-doktrinen, men som forklarer mye tydeligere hva som skjer etter at sjelene har blitt ført ned på jorden som regn: «From the scattered cloud proceeds condensed or raining clouds, which rains. From that proceed rice, corn, annuals, trees, sessamum, lentils and the like. [...] Those who eat rice and

¹³⁶ Brhadaranyaka-upanishaden 3.2.12-3.2.13

¹³⁷ Brhadaranyaka-upanishaden 6.2.8

¹³⁸ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. s. 4-5

¹³⁹ For en gjennomgang av Obeyesekeres modell, se 2.1.

procreate, become manifold.».¹⁴⁰ I fortsettelsen av denne forklaringen får vi også nok en bekreftelse på at disse gjenfødselsene nå styres av etiske handlinger: «Thereof he, whose conduct is good, quickly attains to some good existence [...] Next, he who is viciously disposed, soon assumes the form of some inferior creature ...¹⁴¹» I tillegg nevnes det her en tredje mulighet; Man kan bli gjenfødt som insekt, og aldri igjen kunne gå inn i den «vanlige» rekken av gjenfødselsener.¹⁴² I de bevarte kildene er det altså de upanishadiske tenkerne som først nevner en etisk gjenfødselsdoktrine, selv om dette ikke kan sees som bevis på at slike doktriner først dukker opp med upanishadene.

Både Buddhisme og Jainisme er religioner med etiske gjenfødselsdoktriner som springer ut av den Ksatriya-tradisjonen som både Yajnavalkya og kong Jaivali tilhørte. I den grad man kan si noe generelt om de mange buddhistiske tradisjonene, virker det ikke å være eller ha vært noen utbredt oppfattelse om at andre buddhaer har levd før Gautama.¹⁴³ Dette vil si at tradisjonen som etter hvert ble til buddhismen ganske sikkert kan sies å ha oppstått med Siddharta Gautama på 500-tallet f.Kr. Mahavira sees som tidligere nevnt¹⁴⁴ ikke som en tilsvarende «grunnlegger» i jainismen. Den tradisjonelle forståelsen av Mahavira er som den 24. i en lang rekke av lærere (*tirthankaraer*) som har formidlet den samme filosofien. Dette er hovedsakelig interessant i vår sammenheng fordi mye tyder på at den 23. *tirthankara*, Parsvanatha, var en reell historisk person som levde i det åttende eller niende århundre f.Kr.¹⁴⁵ De «tapte» eldste tekstene i jainismen, som skal beskrive Parsvanathas lære, kan delvis gjenskapes gjennom fragmenter i senere tekster. Disse virker å ha inneholdt en redegjørelse for «the nature of the cosmos, doctrines pertaining to the bondage of the soul by matter, and polemics against contemporary philosophical schools.»¹⁴⁶ De inneholdt også jainistisk astrologi og astronomi, så vel som metoder for å tilegne seg yogiske og okkulte krefter. Vi beveger oss her i svært spekulativt terreng, men muligheten for en tidligere datering av jainismens hovedtanker gjør at jeg i det følgende vil fokusere mer på jainismen enn på buddhismen.

¹⁴⁰ Chandogya-upanishaden 5.10.6

¹⁴¹ Chandogya-upanishaden 5.10.7

¹⁴² Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 10-11

¹⁴³ Boeree, "An Introduction to Buddhism." 2-9

¹⁴⁴ Se 2.4.2

¹⁴⁵ Long, *Jainism: an introduction*. 70-71

¹⁴⁶ *Ibid.* 75-76

Jainismen er en religion som fremdeles lever i beste velgående, hovedsakelig i India. Både teologisk og historisk har den flere fellestrekk med buddhisme enn med hinduisme. Karmisk belønning og straff er en upersonlig prosess som ikke avhenger av noen gud – mennesker er selv ansvarlige for sin glede og lidelse.¹⁴⁷ Mahavira levde omtrent samtidig med Buddha i det nordøstlige India, og de var sammen med andre indiske tenkere i perioden en del av noe som kalles *sramana*-tradisjonen. *Sramana*, med sin kritikk av vedatekstene, kan ha vært en reformbevegelse, en tidligere tradisjon som eksisterte før den vediske, eller en tradisjon som kom til India fra utsiden i denne perioden. Doktrinene som kom som et produkt av denne tradisjonen kalles samlet *nastika*.

Jainismen er svært dualistisk. Verden deles inn i *jiva* (sjel/ånd) og *ajiva* (materie). En ubesudlet sjel innehar fire egenskaper: Uendelig kunnskap, uendelig persepsjon, uendelig glede og uendelig kraft. Alle levende vesener har en slik sjel. Grunnen til at alle levende vesener ikke innehar disse uendelige egenskapene er at sjelen deres etter å ha vært i kontakt med *ajiva* har blitt korrumpert ved at *ajiva* har festet seg til sjelen. Denne typen *ajiva* som kan feste seg til sjelen er det som i jainismen kalles karma. Til forskjell fra buddhisme og hinduisme ser altså jainismen på karma som en type materie som *produserer* konsekvensene av handlinger.¹⁴⁸

For å kunne bryte ut av rekken av gjenfødelse må man kvitte seg med *ajivaen*, også kalt *karma varana* - «karmisk skitt». Forskjellige typer skitt samler seg på sjelen gjennom forskjellige følelser og opplevelser. For å kunne unngå at ny karma samler seg er det viktig å holde følelsene tilbake så mye som mulig. Dette innebærer at jainismen ikke er deterministisk – man har alltid kontroll over hvordan man reagerer på ytre stimuli. Dersom man mestrer en fullstendig nøytral holdning til ytre stimuli og ikke føler hverken sorg eller glede, unngår man at ny karma samler seg. For å kvitte seg med eksisterende karma må man praktisere meditasjon og askese.

Ahimsa – eller ikkevold, spiller også en viktig rolle i jainismen. Den verste typen karma er den sjelen samler dersom man involverer seg i vold. En av måtene jainismen skiller seg fra buddhismen på er at også uforskyldt vold samler dårlig karma. Resultatet av dette er at personer som vil bryte ut av gjenfødelsene må ta drastiske skritt for å unngå at så mye som et ørlite insekt dør som følge av ens handlinger. Tatt til det ekstreme ytterpunktet, medfører

¹⁴⁷ Ibid. 2

¹⁴⁸ Ibid. 90-94

dette at de strengeste asketene ikke kan ta til seg næring, da dette kan forårsake vold mot mikroskopiske organismer i fordøyelsessystemet.¹⁴⁹

3.2.2 Egypt

Å diskutere «egyptisk» religion og mytologi kan være problematisk, både fordi den egyptiske sivilisasjonen strekker seg gjennom flere årtusener og fordi mytologien og de religiøse strømningene aldri ble samlet og krystallisert i en «offisiell versjon», men var i stadig forandring og utvikling gjennom tusener av år.¹⁵⁰ På tross av dette vil jeg i det følgende forsøke å gi en kort oppsummering av religion og mytologi i Egypt i perioden frem til ca. 500 f.Kr.

Herodot, den første greske forfatteren som tar for seg spørsmålet om hvor gjenfødelsedoktrinene stammet fra, hevdet som tidligere nevnt at egypterne var de første som praktiserte sjelens udødelighet og dens kretsløp gjennom alle levende ting.¹⁵¹ Herodots beskrivelser av Egypt må brukes med varsomhet, men Egypt er også hos andre antikke forfattere forbundet med *metempsychosis*, spesielt i forbindelse med Pythagoras.¹⁵² For å etterprøve de antikke kildene vil jeg vil fokusere mest på den delen av religionen og ritualene som direkte eller indirekte omhandler døden og etterlivet. I all hovedsak vil jeg bruke *Dødeboka* og utvalgte gravfunn som utgangspunkt for den følgende gjennomgangen.

Den egyptiske *Dødeboka* ble som tidligere nevnt antakelig satt sammen i perioden fra det attende til tjuefjerde dynasti (ca. 1550-747 f.Kr.), men i likhet med de indiske vedatekstene vil deler av innholdet kunne være både eldre og yngre enn dette. Utvalgte besvergelses fra *Dødeboka* ble brukt i gravene til eliten gjennom hele denne perioden, og fra ca. 1100-800 f.Kr. var det også vanlig å legge ved papyruskopier av de kongelige underverden-bøkene. I den tredje mellomperioden (ca. 1069-653 f.Kr.) ble mange gravlagt med religiøse amuletter. Amulettene hadde ofte motiver inspirert av mytologiske hendelser, og valget av spesifikke hendelser kan tyde på at folk flest kjente godt til mytologien og historiene motivene forestilte.¹⁵³

¹⁴⁹ Ibid. 95-98

¹⁵⁰ Pinch, *Handbook of Egyptian mythology*. 4-5

¹⁵¹ Herodot, *Historie*. 2.223

¹⁵² Bl.a. Diogenes Laertios – *Liv, lære og utsagn av kjente filosofer* VIII 1:2-1:3

¹⁵³ Pinch, *Handbook of Egyptian mythology*. 31

Dødeboka er en samling av hellige formler brukt i forbindelse med begravelse for å sørge for at den avdøde kom seg trygt til etterlivet. I boka finner man blant annet en form for etisk kvalifisering for evig liv. I formel 125, «veiing av hjertet», forklares det at den avdøde må stå foran en jury av guder og erklære seg uskyldig i 42 spesifikke synder.¹⁵⁴ Dette ritualet kan opprinnelig ha vært brukt til initiering av prester, fordi de fleste av syndene innebærer brudd på det religiøse regel- og rammeverket.¹⁵⁵ Eksempler på synder man skal erklære seg uskyldig i er drap, utroskap, sladder, løgn og tyveri, i tillegg til de fleste andre etiske overtramp man finner igjen i dagens verdensreligioner¹⁵⁶. Etter at man har gjort dette blir hjertet fjernet, veid, og satt på plass dersom det ikke er tynget av skyld. Dersom det er tynget av skyld blir det spist, og man får ikke leve videre. Det er ingen tegn på noen gjenfødelsesdoktriner her, men vi kan se at egyptisk religion hadde et tydelig etisk aspekt, antakelig så tidlig som på 1500-tallet f.Kr.

Mange av formlene vedrører et «hamskifte» i etterlivet. Det dreier seg om magiske formler som lar den avdøde ta form som en hauk, en krokodille, eller andre liknende dyr som det kan være ønskelig å leve videre som på «den andre siden». McEvelley argumenterer for at både språk og innhold i disse tekstene kan tolkes som en tro på at man gjenfødtes som et annet levende vesen i etterlivet, i motsetning til å «skifte ham». Han underbygger sin påstand om at egypterne trodde man ble født på ny i etterlivet med titlene på utvalgte besvergelses i *Dødeboka*: «å ikke dø enda en gang i etterlivet» og «å ikke dø en andre gang».¹⁵⁷ Innholdet virker å referere til en form for transmigrasjon, men det er neppe snakk om sjelevandringsdoktriner tilsvarende *metempsychosis* og *reinkarnasjon*. Allikevel har de to besvergelsene visse likhetstrekk med det greske kildematerialet, noe vi vil se nærmere på i 4.2.2.

3.2.3 På verdensbasis

Obeyesekere¹⁵⁸ forsøker å vise et mulig felles mønster i religiøse samfunn som tror på gjenfødelse. I prosessen benytter han seg av flere antropologiske studier fra 1900-tallet. Han tar for seg nord-amerikanske indianere, inuitter, samt et utvalg vest-afrikanske stammer –

¹⁵⁴ Sir Ernest Alfred Wallis Budge, *The Egyptian book of the dead* (Cassell, 2001). 58-59

¹⁵⁵ Pinch, *Handbook of Egyptian mythology*. 27-28

¹⁵⁶ Budge, *The Egyptian book of the dead*. 58-59

¹⁵⁷ Kapittel XLIV og CLXXV - Ernest Alfred Wallis Budge, *The Book of the dead: The papyrus of Ani in the British museum* (Courier Corporation, 1967). cxlix, clii

¹⁵⁸ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*.

deriblant Igbo-stammen fra Nigeria. Dette er verdifullt for den videre diskusjonen fordi det viser at det i nyere tid finnes «grunnleggende» gjenfødselsdoktriner spredt over store deler av verden. Det viser oss også at en tro på sjelens gjenfødsel i en ny kropp etter døden sannsynligvis ikke er noe unikt i religiøs sammenheng.

Igboene i Vest-Afrika tror at dersom gudene hjelper til og forfedrene vil det, kan en slektnings sjel gå inn i et spedbarn i det det blir født. Det er deretter mulig for religiøse ledere å se hvilken slektning som har blitt en del av barnet. Mellom døden og gjenfødselen oppholder forfedrene seg i et dødsrike ikke ulikt den menneskelige verden. Å bli gjenfødt blir sett på som en ny sjanse til å oppnå det man ikke klarte å oppnå i forrige liv. Det å ikke bli gjenfødt blir sett på som den verste straffen man kan få, en straff som er forbeholdt mordere, hekser og andre mennesker som har gjort seg skyldige i de mest alvorlige synder.¹⁵⁹

Trobriand-folket har en liknende tro på gjenfødsel. De tror at avdødes «sjel» eller *baloma*, reiser til dødsriket, som er en fysisk øy. Der møter den andre kjente og kjære *balomaer*, og oppholder seg til den blir lei av etterlivet. På dette tidspunktet omdannes *balomaen* til et «sjelebarn» og blir innsatt i en kvinne fra samme klan som seg selv med hjelp av en annen *baloma*. Identiteten til dette «sjelebarnet» er ukjent, men kvinnene kan i noen tilfeller kjenne identiteten til *balomaen* som har bistått med gjenfødselen.¹⁶⁰

Studier av tre amerindiske stammer i British Columbia har vist at disse også praktiserer en tro som likner på de to foregående, med én viktig forskjell; disse amerindiske folkegruppene tror også på gjenfødsel av dyr – i et system der mennesker blir gjenfødt som mennesker og dyr blir gjenfødt som dyr. Måten gjenfødselen foregår på er at sjelen eller ånden til de avdøde reiser til dødsriket, som de deler med dyreåndene. Etter å ha oppholdt seg der en tid, fødes ånden tilbake som et barn i sin egen familielinje.¹⁶¹

Det finnes altså gjenfødsels- og sjelevandringsdoktriner i stammesamfunn spredt rundt i hele verden. Denne typen eskatologi virker slett ikke å være uvanlig. På tross av den økende moderniseringen virker det allikevel ikke som noen av disse doktrinene kan plasseres på nivå 1 i Obeyesekeres etiske modell. De aller fleste befinner seg på et helt grunnleggende nivå der man gjenfødes om og om igjen i sitt eget lokalsamfunn. Trobriand-folket praktiserer en noe mer kompleks form som involverer sjelevandring, mens de kanadiske amerinderne har den

¹⁵⁹ Ibid. 20-25

¹⁶⁰ Ibid. 33-35

¹⁶¹ Ibid. 40-42

mest komplekse av disse doktrinene – fremdeles uten noen form for etisk kvalifisering.

4 Opphav

Vi har nå fått en oversikt over forskjellige sjelevandrings- og gjenfødelsedoktriner med stor geografisk og kronologisk spredning. Vi har også fått på plass en typologi som kan brukes for å klassifisere de ulike doktrinene. Jeg vil i det følgende presentere de to hovedteoriene *evolusjon* og *diffusjon*. For å belyse begge utgangspunkt mest mulig utfyllende, vil jeg i mange tilfeller legge doktrinene til side for å ta for meg konteksten de finnes i. Grunnen til dette er at utviklingen av doktrinene ikke har skjedd i et vakuum. Dersom vi skal klare å følge utviklingen av *metempsychosis* i det svært begrensede kildematerialet, er vi nødt til å se på mytene, ritualene og filosofien som omgav det. På denne måten har vi større mulighet til å si noe om utviklingen og utbredelsen selv i perioder og på steder vi ikke har direkte referanser til doktrinene.

4.1 Evolusjon

Et åpenbart problem med alle teoriene om opphavet til *metempsychosis* er mangelen på pålitelige skriftlige kilder man kan bruke til å understøtte en teori. Et *argumentum e silentio*, altså mangelen på kilder som argument mot at noe har eksistert, brukes ofte for å avvise de eksisterende teoriene. Mitt syn er at hvilket kildemateriale som er eller ikke er tilgjengelig for moderne forskere er noe man skal være forsiktig med å basere sine konklusjoner på. Rene tilfeldigheter kan i stor grad påvirke hvilket kildemateriale som er tilgjengelig, og jo lenger det er siden noe ble skrevet ned, jo større spillerom har disse tilfeldighetene fått på hvilke kilder som har gått tapt og bestått. Dette vil føre til at jeg i min videre argumentasjon i så stor grad som mulig vil unngå å bruke mengden tilgjengelig kildeinformasjon som enkeltstående argument. Jeg vil i stedet forsøke å etterprøve sannsynligheten av forskjellige scenarier på bakgrunn av den historisk-politiske situasjonen, noe som nødvendigvis vil gi mindre konkrete svar. Allikevel mener jeg dette er en mer forsvarlig fremgangsmåte som vil gi et mer realistisk bilde av historien.

I lys av dette velger jeg å starte med den forklaringsmodellen som krever minst mulig spekulasjon og som i så liten grad som mulig baserer seg på mengden tilgjengelige referanser

og kilder. Obeyesekeres evolusjonsteori, som kun i liten grad baserer seg på tradisjonell historisk metode, er den modellen som kommer nærmest å oppfylle disse kriteriene.

4.1.1 *Metempsychosis – innfødt?*

Vi vet at *metempsychosis* var noe som hadde en tilstrekkelig oppslutning i Hellas til å dukke opp i mange forskjellige filosofiske miljøer (og deres litterære arv) fra Ferekydes og Pythagoras og flere hundre år fremover i tid. Dersom det skal være behov for å lete etter en kilde til dette utenfor Hellas må vi kunne fastslå, i det minste som sannsynlig, at *metempsychosis* representerer noe fremmed og annerledes enn den samtidige og historiske greske tradisjonen.

Obeyesekere strekker seg godt utenfor eget fagfelt når han tar for seg den historiske utviklingen til gjenfødelsedoktrinene i Hellas og India. Ved å sette *metempsychosis* og *reinkarnasjon* inn i en større sammenheng, forsøker han å vise at disse doktrinene ikke er så unike som det kan virke som. Både indiske og greske doktriner får sin plass i Obeyesekeres modell og virker å passe sømløst inn i samme system som de mer grunnleggende doktrinene man finner i 1900-tallets stammesamfunn. Han forsøker med dette å vise at indiske og greske sjelevandringsdoktriner antakelig oppstod fra liknende grunnleggende doktriner, men at utviklingen mot sivilisasjon og urbanisering bidro til å omdanne dem til mer komplekse etiske versjoner.¹⁶² Det er altså ifølge Obeyesekere ikke slik at likhetstrekk mellom *metempsychosis* og hinduistisk, buddhistisk eller jainistisk sjelevandring må bety at det har foregått en kulturutveksling. I Obeyesekeres modell følger all gjenfødelseskatalogi den samme utviklingen fra grunnleggende til mer kompleks, og vil med tilsvarende ytre stimuli til slutt ende opp som karmiske doktriner. Han forklarer veien fra etisk avhengig gjenfødelse mot en karmisk gjenfødelsedoktrine gjennom ni punkter fordelt på tre steg¹⁶³.

Obeyesekere foreslår at utgangspunktet for disse tradisjonene kan være svært tidlige og grunnleggende religiøse tanker som har utviklet seg og blitt spredd til alle verdenshjørner.¹⁶⁴ I denne sammenheng er det naturlig å stille spørsmålstegn ved hvorfor de mer komplekse doktrinene ikke er eller har vært fremtredende andre steder i verden enn nettopp i India og Hellas. Her kommer vi nødvendigvis tilbake til kildeproblematikken. At noe finnes i en bevart skriftlig kilde trenger som nevnt ikke å bety at det var det mest fremtredende

¹⁶² Ibid. 347-350

¹⁶³ Se 2.1

¹⁶⁴ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 89

tankesettet i samtiden. På samme måte kan tanker, teorier og trossystemer ha vært dominerende uten at det finnes det minste spor av dem i kildematerialet.

Obeyesekere begynner i samme ende som vi allerede har gjort – med gjenfødelsesdoktriner uten noen etisk dimensjon. Det er forskjellige former av disse man finner igjen i forskjellige stammesamfunn, og disse er til dels svært ulike i både form og innhold. Obeyesekere forsøker å finne et minimum av fellestrekk for disse for på denne måten å fastslå hvilke elementer man kan forvente å finne i en slik ikke-etisk doktrine. Disse elementene danner utgangspunktet for hans analyse av den historiske utviklingen i India og Hellas. Livet til et individ som lever i et samfunn med ikke-etiske gjenfødelsesdoktriner vil ifølge Obeyesekere arte seg omtrent slik:

Birth transfers the individual from some otherworld to the visible human world. Rites of passage at birth assist this transition, helping one to overcome the perils of the soul (wherever such an idea exists) and of conception and fostering the nurture and protection of the fetus and the mother. The neonate is born into a family and a kin group for whom he or she is an ancestor returned. During the course of the individual's life, rites of passage assist transitions into critically important roles – for example at puberty and marriage. Each of these transitions, as ethnographers have consistently pointed out, can be viewed as a symbolic death and rebirth ... When real death occurs, funeral rites serve to transfer the individual once again into the invisible world of the ancestors. [...] The otherworld may not exist, however, in a few of the eschatologies examined in this work ...¹⁶⁵

Hvis vi nå går ut fra at dette er den «naturlige» konfigurasjonen i gjenfødelsesdoktriner uten noen etisk dimensjon, skulle man forvente å finne rester av dette systemet i et hvert mer avansert doktrinært system. Det er derfor interessant å finne ut hvorvidt man finner spor av et slikt system i Hellas.

Jeg vil med utgangspunkt i dette forsøke å argumentere for en utvikling av *metempsychosis* som ser helt bort fra diffusjon. Jeg vil ikke fokusere på å finne noe felles opphav, på tross av at både Obeyesekere og West i det minste henter til en slik mulig sammenheng.

Hovedgrunnlaget mitt for argumentasjonen vil være Obeyesekere, mens jeg vil trekke inn utvalgte tekster for å underbygge påstandene underveis. Mot slutten av denne delen vil jeg evaluere styrkene og svakhetene ved evolusjonsmodellen, noe som vil føre oss videre til 4.2.

Første skritt på veien mot en troverdig evolusjonsmodell er altså å forsøke å finne mulige spor etter en eldre gresk form for ikke-etisk gjenfødelseseskatologi. Som tidligere nevnt har vi et svært begrenset utvalg av litterære primærkilder fra Hellas i perioden der gjenfødelsesdoktrinene begynner å dukke opp. Av den grunn vil jeg først se på utviklingen Obeyesekere presenterer fra India, der vi har flere kilder fra denne tidlige perioden, for så å

¹⁶⁵ Ibid. 72-73

drøfte hvorvidt man kan se en liknende utvikling i Hellas. Argumentet for å gjøre dette er at dersom *reinkarnasjon* oppstår i India uavhengig av impulser utenfra, vil *metempsychosis* rimeligvis også kunne ha oppstått i Hellas uten behov for dette. På samme måte vil teorier som forutsetter diffusjon i en av disse sivilisasjonene vanskelig kunne argumentere for en isolert utvikling i den andre. Det er flere forskere som har til dels sterke meninger om den komparative utviklingen av sjelevandringsdoktriner i India og Hellas, og jeg vil i det følgende forsøke å presentere noen av dem.

4.1.2 *India som sammenlikningsgrunnlag*

Obeyesekere fastslår at man ikke kan følge utviklingen av indiske gjenfødelsedoktriner ved å følge utviklingen av og betydningen av ordet *karma*. Han mener at ordet blir plukket opp av upanishadiske tenkere, og at buddhister deretter «låner» ordet fra vedisk tradisjon og gir det en ny og kanskje motsatt mening enn hva det opprinnelig betød.¹⁶⁶ Det er åpenbart ikke ord og uttrykk vi må lete etter, men betydning. Den første teksten som er verdt å se nærmere på er Rg Veda X 16.3:

The Sun receive thine eye, the Wind thy spirit; go, as thy merit is, to earth or heaven. Go, if it be thy lot, unto the waters; go, make thine home in plants with all thy members.¹⁶⁷

Obeyesekere mener denne teksten vanskelig kan leses som en tidlig form for gjenfødelsedoktrine, og at det i beste fall kan tolkes som en beskrivelse av transmigrasjon, eller sjelens videre vei etter døden. Eskatologi som inneholder transmigrasjon er noe man finner i mange kulturer uten gjenfødelsedoktriner.¹⁶⁸

McEvelley er noe mindre avvisende, selv om han er enig i at det ikke kan være snakk om reinkarnasjon som sådan i Rg Vedaen. Han trekker i likhet med Obeyesekere parallellene til transmigrasjon og bruker Egypt som eksempel, men i den videre argumentasjonen omtaler han allikevel dette og eksempler fra Atharva-vedaen som «... primitive forms of the doctrine of reincarnation¹⁶⁹». Han følger opp med å spekulere i om disse kan spores tilbake til «indigenous animists of the Ganges Valley, or even earlier, to the pre-Indus culture ...¹⁷⁰» Jean W. Sedlar medgir at det kan finnes hint i Rg Vedaen som forklarer fremveksten av

¹⁶⁶ Ibid. 2-3

¹⁶⁷ Rg Veda X. 16.3

¹⁶⁸ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 2-3

¹⁶⁹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 113

¹⁷⁰ Ibid. 112-113

reinkarnasjonsdoktrinene senere¹⁷¹, men vi må kunne fastslå at det ikke finnes utvetydige bevis på noen gjenfødselsdoktriner, hverken grunnleggende eller avansert, før de første upanishadene.

Frem til upanishadene er det kunnskap og korrekt utførte ritualer som avgjør hva som skjer etter døden, og det er ikke snakk om å bli gjenfødt inn i denne verden på noen meningsfull måte. De tidligste tegnene McEvelley (som er mest interessert i å finne et opphav) finner er fra Taittiriya- og Brhadaranyaka-upanishadene, noe som vil plassere de tidligste kjente skriftlige kildene et sted mellom 800 og 400 f.Kr. I upanishadene dukker ikke-etiske gjenfødselsdoktriner opp omtrent samtidig med mer komplekse etiske doktriner. Dette betyr naturligvis ikke at det ikke kan ha eksistert gjenfødselsdoktriner i India tidligere, og at de skriftlige kildene representerer en «moden» versjon av eldre tankegods, noe McEvelley mener er sannsynlig¹⁷².

McEvelley mener altså at man finner en tydelig utvikling i det indiske kildematerialet, og at det er sannsynlig at gjenfødselsdoktriner har eksistert i India i alle fall så tidlig som 700 f.Kr., på tross av at dateringen av det indiske materialet er svært problematisk. Med dette som bakteppe beveger vi oss over til det greske kildematerialet, for å se om vi har indikasjoner på en utvikling fra grunnleggende til komplekse doktriner der.

4.1.3 *Metempsychosis – mangfold*

Som tidligere nevnt har vi ifølge de tidligste kildene to mer eller mindre mytiske kilder til *metempsychosis* i Hellas: Ferekydes og Pythagoras. Beklageligvis har vi ikke i nærheten av noen helhetlig og oversiktlig representasjon av hva disse to mytiske skikkelsene egentlig lærte bort eller skrev. Vi vil allikevel i det følgende gå ut fra at legendene og fragmentene vi har tilgang til kan gi oss et bilde av dem. Ferekydes kan man danne seg et visst bilde av på bakgrunn av fragmenter av hans kosmogoni. Dessverre er det lite konkret å ta tak i om sjelevandring i de utdragene vi har tilgjengelig. Når det gjelder begge skikkelsers lære om sjelevandring og gjenfødselse må vi lene oss på senere forfatteres gjengivelser av deres syn.¹⁷³ West bruker fragmenter og senere tolkninger til å oppsummere: «Pherecydes taught that souls enter a succession of bodies, and I have argued that before a new incarnation they drink from

¹⁷¹ Sedlar, *India and the Greek world : a study in the transmission of culture*. 22

¹⁷² McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 115-117

¹⁷³ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 25 - McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 103-104

the 'outflow'. »¹⁷⁴

Porfyrios knytter både Ferekydes, Pythagoras og Platon til en teori om at sjelen tar plass i en ny kropp samtidig som egget befruktes med sæd.¹⁷⁵ Det er uklart hva dette betød i praksis, men vi finner en tilsvarende teori i ild-doktrinen slik den presenteres i Chandogya-upanishaden, der sjelenes kretsløp avsluttes ved at de fortæres av menn, blir omdannet til sæd, og på den måten tar plass i nye mennesker.¹⁷⁶ Heraklit virker også å ha lært bort en liknende doktrine.¹⁷⁷ Andrehåndsinformasjon og fragmenter som kan tolkes på forskjellige måter holder selvfølgelig ikke som dokumentasjon på en levende tradisjon for gjenfødelse. Allikevel må vi konstatere at andrehåndsinformasjonen er mer pålitelig jo nærmere den er primærkilden i tid. I tilknytning til orfisk og pytagoreisk tradisjon har vi flere skriftlige kilder som i stor grad bekrefter og utfyller hverandre. Hvis vi bruker alle fragmenter og kilder vi har tilgang til, virker det som *metempsychosis* i Magna Grecia rundt 500-400 f.Kr. hadde flere forskjellige, men svært liknende former:

1. Sjeler blir kastet ut fra gudeverdenen etter å ha gjort noe galt, sendes ned på jorda for å fødes inn i dødelige vesener, og må gjennom alle elementer (livsformer). Sjelen går rett fra en livsform til en annen, uten noe opphold mellom. –Empedokles, *Renselser*, ca. 450 f.Kr.¹⁷⁸
2. Når et menneske dør går sjelen gjennom en ubrutt rekke av gjenfødelser, der den går gjennom alle levende ting før den igjen til slutt ender opp i et menneske.. –Herodot, *Historie*, 400-tallet f.Kr.¹⁷⁹
3. Når mennesker dør, gjenstår det et «livsbilde». Dette «livsbildet» sover når menneskene er i live. Når mennesker dør kommer de til etterlivet, der de straffes eller belønnes, for så å sendes tilbake inn i en ny kropp. Lever man tre gode liv på rad kan man bryte ut av disse gjenfødelserne. –Pindar, ca. 450 f.Kr.¹⁸⁰

¹⁷⁴ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 61. "outflow" refererer her til vannkilden i etterlivet som omtales i gulltavlene og det egyptiske materialet

¹⁷⁵ Ibid. 25

¹⁷⁶ se 3.2.1

¹⁷⁷ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 153-155

¹⁷⁸ Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. 270-275

¹⁷⁹ Herodot, *Historie*. 2.123

¹⁸⁰ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 107-108, Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 233-236, Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, og Malcolm Schofield, *The presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts* (Cambridge University Press, 1983). 237

4. Orfikerne mente ifølge Platon at menneskekroppen var et slags fengsel eller gravkammer for sjelen, der sjelen får straff for en forbrytelse. –Platon, *Kratylos*, tidlig på 300-tallet f.Kr.¹⁸¹

Vi ser altså at det finnes forskjellige former av *metempsychosis*-doktriner i Hellas, der ingen av dem kan kalles noen karmisk gjenfødselsdoktrine. Det nærmeste vi kommer er varianten Pindar beskriver, som både inneholder belønning og straff i etterlivet og en mulighet for å bryte ut av kretsløpet ved å leve et godt liv. Ritualer, tabuer og levereregler hos pytagoreere og orfikere vitner også om mer kompleks gjenfødselseskatalogi enn vi eksempelvis finner i de amerindiske stammesamfunnene Obeyesekere beskriver.

Vi kan altså ane konturene av sjelevandringsdoktriner som er i forandring og utvikling i Hellas i perioden frem mot 400 f.Kr. Dette er noe som kan styrke Obeyesekeres hypotese om en gradvis evolusjon fra grunnleggende til mer komplekse doktriner. På tross av dette er det for tidlig å utelukke andre forklaringer – religiøse doktriner kan gjennomgå svært store forandringer på relativt kort tid, uavhengig av opphav. Selv dersom grunnlaget for *metempsychosis* kom til Hellas fra en annen kultur, må man kunne forvente at det utviklet seg etter hvert som den geografiske og sosiale utbredelsen økte.

Både det greske og det indiske materialet vitner om mangfold og utvikling. Allikevel er det store hull i kildematerialet der man må basere en mulig utvikling på ren gjetning. Det er også tilnærmet umulig å datere religiøse doktriner og filosofiske tanker – de kan ha eksistert i flere århundrer med stor utbredelse uten at de finnes igjen i kildene som har overlevd til vår tid. I det følgende vil jeg se nærmere på noen av personene og miljøene som knyttes til *metempsychosis* i Hellas og India, samt hvordan nettopp motstanden mot skriftlige nedtegnelser sammenfaller med religion, magi og filosofi nettopp i miljøene som har hatt gjenfødselsdoktriner.

4.1.4 Hemmelig kunnskap

Mange av personene forbundet med *metempsychosis* er mytiske og tillegges overnaturlige evner. Pythagoras og Ferekydes var myteomspunne vismenn¹⁸², Orfeus er en legendarisk heltefigur tilknyttet gresk religion¹⁸³, og Empedokles så på seg selv som en gudeliknende

¹⁸¹ Platon, *Kratylos*. 400c

¹⁸² West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 1-3

¹⁸³ West, *The Orphic poems*. 3-4

skikkelse med evnen til å kontrollere vær og vind.¹⁸⁴ De forbindes alle med overnaturlige evner som evnen til å huske tidligere liv og til å være flere steder på en gang. Dette er karakteristikk som assosieres med sjamaner, profeter og medisinmenn i større grad enn med forestillingen om den typiske postsokratiske filosof.

I denne sammenheng er det viktig å huske på at skillet mellom religion og filosofi, trolldom og vitenskap, lege og medisinmann er svært diffust i denne perioden. Mange av personene man noe anakronistisk betegner som filosofer eller vitenskapsmenn kan av samtiden ha blitt oppfattet helt annerledes. Det å inneha spesielle evner til å lege, forutse fremtiden eller forsørge en trygg og god vei videre etter døden har vært sentralt i mange kulturer. Som alle etterspurte ting ble ikke disse evnene kun verdsatt i takknemlighet, heder og ære – for mange var dette et levebrød. Det er ikke uten grunn at religiøs autoritet i store deler av menneskehetens historie har vært forbundet med både makt, innflytelse og rikdom. Det er viktig å huske at tilsynelatende overnaturlige evner har vært en kilde til både inntekt og innflytelse gjennom store deler av historien.

Hvor ettertraktede personer med spesielle evner kan være får vi innblikk i gjennom Ctesias, en greker som selv arbeidet som lege ved det persiske hoffet.¹⁸⁵ Han beskriver utallige greske leger som blir «innleid» for å arbeide for den persiske eliten. Et annet eksempel beskrives av Herodot: «His adviser was a physician, whom Amasis, when Cyrus had requested that he would send him the most skillful of all the Egyptian eye-doctors, singled out as the best from the whole number.»¹⁸⁶ I *Odysseen* gir Homer oss et innblikk i hvor vanlig denne praksisen må ha vært også enda tidligere:

Hvem skulle selv ville gå for å hente en fremmed til landet, dersom det ikke var en som øvet en nyttig håndtering, enten det nu var en spåmann, en tømmermann eller en lege, eller en skald som fryder vårt sinn med himmelske sanger; ti det er disses om bydes til gjest over jorderik vide.¹⁸⁷

Det er ingen grunn til å tro at det skjedde nevneverdige endringer fra homerisk tid frem til Pythagoras, Ferekydes og Empedokles. Personer med spesielle evner var altså en handelsvare, enten de var magikere, profeter, arkitekter eller musikere. Disse personene må antas å ha vært mer geografisk mobile enn folk flest. Både McEvelley og West legger frem

¹⁸⁴ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 15

¹⁸⁵ Ibid. 15

¹⁸⁶ Herodot, *Historie*. 3.1

¹⁸⁷ Homer – *Odysseen*. 17.382-17.386

dette som en mulig kilde til diffusjon av *metempsychosis* fra en annen sivilisasjon. Jeg er tilbøyelig til å være enig, men jeg vil i det følgende forsøke å vise hvorfor disse gruppene er et dårlig utgangspunkt dersom man vil spore utviklingen til en spesifikk kultur eller sivilisasjon.

En del historikere velger som tidligere nevnt å omtale disse greske mytiske protofilosofene eller vismennene som sjamaner eller sjamanliknende. Enkelte forskere bruker også sjamanisme for å forklare hvorfor disse forbindes med *metempsychosis*¹⁸⁸. Obeyesekere peker på at det finnes mange eksempler på sjamanisme i samfunn uten gjenfødelsesdoktriner – og at det i de tilfellene man har sjamaner som husker tidligere liv, er fordi de lever i samfunn som domineres av slike doktriner. Han slår fast at mirakler ikke er unikt for hverken sjamaner eller magikere – dersom Pythagoras' profetier og mirakler kalles sjamanisme, vil hverken Jesus, Buddha eller Moses unnslippe denne kategoriseringen. Med henblikk på problemene vi har avdekket med trakisk og skytisk sjamanisme og Obeyesekeres definisjon på sjaman og sjamanisme, velger jeg i det følgende å kalle disse protofilosofene, legene, *agyrtai* og *manteis* for «vismenn».

Vi har fastslått at levebrødet til vismennene baserte seg på spesielle evner og/eller kunnskap. Det vil derfor være naturlig å tro at disse ikke hadde nevneverdig interesse av at kilden til evnene eller kunnskapen skulle bli allment kjent. Det finnes utallige referanser til «hemmelig kunnskap» både i Hellas, India, Egypt, Mesopotamia og Assyria. Mange religiøse tekster og ritualer var forbudt for enhver som ikke var «initiert» i kulten, og det er derfor rimelig å anta at mange bønner, ritualer og andre hemmeligheter utelukkende ble overlevert muntlig, eller ble begrenset til svært få skriftlige eksemplarer oppbevart på samme sted for å bidra til å holde det skjult for utenforstående. Mysteriekultene i Hellas er eksempler på slike lukkede samfunn som holdt sin kunnskap for seg selv, kun delt med de som hadde deltatt i de hemmelige ritualene for å bli innviet¹⁸⁹. Vi har sett at også Pytagoreerne var kjent for sitt strenge hemmelighold av kunnskap og ritualer, og det antydes sågar at orfikernes ritualer involverte brenning av bøker¹⁹⁰. Et svært godt kjent eksempel på en filosof/vismann som foretrakk muntlig overlevering av kunnskap er Sokrates, og det er grunn til å tro at mange andre omreisende vismenn hadde interesse av at den hemmelige kunnskapen de innehadde

¹⁸⁸ Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. 269

¹⁸⁹ Burkert, *Ancient mystery cults*. 9-10

¹⁹⁰ Euripides. *Hippolytus*. 952-955. Se også 3.4.3

ikke ble nedtegnet. Denne argumentasjonen kan muligens forsvare hemmelighold av verdifull informasjon, men kan man forklare hemmeligholdet rundt gjenfødelsedoktrinene på samme måte?

At enkelte sanger, dikt, tekster eller doktriner ikke skal skrives ned er ikke uvanlig – Druidene i Gallia skal ha nektet å skrive ned lærdommen de hadde overført muntlig selv etter de lærte å skrive¹⁹¹, og det finnes utallige eksempler på religiøse tradisjoner som har fortsatt å bli overlevert muntlig etter at skrivekunsten ble oppfunnet.¹⁹² Noen av *Agamaene* i den hinduistiske tradisjonen blir fremdeles muntlig overlevert: «Their handing-down by oral means is still regarded as being the only valid method. The written form is, in many cases, if not forbidden, at least considered dangerous, as certain teachings must not be imparted except to those who are worthy.¹⁹³» Dette hemmeligholdet kompliserer historisk arbeid, med tanke på at viktige tradisjoner kan ha eksistert helt på utsiden av det kildematerialet vi har tilgang til. McEvelley oppsummerer det slik: «The idea of secret doctrines may be dismaying to scholars who would like to believe that the available evidence can be relied upon. But it is plain that ancient traditions did involve channels of transmission that were rigorously kept secret.¹⁹⁴»

I Hellas var det som nevnt mange hemmelige grupperinger og mysteriekulter som sameksisterte i den arkaiske og antikke perioden. Det er som nevnt ikke kun i greske tekster man finner instruksjoner om hemmelighold, men også i blant annet igjen i indiske, mesopotamiske, assyriske og egyptiske religiøse skrifter¹⁹⁵. Denne trangen til hemmelighold er altså ikke noe som først dukker opp i antikkens Hellas. Sannsynligvis er det heller ikke noe som vokser frem med de første sivilisasjonene; McEvelley antyder at mysteriekulter og hemmelige grupperinger antakelig kan spores så langt tilbake som til steinalderen¹⁹⁶.

4.1.5 Overtro som levebrød

Vi har flere referanser til omreisende vismenn i det greske materialet. For å gi et inntrykk av disse presenterer West kommentarer fra Platon, Teofrastos og Aristoteles. Alle disse antikke

¹⁹¹ C. Julius Caesar. *Gallerkrigen* VI 14. Her nevnes også galliske gjenfødelsedoktriner.

¹⁹² McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 80

¹⁹³ Alain Daniélou, *Gods of love and ecstasy: The traditions of Shiva and Dionysus* (Inner Traditions/Bear & Co, 1992). 44

¹⁹⁴ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 80

¹⁹⁵ Ibid. 285

¹⁹⁶ Ibid. 285

forfatterne beskriver en gruppe som tjener til livets opphold ved hjelp av hemmelig kunnskap. Teofrastos fastslår at overtroiske menn besøkte dem månedlig for å motta sakramentet, mens både Aristoteles og Platon knytter doktrinen om at mennesket straffes ved at sjelen lenkes til en dødelig kropp¹⁹⁷ indirekte til de samme vismennene. Denne refereres som «a tale told at secret rites», og av Aristoteles knyttes den til «the ancients» eller «those who speak the sacraments».¹⁹⁸ Platon beskriver dem i *Republikken* som «begging priests and soothsayers»¹⁹⁹ som tjener seg rike ved å selge trylleformler, rituelle ofringer og liknende. Han nevner også at noen selger forbannelser som kan kastes over fiendene til dem som betaler nok. Videre «... they produce a bushel of books of Musaeus and Orpheus, the offspring of the Moon and of the Muses, as they affirm, and these books they use in their ritual ...»²⁰⁰ Burkert mener Derveni-papyrusen definerer denne typen religiøst arbeid godt med frasen «he who makes the sacred a craft.»²⁰¹

Disse vismennene virker altså ikke å begrenses av bestemte religiøse rammer eller ritualer, men kan selge både trolldom, begravelseritualer, forbannelser og amuletter. På samme måte virker det ikke på Platons beskrivelser som disse bekjenner seg til én Gud eller profet. Både Orfeus og Musaios nevnes av Platon som autoriteter de benytter seg av. De hellige tekstene som ble brukt av disse omreisende vismennene har trolig også hatt andre navngitte legendariske opphavsmenn. Én mulig grunn til at Platon begrenser seg til disse to navnene er at det var disse som lettest ville gjenkjennes av leserne hans, eller at disse to var de mest brukte.

Selv om hver vismann kan ha hatt et stort og variert repertoar av tekster, besvergelses og amuletter, tyder mye på at de også har eksistert forskjellige grupperinger av slike vismenn, basert på ulike tradisjoner.²⁰² Burkert sammenlikner vismennene med håndverkere; De hadde alle gått i lære hos en mester for å tilegne seg doktriner, ritualer og magiske formler for deretter å bruke dem til å tjene til livets opphold. Han siterer en befaling fra Ptolemy IV Philopator datert rundt 210 f.Kr., som ba alle «those who perform initiations for Dionysus in

¹⁹⁷ Den såkalte "Soma-sema"-doktrinen, som spesielt forbindes med «orfikerne». Oversettelsen og tolkningen er svært omdiskutert. For mer utfyllende diskusjon av dette se 4.1.6, samt West, *The Orphic poems*. 21, Burkert, *Ancient mystery cults*. 87-88 og Walter Burkert, *Greek religion* (Harvard University Press, 1985). 302-303

¹⁹⁸ West, *The Orphic poems*. 21

¹⁹⁹ Platon, *Republikken*. 364b

²⁰⁰ Platon, *Republikken*. 364e

²⁰¹ Burkert, *Ancient mystery cults*. 31

²⁰² Torjussen, "Metamorphoses of myth: a study of the "Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus." 68

the country» reise til Alexandria og registrere seg. I Alexandria skulle de oppgi «from whom they have received the sacred things, up to three generations, and to hand in the *hieros logos* in a sealed exemplar.²⁰³»

Hvor lønnsomt og attraktivt det kunne være å leve som en slik vismann får vi et inntrykk av gjennom Isokrates' beskrivelse av Thrasyllus, som antakelig levde på 400-tallet f.Kr.

Thrasyllus hadde ikke arvet noe av sine foreldre, men «having become the guest-friend of Polemaenetus, the soothsayer, he became so intimate with him that Polemaenetus at his death left to him his books on divination and gave him a portion of the property which in now in question. Thrasyllus, with these books as his capital, practiced the art of divination. He became an itinerant soothsayer, lived in many cities, and was intimate with several women ...»²⁰⁴ Livet som omreisende vismann innebar altså ikke en tilværelse som eremitt, men virker å ha vært svært lukrativt. Thrasyllus ble etter hvert en svært velstående mann, giftet seg flere ganger og fikk mange barn. Det er slett ikke sikkert at alle slike tekster gjorde sine eiere like velstående, men det er verdt å anta at visse tekstsamlinger og hemmelige trylleformler, ritualer og besvergelseser kan ha vært svært verdifulle å beherske. Det er derfor logisk å anta at innehaverne av denne verdifulle kunnskapen vil ha vært svært forsiktige med å videreformidle dette, da verdien av kunnskapen høyst sannsynlig vil ha sammenheng ikke bare med hvor godt den ble ansett å fungere, men også hvor eksklusiv og eksotisk den var. Det er lite trolig at man kunne tjene seg rik på å gjennomføre ritualer og besvergelseser som alle hadde tilgang til.

Mye tyder altså på at omreisende vismenn har lange tradisjoner i Hellas. Beskrivelser fra Det Nye Testamente tyder på at dette levebrødet fremdeles var både populært og lønnsomt flere hundre år etter Thrasyllus. I Apostlenes Gjerninger beskrives «omreisende jødiske åndemanere²⁰⁵» i Efesos som forsøker å kopiere Paulus' teknikk for utdrivelse av ånder i Jesu navn. Dette lykkes de dårlig med, og de ender med å rømme «ut av huset, nakne og forslåtte.²⁰⁶» Da dette ble kjent, ble mange omvendt til kristendommen og bekjente sine synder. I tillegg kom «ikke så få av dem som hadde drevet med svartekunster [...] med bøkene sine og brente dem mens alle så på. Verdien av dem ble regnet ut og ble til sammen

²⁰³ Burkert, *Ancient mystery cults*. 33

²⁰⁴ Isokrates, *Aegineticus*. 19.5-19.12

²⁰⁵ Apg. 19:13

²⁰⁶ Apg. 19:16

50 000 sølvpenner.²⁰⁷» I denne beskrivelsen får vi bekreftet at vismenn kunne «stjele» og kopiere ritualer som fungerte. Vi får også konkrete tall på hvor verdifulle de hemmelige ritualene og besvergelsene kunne være.

4.1.6 Oppsummering og evaluering

Det er tydelig man i Hellas ca. 400- 300 f.Kr. hadde et bevisst forhold til «orfikerne», hva som skjedde på de hemmelige møtene, og hva essensen i deres lære gikk ut på. Fra dette punktet og fremover skjer det en eksplosjon i de bevarte tekstene som omhandler *metempsychosis*. Man kan allikevel se for seg at gjenfødelsesdoktriner på et mer grunnleggende nivå kan ha eksistert blant små minoriteter i Hellas langt tidligere. Det kan ha vært i form av lokale religioner i utkantene av det som blir *Magna Græcia*, eller ha kommet med omreisende vismenn eller innflyttere fra omkringliggende områder som Trakia og Skytia og utviklet seg til et mer komplett og avgrenset sett med doktriner da det fikk grobunn i de fremvoksende bystatene i Hellas. De vil etter hvert ha blitt så synlige, spesielt for omreisende skribenter og poeter, at de etter hvert blir omtalt i tekster som har trosset tidens tann.

Obeyesekeres logiske sans, feltarbeid og teorier er svært fascinerende, og viser oss noe som godt kan være malen for utvikling av det som i følge forfatteren er den etiske reinkarnasjonsdoktrinen. Det siste utviklingsstadiet i denne finner vi fortsatt igjen i jainisme, mahayana-buddhisme og hinduisme. Tilbakemeldingene fra de mange fagmiljøene han «trækker på tærne» er heller ikke spesielt opptatt av å angripe hans argumentasjon eller teorier. Boka beskrives av en historiker som «a rather intriguing and brilliant investigation into the doctrine of rebirth»²⁰⁸ og av en religionsviter som «a quite different and refreshing new theory explaining the rise of an ethically based approach to karma, rebirth, and ultimate release (nirvana) in Indian religious thought.»²⁰⁹ Emily Kearns, professor i gresk religion, understreker at «No one interested in Greek religion or philosophy should ignore it.»²¹⁰

Det som er verdt å se nærmere på er derfor ikke argumentasjonen i seg selv. Den strukturalistiske tilnærmingen kombinert med Obeyesekeres grundige forarbeid og logiske oppbygning gjør at modellen hans nødvendigvis fungerer svært godt på et hvert eksempel

²⁰⁷ Apg. 19:18-19

²⁰⁸ A. L. Herman, "Imagining Karma, Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth," *Buddhist-Christian Studies* 24, nr. 1 (2004). s. 303

²⁰⁹ Harold Coward, "Imagining Karma: Ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth," (OXFORD UNIV PRESS INC JOURNALS DEPT, 2001 EVANS RD, CARY, NC 27513 USA, 2005). s. 570

²¹⁰ Emily Kearns, "Rebirth," (JSTOR, 2006). 496

man kan finne på sjelevandring, gjenfødelse og karma-doktriner. Dette er jo også utgangspunktet Obeyesekere har hatt for å konstruere denne modellen. Det som fortjener en nærmere kikk er hvilke forenklinger, logiske sprang og kreative friheter som må til for at denne modellen skal kunne forklare religiøs sjelevandring som fenomen i India og Hellas. I tillegg må vi drøfte hvor nyttig denne antropologiske/religionsvitenskapelige modellen er fra et historisk perspektiv. Hvilke slutninger kan den hjelpe oss med å trekke, og hvilke spørsmål blir stående igjen som ubesvarte?

Jeg vil avslutte med å se nærmere på eventuelle antakelser eller forenklinger som må til for å få kildematerialet til å passe inn i Obeyesekeres modell. Både A. L. Herman og Emily Kearns fokuserer på Obeyesekeres påstand om at gjenfødselsdoktrinene som fantes i Hellas ikke inneholdt noe etisk aspekt. Herman mener at Obeyesekere tar feil med hensyn til Platon; der Obeyesekere slår fast at «... this second step of ethicization could not have taken place in Plato's soteriology ...» Herman mener at Obeyesekere i sin karakteristikk av Platon som «... not interested in the common men ...»²¹¹ bommer kraftig på Platons budskap med *Republikken* – der den viktigste tesen som fremmes ifølge Herman er «... that eventually final and ultimate *eudaimonia* is possible for all citizens in his ideal state ...»²¹² Argumentet hans er at selv om mange har begrensede friheter og rettigheter i *Republikken*, vil alle ha muligheten til å få lykke/frelse i et av sine neste liv.

Kearns fokuserer også på denne mulige svakheten ved Obeyesekeres argumentasjon. Hun tar i likhet med Herman utgangspunkt i hans karakteristikk av Platon. Hun aksepterer argumentet om at en «etikkifisering» logisk sett kan forutsette en lek-tradisjon, der lekmennene ikke nødvendigvis higer etter det høyeste nivå av frelse, men fremdeles kan gjøre meningsfulle moralske valg for å forbedre sine sjanser i videre liv. Allikevel mener hun at dette ikke kan brukes for å argumentere for at Platon, Pythagoras eller Empedokles ikke kan ha fortsatt til steg 2 i hans modell:

Since both Indian and Greek models, unlike most others, tend to view continued births in a largely negative light and certainly stress the desirability of escape from the rebirth cycle, it would seem odd for the Greek views to make no provision for graded progress through the forms of birth towards eventual liberation. [...] Should not the adoption of a (say) Pythagorean lifestyle be seen as an attempt to speed up the process? [...] Further, fr. 146 (DK) of Empedocles, listing the most desirable human incarnations which are followed by apotheosis, strongly suggests a progressivist

²¹¹ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. s. 275

²¹² Herman, "Imagining Karma, Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth." 303

vision, and in fact O. admits a 'gradation of human reincarnations' (p. 227) for Empedocles, but fails to emphasise it.²¹³

Hun påpeker også avslutningsvis at «etikkifisering» av sjelevandringsdoktriner i mange tilfeller innebærer noe man kan se på som enda et stadium, nemlig belønning og straff som kommer i løpet av livet som helhet, i motsetning til omstendighetene rundt selve fødselen.²¹⁴

Kearns og Herman fokuserer begge på Obeysekeres generalisering i karakteristikken av Platon. Kearns mener at også Pythagoras' og Empedokles' doktriner for fort blir oppsummert og plassert på et mer grunnleggende nivå enn de indiske doktrinene. Hun trekker i tillegg frem det paradoksale i å ha strenge levereregler som vegetarianisme og askese dersom den etiske dimensjonen er fraværende og man ikke har noe håp om å bryte ut av gjenfødelsene i dette livet. I tillegg trekker hun frem en del av Obeysekeres argumentasjon der han går imot sin egen argumentasjon, uten at han dveler ved det. I sin forklaring av Empedokles' rangering av liv, der profeter og prinser står først i køen for å motta frelse skriver han: «Yet, surely, Empedocles must know that there are false prophets, bards, and evil princes. If so, he must refer to those who, at some point in the rebirth cycle, had made the right ethical choice.»²¹⁵

McEvelley bruker Platon for å argumentere for diffusjon. I *Lovene* skriver Platon:

And inasmuch as soul, being conjoined now with one body, now with another, is always undergoing all kinds of changes either of itself or owing to another soul, there is left for the draughts-player no further task, —save only to shift the character that grows better to a superior place, and the worse to a worse, according to what best suits each of them, so that to each may be allotted its appropriate destiny.²¹⁶

At det kan finnes et etisk aspekt i *metempsychosis* blir kanskje enda tydeligere I dette utdraget fra *Faidon*:

Det òg er rimeleg at det ikkje er sjelene åt dei gode, men åt dei vonde, som blir nøydde til å vildre omkring slik og bøte for si tidlegare livsferd som var så slett. Og så lenge vildrar dei ikring til dei på grunn av tråa frå det kroppslege, som følgjer dei, blir bundne i ein kropp. Og det er rimeleg at dei da blir bundne til vesen med slik levemåte som dei nett la seg etter i livet. ... dei som til dømes har lagt seg etter oveting og ovdrykk og all slag overdrivingar og ikkje teke seg i akt, dei dukkar rimelegvis ned i eselætta eller ei anna dyreætt [...] Men dei som har valt urettferd og tyrannmakt og ran og rov, dukkar ned i varge-, falke- og haukeætta. [...] Og er det ikkje klårt i andre høve òg, kvarhelst kvar sjel fer, kvar i samsvar med det ho har lagt seg etter?²¹⁷

²¹³ Kearns, "Rebirth." 495

²¹⁴ Ibid. 495-496

²¹⁵ Obeysekeres, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 227

²¹⁶ Platon, *Lovene*. 903d

²¹⁷ Platon, *Faidon*. 81d-82a

Selv om Obeyesekeres modell er nyttig og gir oss et utvidet perspektiv på *metempsychosis*, er det ikke en modell som tar høyde for alle mulige nyanser i hvert enkelt historisk og geografisk område han tar for seg. Obeyesekeres strukturalistiske tilnærming vil alltid innebære en fare for at aspekter eller mulige scenarier som ikke passer inn i modellen ikke belyses på en god nok måte.

Den største innsigelsen til Obeyesekeres teori er hvordan de greske kildene fremstiller doktrinene og miljøet rundt dem. Samtlige av de tidligste henvisningene vi får til *metempsychosis* har behov for å gi det et opphav utenfor Hellas,²¹⁸ noe som også er utgangspunktet for McEvelley når han forkaster denne teorien. McEvelley bruker i tillegg et *argumentum e silentio*, hvor han slår fast at «The doctrine seems to appear in Greece abruptly, without developmental stages; though it appears only in fragments, these are clearly fragments of a finished whole, an articulated doctrine, not a rudimentary beginning.»²¹⁹ West vier mest plass til å vise at kosmogonien og symbolikken til Ferekydes og de joniske filosofene vitner om semittisk inspirasjon²²⁰, mens han argumenterer for en diffusjon fra Persia via Jonia for selve *metempsychosis*-doktrinen og andre mer komplekse konsepter, den såkalte «Gift of the Magi». Når han i *The Orphic Poems* tar for seg de «orfiske» tekstene, inkluderer han også Trakia og Skytia som mulige diffusjonskilder. Rohde er enig med McEvelley og West i at en isolert fremvekst av disse konseptene i Hellas er usannsynlig:

It was impossible, then, that the cult of souls should produce out of itself the idea of a true immortality of the soul or of the independent life of the soul indestructible by its very nature. Greek religion as it existed among the people of Homer could not shape such a belief of its own accord, and even if it were offered from outside could not have accepted it.²²¹

Platons og Aristoteles' beskrivelser av orfikernes doktriner må tolkes på en spesifikk måte dersom man skal kunne plassere dem lavere enn nivå 3 (karmisk gjenfødelse). I dette tilfellet virker Obeyesekeres kategorier å passe dårlig med de antikke kildene. Platon og Aristoteles nevner flere ganger en spesifikk doktrine der sjelen straffes for noe ved at den fengsles i kroppen; slik at «the body is an enclosure or prison in which the soul is securely kept.»²²² I Faidon utdypet Platon høyst sannsynlig den samme doktrinen, da han forklarte et forbud mot

²¹⁸ Blant annet Herodot – *Historie* 2.123. *Sudaen*, phi, 214. Pherecydes. Yonge, "Cicero's Tusculan Disputations." 24-25 og McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 104 (Porfyrios). Se også 3.1.1

²¹⁹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 118

²²⁰ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 36ff

²²¹ Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. 253

²²² Platon, *Kratylos 400b-c*

selvmord med en «doctrine that is taught in secret about this matter, that we men are in a kind of prison and must not set ourselves free or run away»²²³ Burkert²²⁴, West²²⁵ og McEvelley²²⁶ er enige om at dette må tolkes som at orfikerne så på det jordiske livet som noe negativt og at frigjørelse fra gjenfødselsene kunne oppnås ved å følge strenge levereregler. Både West og Burkert mener at denne straffen ikke henger sammen med noe man har gjort i et tidligere liv på jorden, men «obviously the murder of Dionysos by the Titans, our ancestors.»²²⁷ Dersom straffen er å bli en vanlig dødelig, ligger det implisitt at forbrytelsen må ha blitt utført av en udødelig. Det er altså hvordan man handler i dette livet som dødelig menneske som avgjør om man fortsetter rekken av gjenfødsler eller om man blir frigitt og lever videre som en gud.²²⁸

Obeyesekere definerer dette som en ikke-etisk sjelevandringsdoktrine fordi alle de pytagoreiske doktrinene innebærer gjenfødselse i ikke-menneskelig form: «[R]eference here to the body as the soul's prison does not refer to the human body in one's present existence but to the body's incarceration of the soul in the total rebirth cycle. It implies an eschatology in which the preexistent soul gets 'continuously incarnated' in the bodies of four-legged animals, birds, fish and some plants.»²²⁹ Selv om de mest grunnleggende doktrinene vi kjenner til i Hellas baserte seg på et mekanistisk kretsløp av gjenfødsler, er det vanskelig å se at de komplekse leve- og spisereglene, Empedokles' doktriner og «orfikernes» syn på kroppen som sjelens fengsel hører hjemme i en slik doktrine.

Obeyesekeres teori er altså ikke perfekt til vårt formål, og det gjenstår enda et mulig problem. For mange historikere kan det virke befriende at noen løser «problemet» *metempsychosis*. Ved å godta en forklaring som den Obeyesekere presenterer, slipper man å spekulere på hvordan disse doktrinene oppstod eller hvor de kom fra. Man kan avfeie de antikke kildene som feilaktige og konsentrere seg som problemstillinger det er mulig å finne et endelig svar på. Det er problematisk å legge Obeyesekeres manglende historiske metode og selektive tolkning av kildene til grunn for å avfeie *metempsychosis* som en videreføring av eldre gresk

²²³ Platon, *Faidon*, 62b

²²⁴ Burkert, *Greek religion*. 301-303

²²⁵ West, *The Orphic poems*. 21-24

²²⁶ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 105-106

²²⁷ Burkert, *Greek religion*. 302

²²⁸ West, *The Orphic poems*. 21-23

²²⁹ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 199

tradisjon. På tross av at Obeyesekeres evolusjonsmodell forklarer en sannsynlig utvikling av gjenfødselsdoktriner, forteller den oss svært lite om den faktiske historiske utviklingen.

4.2 Diffusjon

De tidligste tilgjengelige tekstene som omhandler *metempsychosis* beskriver et «fremmed» fenomen. Både Pythagoras²³⁰ og Ferekydes²³¹ pekes ut, ikke som opphavsmenn til doktrinen som sådan, men som «importør» av dette eksotiske tankegodset til Hellas. Pythagoras skal ha tilegnet seg sin lære i Egypt²³² eller ha blitt opplært av Ferekydes, mens sistnevnte skal ha «trained himself after acquiring the secret books of the Phoenicians.»²³³ Det virker å være nokså bred enighet i de greske kildene om at *metempsychosis* og andre ritualer blant pytagoreere og orfikere har sitt opphav i Egypt.

Nyere historisk forskningslitteratur har i likhet med grekerne forsøkt å gi *metempsychosis* et historisk opphav utenfor Hellas. Her har det siden midten av 1900-tallet derimot ikke vært like stor enighet som det er i de antikke tekstene. Jeg vil i det følgende ta for meg ulike teorier som beskriver *metempsychosis* som et resultat av diffusjon. Jeg tar utgangspunkt i sekundærlitteraturen, og forsøker underveis å evaluere forskernes argumenter og kildene de har støttet seg på.

4.2.1 Sjamanistiske stammesamfunn

Vi har tidligere sett på rollen omreisende vismenn spilte i Hellas i perioden *metempsychosis* kan synes å ta form.²³⁴ Noen forskere har valgt å plassere et utvalg av disse vismennene i en helt annen kontekst. Dodds er en av forskerne som ser på Pythagoras og Empedokles som skikkelser som viderefører sjamanistiske tradisjoner som grekerne kan ha kommet i kontakt med i Trakia og Skytia. Til Trakia og Skytia har disse tradisjonene kommet fra de «opprinnelige» sibirske stammesamfunnene. Dodds' hovedargument for at sjel/kroppdualisme og *metempsychosis* i forlengelsen av dette kom fra Skytia og Trakia kan oppsummeres omtrent slik: *Metempsychosis* dukker antakelig opp ca. 600-700 f.Kr., samtidig som grekerne for første gang handlet og koloniserte rundt Svartehavet. De kom her i kontakt

²³⁰ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 104

²³¹ *Sudaen*, phi, 214. Pherecydes

²³² Herodot, *Historie*. 2.123

²³³ *Sudaen*, phi, 214. Pherecydes

²³⁴ Se 4.1.4 og 4.1.5

med trakisk og skytisk kultur fra samfunn som Dodds hevder praktiserte sjamanisme. Disse nye tankene ble populære, blant annet grunnet et økende individualistisk fokus i Hellas.²³⁵

Rohde fokuserer på Trakisk Dionysos-kultus og rollen *ekstase*, sjelens utbrudd fra kroppen, spiller i ritualer og seremonier.²³⁶ *Ekstase* er også et av trekkene Obeyesekere bruker i sin definisjon av sjamanisme.²³⁷ Rohde mener at der man finner en type kultus som fokuserer på *ekstase* vil man også finne en sterk tro på at menneskets sjel lever videre etter å ha forlatt kroppen. Som et trakisk eksempel på dette bruker han Herodots referanse til Zalmoxis-kulten, der kultmedlemmene trodde at det skulle komme en dommedag der alle medlemmene skulle samles og få evig liv. Han mener å finne bevis for at sjelevandringsdoktriner fantes i Trakia i Euripides' *Hekuba*,²³⁸ men eksempelet som brukes er i beste fall basert på en utradisjonell tolkning – det virker i de fleste oversettelser å være snakk om en transformasjon i dette livet, ikke en transmigrasjon der hovedpersonens sjel overføres til en annen kropp.

Obeyesekere bruker en noe annerledes definisjon på sjamanisme enn Dodds. Han mener at enten *ekstase* eller åndebesettelse må være til stede for at man skal kunne snakke om sjamanisme. *Entase*, som en slags motpol til *ekstase*, dreier seg om å fokusere all energi på å få kontakt med sjelen innad i kroppen, og kan ikke sies å være et sjamanistisk trekk.²³⁹ Han kommenterer Dodds spesifikt i sin diskusjon om sjamanisme, og går ikke med på at Pythagoras kan sees som en sjaman.²⁴⁰ Han slår også fast at man mange steder finner sjamanisme i samfunn som ikke har gjenfødselsdoktriner, i tillegg til at man har eksempler på gjenfødselseskatalogi i samfunn som aldri har praktisert sjamanisme.²⁴¹

Dersom vi ser bort fra argumentene om at Dionysos-tilbedelse er noe som ikke kan ha oppstått i Hellas fordi det er «a deeply emotional religious cult, accompanied by practices that stimulated mysterious and extraordinary imaginings²⁴²,» står Rohdes hovedargument for at *metempsychosis* kom fra Skytia igjen som følger:

²³⁵ Dodds, *The Greeks and the irrational*. 141-143

²³⁶ Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. 259-260

²³⁷ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 164-165

²³⁸ Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. 264

²³⁹ Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 164

²⁴⁰ Ibid. 203-204

²⁴¹ Ibid. 201

²⁴² Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. 254

Homer is already acquainted with the fanatical worship of Dionysos ... But in Homer, Dionysos appears only once or twice for a moment in the background ... Homer's silence makes it quite plain that at that time the Thracian god had not yet emerged from a position of insignificance or merely local importance in the life and faith of Greece.²⁴³

Man finner mange referanser til Sabazios-tilbedelse i Skytia i den eldste litteraturen, og Sabazios blir av mange sett på som det trakiske navnet på Dionysos.²⁴⁴ Det som derimot ikke er klart er hvorvidt denne tradisjonen kom fra Trakia til Hellas, fra Hellas til Trakia, eller om den har et felles opphav et tredje sted. Denne problemstillingen er ikke viktig nok for argumentasjonen til at vi kan gjennomgå den i detalj, men funnet av navnet Dionysos i fragmenter fra Pylos som stammer fra ca. 1450-1200 f.Kr. indikerer at tilbedelsen av Dionysos har svært lange tradisjoner på det greske fastlandet²⁴⁵.

Det er stor usikkerhet knyttet til hvor Orfeus og fortellingene om han stammer fra. Selv om en del av litteraturen forutsetter at det fantes sjamanistiske elementer i trakisk og skytisk kultur, er dette ikke mulig å hverken bevise eller motbevise.²⁴⁶ Vi har også sett at opphavet til navnet Orfeus og tradisjonen som omgav det ikke nødvendigvis er relevant for de orfiske dikt, teogonier og tradisjoner som forbindes med *metempsychosis*. Uansett hvordan man ser de ulike teoriene og argumentene, vil det hverken være tjenlig eller forsvarlig å si at «orfismen» viderefører sjamanistiske ritualer og doktriner, spesielt med tanke på at de aller fleste orfiske tekstene vi har tilgang på virker å kun ha én ting til felles med den mytiske/religiøse figuren Orfeus – navnet.²⁴⁷

West ser i *The Orphic Poems* ikke på *metempsychosis* isolert sett, men som et av mange aspekter ved orfisk og pytagoreisk kult. Han trekker flere paralleller til mulige kilder utenfor Hellas, og trekker frem Jonia som et sted for en sannsynlig konvergens av forskjellige religiøse og filosofiske strømninger:

On the furthest horizon a rivulet of cultural influence trickles into view from the country of the Scythians and Thracians, bringing down to Ionia in the seventh and sixth centuries BC some manifestations of shamanistic theory and ritual. These include the initiatory motif of dismemberment and reconstitutions, and the myths of Orpheus. Tales begin to circulate of shamanistic feats [...]. In the sixth century another stream enters the picture from the east. It brings, among other novel religious ideas ... a doctrine of reincarnation in a succession of animal

²⁴³ Ibid. 282

²⁴⁴ West, *The Orphic poems*. 96

²⁴⁵ Se bl.a. José Luís Melena, "24 joins and quasi-joins of fragments in the Linear B Tablets from Pylos," (2017). 358

²⁴⁶ Se 3.1.2

²⁴⁷ Se 3.1.3

bodies. ... People favourably disposed towards the concept of a soul travelling about the world independently of the body ... may well find the idea of reincarnation acceptable.²⁴⁸

Koblingen av *metempsychosis* til ulike stammesamfunn kan ikke utelukkes, men det virker usannsynlig. Vi har allerede slått fast at det er lite tjenlig å bruke «sjamanisme» som forklaring på eller opphav til *metempsychosis*. Det som da gjenstår er den mulige koblingen av Dionysos og Orfeus til disse stammesamfunnene. Hverken Pythagoras eller Ferekydes har derimot noen åpenbar tilknytning til Trakia og Skytia, og det er disse to de antikke kildene gir æren for å ha «importert» sjelevandringsdoktriner til Hellas. La oss heller se nærmere på landene disse *ble* knyttet til av de tidligste kildene.

4.2.2 Egypt

I 3.2.2 gjennomgikk jeg kort hvorvidt en tanke om gjenfødelse og sjelevandring kan sies å ha eksistert i Egypt. Herodot er den tidligste greske forfatteren som omtaler *metempsychosis*, og han oppgir Egypt som opphavsland både til denne doktrinen og flere andre orfiske og pytagoreiske ritualer.²⁴⁹ McEvelley bruker Herodot som kronargument og foreslår Egypt som tidligste opphav til *metempsychosis*/reinkarnasjon i henholdsvis Hellas og India. Det er her viktig å være oppmerksom på at Herodot kan være problematisk å bruke som eneste kilde. En del forskere mener at Herodot aldri selv var i Egypt, og at han har basert sine beskrivelser av egyptisk religion på andrehåndsinformasjon.²⁵⁰

McEvelley argumenterer for at egyptisk tenkning er opphavet til den originale «ikke-etiske» gjenfødselsdoktrinen man finner tidlig i Hellas, og som han også mener man finner tidlig i indisk filosofi og religion.²⁵¹ Obeyesekere er tilbøyelig til å være enig, men mener man ikke kan lete i de bevarte kildene:

... the Greeks might have borrowed doctrines of reincarnation from the 'Egyptians,' as Herodotus says, because the Egyptians in the *History* occupied a large territory between Libya and Ethiopia containing different ethnic groups and a variety of religious practices [...] Thus one cannot exclude the possibility of reincarnation beliefs among ordinary «Egyptians» as a popular religious form²⁵²

At doktriner og tradisjoner kan ha eksistert på tross av at det ikke finnes bevarte kilder som

²⁴⁸ West, *The Orphic poems*. 259

²⁴⁹ Se 3.1.1

²⁵⁰ Pinch, *Handbook of Egyptian mythology*. 34

²⁵¹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 126-129

²⁵² Obeyesekere, *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. 317

bekrefter det har jeg allerede beskrevet i detalj,²⁵³ og vi kan definitivt ikke utelukke denne muligheten. West presenterer mange av de samme argumentene som de to andre forfatterne, men på en måte som har rom for hans hypotese om at doktrinen opprinnelig kom fra Persia: «... Herodotus' testimony is not to be rejected lightly. He had personal knowledge of the people he was talking about, his statement of what they believe is explicit and detailed, and while it obviously never attained general or lasting currency, we should accept that it was maintained at least for a short period by some Egyptian theologians.»²⁵⁴

4.2.2.1 *Dødeboka*

Det er liten tvil om at det kjente egyptiske kildematerialet mangler en sjelevandringsdoktrine som er sammenliknbar med den vi finner i Hellas og India. Hvorvidt ritualene man finner i *Dødeboka* kan tolkes som en sjelevandringsdoktrine eller kan tenkes å ha dannet grunnlaget for videre utvikling mot *metempsychosis* og reinkarnasjon er derimot omstridt. Mange forskere synes å forkaste denne teorien svært raskt, med utsagn som «Metempsychosis is foreign to the Egyptians' way of thinking ...»²⁵⁵ og «Not only is there no evidence of this idea in Egypt, but it is fundamentally opposed to the Egyptian mentality.»²⁵⁶ Det virker å være stor enighet om at *ba*, som i Budges' oversettelse av *Dødeboka* har blitt til *soul*, ikke kan tolkes synonymt med det greske *psyche*. Det kanskje mest overbevisende argumentet kommer fra Žabkar: «So foreign was the idea of immateriality or spirituality to the concept of the Ba that the Christianized Egyptians found the word *b3* inadequate to express the Christian idea of soul and borrowed the Greek word 'psyche', which had acquired a meaning different from that of *b3*.»²⁵⁷ Som McEvelley påpeker, trenger man ikke nødvendigvis en kropp-sjel dualisme for å kunne tro på gjenfødelse. Et eksempel på dette er buddhismen, der man har komplekse gjenfødselsdoktriner uten å tro på en sjel. Dersom man skal la mengden skriftlige kilder komme Egypt til gode og se bort fra problemene med et *argumentum e silentio* i denne sammenhengen, bør vi først se på hvor stor den teologiske avstanden er mellom de bevarte egyptiske doktrinene og de vi finner igjen hos blant annet orfikere og pytagoreere i Hellas.

²⁵³ Se blant annet 4.1.4

²⁵⁴ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 62

²⁵⁵ Lionel Casson, *Travel in the ancient world* (JHU Press, 1994). 105

²⁵⁶ Alan B. Lloyd, *Herodotus, book II : commentary I-98* (Leiden: E.J. Brill, 1976). 57-58

²⁵⁷ Louis Vico Žabkar, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts* (University of Chicago Press, 1968). 162

Budges oversettelse av *Dødeboka* inneholder flere kapitler med titler som starter på «making the transformation into ...» og dreier seg øyensynlig om hvordan avdøde skal kunne skifte ham i etterlivet. McEvelley argumenterer for at disse besvergelsene kan tolkes som en gjenfødelse i etterlivet, og baserer deler av sitt argument på en andrehånds gjengivelse av en oversettelse fra 1914. Det er lite i Budges oversettelse som kan tolkes i retning av noen form for gjenfødelse – disse besvergelsene virker i stor grad å dreie seg om hvordan man på en trygg måte kan slippe inn i Osiris og gudenes rike etter at man har blitt funnet etisk verdig foran juryen av guder.²⁵⁸ Den besvergelsen som kanskje er mest åpen for tolkning er «The chapter of not dying a second time», som beskrives som en besvergelse som skal resiteres mens avdøde har en Horus-figur på halsen for å sørge for et trygt og godt ettermæle på jorda. I etterlivet skal besvergelsen også kunne brukes, med den noe gåtefulle betingelsen «but it must be recited by thee on behalf of the Osiris Ra, regularly and continually millions of times.»²⁵⁹ I selve teksten finner vi igjen et liknende utsagn:

How long then have I to live? It is decreed that thou shalt live for millions of years, a life of millions of years. Let it be granted to me to pass on to the holy princes, for indeed, I have done away all the evil which I committed, from the time when this earth came into being from Nu, when it sprang from the watery abyss even as it was in the days of old. I am Fate and Osiris, I have made my transformations into the likeness of divers [sic] serpents.²⁶⁰

McEvelley trekker i sin analyse av denne delen den åpenbare parallellen til de forskjellige aspektene ved gresk *metempsychosis*. Her kan man både ane konturene av doktrinen om at sjelen prosesseres gjennom forskjellige livsformer før den kommer til etterlivet, og doktrinen om karmisk rensing av sjelens synd gjennom rekken av gjenfødelser.²⁶¹ Et annet sted i *Dødeboka* finner vi også «The chapter of making the soul to be joined to its body in Khert-Neter»:

... Let me have possession of my Ba-soul and of my Spirit-soul, and let my word be truth with it (the Ba-soul) in every place wherein it may be. Observe then, O ye guardians of Heaven, my soul [wherever it may be]. Even if it would tarry, cause thou my Ba-soul to see my body. [...]²⁶²

På tross av at *Dødeboka* virker å inneholde flere eksempler på transmigrasjon, er det stor avstand mellom den egyptiske og greske formen for sjelevandring. Besvergelsene i *Dødeboka*

²⁵⁸ Budge, *The Egyptian book of the dead*. 58-59

²⁵⁹ Ibid. 55

²⁶⁰ Ibid. 54

²⁶¹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 133

²⁶² Budge, *The Egyptian book of the dead*. 35-36

virker i stor grad å være opptatt av å oppnå et godt etterliv og ettermæle på jorda ved hjelp av korrekt utførte ritualer. Det er lite som kan minne om et negativt syn på det jordiske livet – å tolke noe av dette materialet som gjenfødselsdoktriner vil innebære å tale verdens fremste egyptologer midt imot og være for spekulativt til at vi kan bruke det i den videre diskusjonen.

4.2.2.2 Paralleller i teologi

Det ser altså ikke ut som vi finner noe opplagt eksempel på en mulig opphavsdoktrine i det tilgjengelige kildematerialet uten å gå langt utenfor etablert forskning. Det vil allikevel være interessant dersom vi finner egyptiske paralleller til ritualene, kultusen og teologien som kan knyttes til *metempsychosis*. Utfordringen med en slik sammenlikning er det fragmentariske greske kildegrunnlaget. Det vi har å gå ut fra er de fragmentene fra Empedokles, de orfiske diktene, gulltavlene, samt beintavlene fra Olbia.

Den mest åpenbare parallellen som både McEvelley²⁶³ og West²⁶⁴ adresserer, er mellom titanenes drap, partering, koking, steking og spising av Dionysos²⁶⁵ og Seths drap på og sønderriving av Osiris (Opprinnelig ihjelslåing/drukning i pyramidetekstene).²⁶⁶ I selve mytologien stopper parallellene på overflaten: «There is little similarity of detail between the sufferings of the two gods. Osiris is in origin the divine form of the dead and mummified king, and he was already enclosed in a sarcophagus when he was found and cut up by Seth. [...] Osiris was not restored to life.»²⁶⁷ Teologisk er parallellene klarere. Empedokles' tematikk med den falne gud som må renses for å kunne tre inn i gudenes rike og leve evig finner vi igjen i «The chapter of not dying a second time», og flere av gulltavlene kan tolkes i samme retning:

²⁶³ West, *The Orphic poems*. 140-141

²⁶⁴ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 132-134

²⁶⁵ West, *The Orphic poems*. 140

²⁶⁶ Pinch, *Handbook of Egyptian mythology*. 78-79

²⁶⁷ West, *The Orphic poems*.141

Gulltavlene	Dødeboka	Empedokles
Happy and blessed one, you shall be a god instead of a mortal. ²⁶⁸	In very truth I am Ra himself. I am not a man of no account. I am not a man to whom violence can be done. [...] I am crowned upon my throne like the king of the gods. I shall not die a second time in Khert-Neter. ²⁶⁹	I travel up and down as an immortal god, mortal no longer, honored by all as it seems, crowned with ribbons and fresh garlands. ²⁷⁰
Now you have died and now have you been born, thrice blessed, on this day. Say to Persephone that Bakkhios himself has released you. ²⁷¹	May every god transmit unto thee his throne for millions of years. Thy throne hath descended unto thy son Horus, and the god Tem hath decreed that thy course shall be among the holy princes. ²⁷²	And at the end they come among men on earth as prophets, minstrels, physicians and leaders, and from these they arise as gods, highest in honor. With other immortals they share hearth and table, having no part in human sorrows, unwearied. ²⁷³
I come, pure from the pure, o queen of the chthonians (and) Eukles and Eubouleus and other god <i>daimones</i> . For I too claim to be of your blessed race. I have paid the penalty for unjust deeds, whether fate overcame me or the thrower of thunderbolts. But now I have come a suppliant to reverend Persephone, so that she may send me with favour to the abode of the pure. ²⁷⁴	Let it be granted to me to pass on to the holy princes, for indeed, I have done away with all the evil which I committed, from the time when this earth came into being from Nu, when it sprang from the watery abyss even as it was in the days of old. ²⁷⁵	There is a decree of necessity, ratified long ago by gods, eternal and sealed by broad oaths, that whenever one in error, from fear (defiles) his own limbs, having by his error made false the oath he swore [...] he wanders from the blessed ones for three times countless years ... ²⁷⁶

Selv om ordlyden er forskjellig, er de tematiske likhetene så store at man må åpne muligheten for et felles opphav. I alle tre kildene er det et tydelig fokus på noe som ser ut som samme doktrine: Et menneske må gjennom en renselsesprosess på grunn av en synd de har gjort seg

²⁶⁸ Parker, "Early Orphism." 467

²⁶⁹ Budge, *The Egyptian book of the dead*. 33

²⁷⁰ Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. 264

²⁷¹ Parker, "Early Orphism." 467

²⁷² Budge, *The Egyptian book of the dead*. 54

²⁷³ Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. 291-292

²⁷⁴ Parker, "Early Orphism." 496

²⁷⁵ Budge, *The Egyptian book of the dead*. 54

²⁷⁶ Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. 270

skyldige i (muligens i en tidligere tilværelse som gud). Når mennesket har rensset seg for denne synden og deretter dør (renselsen kan kanskje bestå i et ferdiglevd liv, riktige handlinger eller korrekt utførte gravleggingsritualer), kan det igjen tre inn i gudenes verden.

Vi har tidligere sett hvordan Empedokles²⁷⁷ og «orfikerne»²⁷⁸ antakelig så på livet på jorda som en straff og på kroppen som et «fengsel» for sjelen. På tross av den felles tematikken vi har kommet frem til, får vi hverken i *Dødeboka* eller i noen av de andre gravtekstene inntrykk av at livet på jorda ble sett som uviktig. Tvert imot – i mange av tekstene legges det stor vekt på avdødes ettermæle på jorda, samt at gravkammeret og dermed avdødes kropp skal æres og beskyttes når ritualene er ferdige. Vi får allikevel et hint om at noe liknende kan ha vært en tradisjon eller teologisk retning i Egypt i en tekst fra graven til Nefer-hotep (ca. 1349-1319 f.Kr.):

All ye excellent nobles, the Ennead of the Mistress of Life, Hear ye how praises are made to the God's Father, With homage paid to the excellent noble's efficacious soul, Now that he is a god living forever, Magnified in the West. [...] As for the duration of what is done on earth, It is a kind of a dream; (But) they say: «Welcome, safe and sound!» To him who reaches the West.²⁷⁹

Vi har sett at innholdet i de orfiske gulltavlene har paralleller i egyptiske religiøse tekster. Disse tynne små metallplatene av gull har i mange av gravene blitt funnet på likets bryst,²⁸⁰ og i ett tilfelle hadde en slik gulltavle blitt rullet sammen og lagt i en sylinder slik at den kunne bæres rundt halsen som en amulett.²⁸¹ Selv om det knapt kan kalles uvanlig at det ligger objekter på og rundt avdøde i graver, virker tematikken i inskripsjonene og hensikten med selve objektet å ha svært mange likhetstrekk med bruken av amuletter i egyptiske gravlegginger. Disse gulltavlene kalles *lamellae* eller *totenpass*, og det er bred enighet om at motivasjonen for en gravlegging med slike gulltavler ble utført for å sikre avdødes videre skjebne.

I noen tilfeller fikk også de avdøde med seg papyrus med hellige tekster, som i graven der man fant Derveni-papyrusen. Grunnen til at vi har så mange bevarte tekster som omhandler gravlegging og etterlivet i Egypt er nettopp at hellige tekster og besvergelses ble skrevet i gravkammeret, på kisten, eller lagt ved den avdøde skrevet på papyrus (som i Derveni-

²⁷⁷ Se 4.1.3 og 4.1.6

²⁷⁸ Se 3.1.4 og 4.1.6

²⁷⁹ James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with supplement* (Princeton University Press, 2016). 33-34

²⁸⁰ Parker 496

²⁸¹ Diana Delia, "The refreshing water of Osiris," *Journal of the American Research Center in Egypt* 29(1992). 188

papyrusen). Fra den tredje mellomperioden blir det også vanlig med religiøse amuletter, sannsynligvis for å beskytte personen som bar den både i dette og neste liv.²⁸² West ser det som sannsynlig at det kan være en forbindelse mellom denne praksisen i Egypt og *Magna Graecia*, «for the very idea of providing the dead man with such documents has its only parallel in the Book of the Dead,» og fortsetter med å kommentere fokuset mange av gulltavlene har på at den avdøde er tørst og ber om kaldt vann; «the longing for cool water is especially appropriate to an Egyptian.»²⁸³ Parallellene når det gjelder bruken av tørst etter kaldt vann som symbol, er også fokus for Delias tekst «The refreshing water of Osiris»²⁸⁴. Her tar hun for seg inskripsjoner i graver tilhørende egyptiske, greske og romerske menn skrevet de tre første århundrene e.kr. I sytten slike graver har man funnet variasjoner av frasen «may Osiris offer you cool water». Denne frasen finner man igjen i egyptiske pyramidetekster, der denne forbindes med *libasjon* (væskeofring) av vann.²⁸⁵ Dette er noe man også finner referanse til i Derveni-papyrusen, der libasjon av melk og vann nevnes.²⁸⁶ Delia følger ganske riktig denne tradisjonen tilbake til de orfiske tekstene, og argumenterer for at både de orfiske gulltavlene (*lamellae*) og de senere inskripsjonene er en videreføring av svært gamle egyptiske tradisjoner:

[...] Cool water serves an analogous purpose in *lamellae* and in our prayer [fra pyramidetekstene]. Other characteristics of the leaves suggest Egyptian influence as well: the didactic format of instructions likewise found in the *Pyramid Texts*, *Coffin Texts*, and *Book of the Dead* and the fact that they were buried along with the deceased or placed on corpses in the manner of Egyptian amulets.²⁸⁷

På tross av at det ikke finnes noen direkte parallell til *metempsychosis* i den bevarte egyptiske teologien, finner vi svært mange tematiske sammenfall i egyptisk gravlitteratur, «orfiske» tekster og det bevarte materialet fra Empedokles. I enkelte tilfeller er likheten så slående at man er nødt til å sette spørsmålstejn ved at disse tradisjonene skal ha oppstått helt uavhengig av hverandre. Kan egyptisk kultur ha blitt videreutviklet av en kultur som hadde sjelevandringsdoktriner, for deretter å bli videre utvekslet med Hellas? Flere sivilisasjoner hadde kontakt med både Hellas og Egypt, men kun én kan sies å i utstrakt grad ha «arvet»

²⁸² Pinch, *Handbook of Egyptian mythology*. 31

²⁸³ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 66

²⁸⁴ Delia, "The refreshing water of Osiris."

²⁸⁵ Ibid. 182-183

²⁸⁶ Franco Ferrari, "Rites without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (2011). 77

²⁸⁷ Delia, "The refreshing water of Osiris." 189

egyptisk praksis og ritualer. Vi må se nærmere på sivilisasjonen som dominerte handelen i Middelhavet i over 1000 år, men som dessverre har etterlatt svært få spor.

4.2.3 Fønikerne

Jeg har tidligere kommentert det svært mangelfulle kildegrunnlaget vi har i Hellas og India. Sammenliknet med det semittiske folkeslaget som var bosatt i havnebyene Tyros og Byblos, vet vi allikevel svært mye om religion og kultur i disse landene. På tross av en tilnærmet total mangel på primærkilder kommer vi ikke utenom fønikerne. Utveksling av kultur, religion og idéer mellom kulturer skjer ofte via handelsrutene, og fønikerne var den dominerende merkantile supermakten i Middelhavet i perioden da *metempsychosis* først dukker opp i det greske kildematerialet.

Allerede fra predynastisk tid i Egypt er det indikasjoner på at det ble benyttet importert treverk i viktige byggverk.²⁸⁸ Egypt hadde ikke selv tilgang på trær egnet for bygging av store byggverk,²⁸⁹ og begynte derfor tidlig med import. I fjerde dynasti er det dokumentert import av sedertre,²⁹⁰ og det er sannsynlig at Egypts etterspørsel etter treverk kombinert med tilgangen på sedertre i dagens Libanon dannet grunnlaget for økt handelsvirksomhet i den kanaanittiske befolkningen i Byblos og de nærliggende områdene. Byblos virker å ha fått et tilnærmet monopol på handel med Egypt mot slutten av tidlig bronsealder.²⁹¹

Vi vet altså noe om folkeslaget som bodde i Tyros og Byblos, men hvorfor kaller vi dem fønikere? Bortsett fra at innbyggerne i disse havnebyene etter hvert ble kjent for sin handel og sjøfart, vet vi egentlig svært lite om hvem fønikerne var. Selve ordet «fønikere» er gresk, og roten *Foinix* kan bety flere ting²⁹². Hva disse menneskene kalte seg selv, og om man kan snakke om noen etnisitet eller felles kultur blant folkene vi omtaler som fønikere er også uvisst. I det gamle testamentet omtales de som beboere av Tyros, Sidon, Byblos og Arwad –

²⁸⁸ Thomas Hikade, Gillian Pyke, og D. O'Neill, "Excavations at Hierakonpolis HK29B and HK25: The campaigns of 2005/2006," *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 64(2008). 153

²⁸⁹ Sanford Holst, *Phoenician Secrets: Exploring the Ancient Mediterranean* (Santorini Books, 2011). 24

²⁹⁰ Amnon Ben-Tor, "New light on the relations between Egypt and southern Palestine during the Early Bronze Age," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1991). 3-4

²⁹¹ *Ibid.* 5

²⁹² Foinix brukes om fargen rød, dadler, daddelpalmer, dvergpalmer. Både rød-lilla fargestoff og dadler ble antakelig solgt av fønikiske handelsmenn. For mer diskusjon av dette, se for eksempel Glenn E. Markoe, "Phoenicians. Berkeley," (University of California Press, 2000). 10-11

ikke med noen fellesbetegnelse. Mye kan tyde på at samlebegrepet «fønikere» ble brukt på alle semittiske sjøfarende handelsmenn.²⁹³

På tross av dette er det såpass mange kulturelle og religiøse likheter og fellestrekk ved utviklingen i disse byene at jeg velger å omtale dem under fellesbetegnelsen «fønikere» i det følgende. På samme måte som vi behandler India og Hellas som kulturelle enheter selv om realiteten sannsynligvis var langt mer sammensatt, slipper man unna et forvanskende lag av diskusjonen ved å gjøre det på denne måten. Jeg vil selvfølgelig, som jeg har gjort i de andre delene, spesifisere hvilken del av «Fønikia» vi befinner oss i når dette er relevant for diskusjonen.

Vi har sett at det ble drevet handel i området fra tidlig bronsealder, og at Byblos allerede på et svært tidlig tidspunkt knyttet bånd til Egypt. Allikevel er det først i sen bronsealder (ca. 1550 f.Kr.) at vi kan snakke om en fønikisk sivilisasjon ut over bystaten Byblos.²⁹⁴ De andre bystatene eksisterte antakelig ikke før det sekstende århundre f.Kr., og omtales først i de egyptiske kildene midt i det fjortende århundre f.Kr.²⁹⁵

4.2.3.1 Religion

Selv om de ulike fønikiske bystatene hadde ulike guder, fulgte alle byene samme system. Hver by hadde en herskende mannlig og kvinnelig gud, der den mannlige guden ble forbundet med død og gjenfødelse. Et eksempel på dette er Tyros' årlige ritual der man dramatiserte guden Melquarts «oppvåkning», død, rituelle kremasjon og påfølgende gjenoppstandelse. Liknende ritualer ble gjennomført i Byblos og sannsynligvis i andre fønikiske bystater.²⁹⁶ Dette ritualet var en del av en serie fester og feiringer som var knyttet sammen med jordbruksåret. Ofringer ble også gjennomført ved nyttårsfeiring, pløying og innhøsting. Et annet viktig element i fønikisk religiøst liv var *marzeh*, forsamlinger bestående av den sosiale eliten som arrangerte fester i forbindelse med høytider eller begravelser. Disse inneholdt ofringer og store mengder alkohol.²⁹⁷

Den fønikiske presteklassen virker å ha vært tydelig adskilt fra resten av samfunnet. På en stele fra hellenistisk tid er de mannlige prestene avbildet barføtt og barbert, med en slags

²⁹³ Ibid. 11

²⁹⁴ Ibid. 11

²⁹⁵ Ibid. 16-17

²⁹⁶ Ibid. 116

²⁹⁷ Ibid. 119-120

turban på hodet. En kilde fra det første århundre slår fast at Melquart-prestene i Gades bærer hvit drakt, barberer hodet og lever i sølibat.²⁹⁸

Tolkning av ikonografi brukt i gravleggingsritualer tyder på at fønikerne i likhet med egypterne trodde på en spirituell gjenfødelse i etterlivet. Eksempelvis virker de å ha brukt *ankh* og lotusblomsten i forbindelse med gravlegginger. Dette er symboler vi kjenner fra egyptisk ikonografi. Avbildninger av lotusblomsten, som var et viktig symbol på regenerering, var svært vanlig i fønikisk kunst, der den spesielt ble brukt i forbindelse med beskyttelse og fornyelse av avdøde. Andre eksempler på egyptisk praksis man finner igjen i fønikiske graver er gull/sølvfolie på negler og øyne samt utstrakt bruk av amuletter.²⁹⁹ At det har skjedd utstrakt kulturutveksling mellom Egypt og de fønikiske bystatene er det liten tvil om – allerede på 1200-tallet f.Kr. finner man spor etter enklaver av fønikiske handelsmenn i egyptiske byer,³⁰⁰ og på dette tidspunktet hadde handelsforbindelsene mellom Byblos og Egypt som nevnt allerede vært etablert lenge.

Begravelse av døde var normen i de fønikiske bystatene frem til ca. 1000 f.Kr., da kremasjon virker å ha blitt vanligere både i Tyros og på fastlandet. I de påfølgende hundreårene ser man utstrakt bruk av både kremasjon og begravelse, og denne praksisen sprer seg etter hvert til koloniene i andre deler av Middelhavet. Begravelse fortsetter gjennom hele perioden å være den mest brukte formen for gravlegging, særlig blant de øverste sosiale lagene. Det ser ikke ut til å være noen etnisk forskjell mellom de kremerte og begravde, og mange steder finner man begge typer på samme kirkegård og i samme grav. Ingen tilfredsstillende forklaring på denne dobbeltpraksisen har hittil blitt fremmet. Selve kremeringsprosessen foregikk enten i selve graven eller utenfor. Dersom den avdøde ble kremert i graven dekket man først restene med keramikk for så å dekke det hele med stein. Dersom kremasjonen foregikk utenfor graven samlet man sammen restene og pakket det inn i tøy eller i en urne/amfora som man deretter plasserte i graven.³⁰¹

Den utstrakte bruken av amuletter i Fønikia blir som nevnt sett som en videreføring av egyptisk praksis, og amulettene man finner i dette området er i de fleste tilfeller så like de egyptiske at det er svært problematisk å stadfeste hvorvidt de er importert fra Egypt eller

²⁹⁸ Ibid. 120

²⁹⁹ Ibid. 137-139

³⁰⁰ Ibid. 20

³⁰¹ Ibid. 139-140

fønikisk-produserte etterlikninger. Vi vet at både menn og kvinner bar amulettene både i hverdagen og når de ble gravlagt. Der den fønikiske tradisjonen skiller seg tydeligst fra den egyptiske er ved bruk av *lamellae*, gull-, sølv- og bronsetavler med inskripsjoner, rullet sammen og plassert i sylindrerformede amuletter i egyptisk stil. Man har i tillegg funnet mange tomme amuletter, som kan ha inneholdt den samme typen tekst skrevet på mer flyktige materialer som papyrus. Noen svært få funn av bevart papyrus viser at det var en tradisjon for en slik bruk av papyrus i Fønikia, slik det også var i Egypt. Lamellae og papyruser inneholder egyptisk ikonografi, noen ganger kombinert med fønikisk tekst og symboler.³⁰² Mange av inskripsjonene er svært vanskelige å tyde, men fraser som ofte dukker opp er «vokt» og «beskytt», samt i et par tilfeller muligens «dag og natt».³⁰³

Denne bruken av amuletter som inneholdt magiske formler og ikonografi ser ut til å starte i Fønikia på 700-tallet f.Kr. De har en del likhetstrekk med de egyptiske amulettene fra samme periode, men det er ikke funnet eksempler på egyptisk bruk av lamellae før langt senere.³⁰⁴ I tillegg inneholder mange av de fønikiske lamellaene bilder av dekanene, stjerne-tegn som ble brukt av egyptiske astronomer for å måle tid. Disse ble også brukt i egyptisk ikonografi, men er ikke funnet på egyptiske amuletter.³⁰⁵ Vi kan altså ane et mønster av en «fønikisering» av egyptiske religiøse tradisjoner, der man muligens valgte å vektlegge de aspektene ved egyptisk religion som passet best inn i den fønikiske kulturen. Samtidig må vi være oppmerksomme på at kulturutveksling ikke kun foregår én vei – det er vanskelig å avgjøre hvilke aspekter egypterne tok fra fønikisk kultur og vice versa når vi ikke har noen fullstendig kronologi å forholde oss til.

4.2.3.2 Kosmogoni og teogoni

Fønikernes kosmogoni har man foreløpig ingen fønikiske kilder til. De få litterære referansene som finnes er svært sene, så det er svært vanskelig å trekke noen overbevisende konklusjoner. Allikevel vil jeg, med utgangspunkt i M.L. West, Markoe og Edwards' argumentasjon forsøke å tegne et omriss av en sannsynlig kosmogoni. På tross av at en del av informasjonen vi har er av tvilsomt opphav, vil selv dette fragmentariske «sannsynlige» omrisset kunne understøtte eller svekke en diffusjonshypotese for *metempsychosis* som

³⁰² Carolina López-Ruiz, "Near Eastern Precedents of the "Orphic" Gold Tablets: The Phoenician Missing Link," *Journal of ancient near eastern religions* 15, nr. 1 (2015). 63-66

³⁰³ Ibid. 66-70

³⁰⁴ Ibid. 76

³⁰⁵ Ibid. 67-68

involverer fønikerne. Jeg velger å bruke plass på en gjennomgang av dette fordi dette er den eneste delen av fønikisk religion som direkte lar seg sammenlikne med de greske kildene vi kan knytte til *metempsychosis*. Dersom vi klarer å fastslå en sannsynlig fønikisk kosmogoni, har vi mulighet til å sammenlikne denne med det vi vet om Ferekydes' kosmogoni og Wests orfiske Protogonos-teogoni.

Filo fra Byblos levde sannsynligvis på slutten av det første og begynnelsen av det andre århundre e.Kr.³⁰⁶ Han er kanskje mest kjent for ettertiden for det han selv sier er en oversettelse av tekster skrevet av en Sanchuniathon. Hvorvidt denne Sanchuniathon faktisk har eksistert har vært gjenstand for stor diskusjon i forskningsmiljøer.³⁰⁷ Filos materiale har blitt kalt «a late collection of mythological elements, taken from all sorts of sources and foisted upon the totally fictional character Sanchuniathon»³⁰⁸ og «a Hellenistic eclectic pastiche of Hesiod and later cosmogonical sources.»³⁰⁹ Når det så gradvis har fremkommet informasjon, først og fremst fra arkeologiske funn som bekrefter autentisiteten til enkeltelementer i Filos fremstilling, har flere og flere forskere vært tilbøyelige til å se en verdi i teksten, selv om de fleste understreker at det må brukes «only with great care.»³¹⁰

M.L. West bruker Eudemus' utsagn om at sidonerne «put Chronos, Pothos, and Omichle at the beginning of things»³¹¹ og sammenlikner dette med Filo av Byblos' kosmogoni, for så å lete etter fellestrekk med andre tidlige semittiske kilder. Konklusjonen hans blir:

Eudemus' Phoenician cosmogony, then, is a genuine Semitic one with a basis in older traditions. Nor is the god Time making an isolated intrusion into those traditions. I have just mentioned the Aion of Philo's second cosmogony. And according to another Sidonian account, from a work by one Mochos which was adapted into Greek by the Hellenistic writer Laitos, the two first principles were Aither and Aer, and from them arose Ulomos. [...] 'Ulomos' is late Phoenician 'ulom, corresponding to Hebrew 'olam, Remote Time or Eternity. He united with himself, and produced the divine craftsman Chusoros and an egg for him to open; when broken it formed the heaven and the earth. Chusoros is another authentic detail, being recognizable as the Ktr-and-Hss of Ugaritic texts.³¹²

West går altså langt i å bekrefte et omriss av en mulig fønikisk kosmogoni bygget rundt en evig tidens gud som forplanter seg med seg selv for å skape grunnlaget for universet. Egget

³⁰⁶ James Barr, *Philo of Byblos and His "Phoenician History"* (John Rylands University Library of Manchester, 1974). 17

³⁰⁷ M. J. Edwards, "Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony," *The Classical Quarterly* 41, nr. 1 (1991). 214

³⁰⁸ Barr, *Philo of Byblos and His "Phoenician History"*. 19

³⁰⁹ Ibid. 20

³¹⁰ Ibid. 20

³¹¹ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 28

³¹² Ibid. 29

som himmel og jord springer ut av vil også være relevant for videre diskusjon, med utgangspunkt i at malte strutseeegg har blitt funnet i mange fønikiske graver³¹³.

Markoe er langt mer forsiktig i sin svært korte og nøkterne presentasjon av fønikisk kosmogoni. Han understreker at det meste av Filos' kosmogoni er korrumpert av forfatterens påvirkning fra gresk mytologi, men at «some of the basic elements appear verified by parallels in mythological texts from Late Bronze Age Ugarit ...» Selv om Markoe ikke bruker mer tid eller plass på Filo, bør parallellene fra Ugarittisk mytologi være et argument for at Filos tekst faktisk kan være det den utgir seg for, korrumpert eller ikke.

M.J. Edwards finner det ikke forsvarlig å datere den tidligere enn 500-tallet f.Kr.,³¹⁴ men understreker at «many of the ingredients of the work attributed to [Sanchuniathon] are of high antiquity and native provenance.»³¹⁵ På tross av dette konkluderer han med at teksten høyst sannsynlig er fabrikkert av Filo, med utgangspunkt i jødiske tekster. Edwards lener seg på tre hovedargumenter: «its irreligious character, its indebtedness to the style of Jewish authors and the ease with which these features can be explained by an inspection of the methods and aims of Philo himself ...» Allikevel understreker han at «... many of the ingredients employed must antedate its present form.»³¹⁶ Dette synet deler M.L. West, og han bruker i lys av dette Filo som en av sine kilder i sin analyse av fønikisk kosmogoni. Denne analysen blir deretter brukt til å vise hvordan Ferekydes og tidlige joniske filosofer høyst sannsynlig hentet noe av inspirasjonen til sitt verdenssyn i fønikisk tradisjon.³¹⁷

West sammenlikner tre forskjellige gjengivelser av fønikisk kosmogoni; Moch og Eudemos, som gjengitt av Damaskios³¹⁸ og Filo, som West har sin egen teori om opphavet til. Denne teorien innledes med påstanden «it is now generally accepted that there was a genuine Phoenician work behind Philo's, though a much less ancient one than he claimed»³¹⁹ Sanchuniathon var ifølge West antakelig en fønikisk antikvar som i hellenistisk tid som puslet sammen fønikisk tradisjon fra annaler og tempelbibliotek. Det sannsynlige opphavet til selve kosmogonien var antakelig et tidligere narrativ som var navngitt etter guden Tot, noe

³¹³ Markoe, "Phoenicians. Berkeley." 139

³¹⁴ Edwards, "Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony." 214

³¹⁵ Ibid. 213

³¹⁶ Ibid 213

³¹⁷ Martin L. West, "Ab ovo," *The Classical Quarterly* 44, nr. 2 (1994). 289

³¹⁸ Ibid 290-293

³¹⁹ Ibid 294

som var vanlig først i Egypt, og deretter i Hellas med den greske formen Hermes. Nettopp denne navngivingen gjør at originalteksten antakelig er fra førhellenistisk tid.

I alle disse gjengivelsene får vi dem overlevert gjennom flere ledd. Moch og Eudemus får vi gjengitt av Damaskios, og Tot får vi gjennom en originaltekst oversatt av Sanchuniathon, tolket av Filo og gjengitt av Eusebius (som antakelig har hatt en kopi av Filos sammen med en gjengivelse skrevet av Porfyrios). West gir oss i tillegg et ekstra ledd når han bruker sin filologiske ekspertise til å «rydde» i mulige feilgjengivelser og anakronismer som kan ha blitt introdusert underveis, for på den måten å komme så nær den opprinnelige teksten som mulig.

Alle de tre versjonene er kosmogonier som inneholder mange av de samme sentrale elementene. Fremstillingen varierer allikevel såpass mye at gjengivelsene neppe har samme opphav.³²⁰ Det mest interessante i denne forbindelse er forskjellen i måten hendelsene presenteres på; Mochs versjon er nesten rent mytologisk, her beskrives antropomorfe guder som skaper livet og universet ved hjelp av gjenkjennelige fysiske handlinger. I Eudemus' versjon er noen av de mytologiske elementene er borte, og fremstillingen fremstår mer filosofisk. Dette kan neppe forklares ved at Eudemus selv har valgt å ikke gjengi dem – hans babylonske kosmogoni har ikke blitt «pyntet på» på denne måten.³²¹ Sanchuniathons versjon er den mest filosofiske, der de aller fleste mytologiske elementene forklares mekanistisk og metaforisk. Antakelig er det derfor Moch som ligger nærmest opp til den opprinnelige kosmogonien, mens de andre er senere versjoner påvirket av filosofisk tradisjon. Jeg vil i den følgende gjengivelsen av den fønikiske kosmogonien benytte Moch, og utfylle denne med Wests filologiske tolkning av Sanchuniathon og Eudemus for å gi et inntrykk av hvordan en fønikisk kosmogoni kan ha sett ut. Jeg vil ikke gå nærmere inn på noen analyse av denne, da det eneste bruksområde denne har i det følgende er som sammenlikningsgrunnlag for greske tradisjoner forbundet med *metempsychosis*.

Innledningen har mange likheter med den bibelske kosmogonien. I begynnelsen er det kaos og mørke, men det finnes noe. I følge Moch finnes det i begynnelsen to prinsipper, Aither og Aer. Disse representerer antakelig en form for urvinder. Fra disse vindene blir Oulomos (tid – samme rot som hebraisk: olam) til. Oulomos har samleie med seg selv, og skaper på den

³²⁰ Ibid 302

³²¹ Ibid 303

måten håndverksguden Khushor-Ptah. På samme måte skaper han et egg som Khushor-Ptah åpner for å slippe fri himmel og jord.³²²

Her er det flere elementer vi finner igjen i Protogonos-teogonien.³²³ Aither spiller en sentral rolle i begge tekster, og vi har svært liknende prosesser som skaper gudene og universet; en gud har samleie med seg selv, og skaper et egg. Egget åpnes, og det endelige resultatet blir gudene og verden slik vi kjenner den.

West finner også paralleller hos Thales og Anaximander. Han forbinder urvindene Aither og Aer med Thales' vinder som driver planetene i bane. Han finner hos Anaximander enda flere paralleller: «Firstly, his initial state is 'the Boundless' [...] It is eternal, and in constant movement. [...] Secondly, Anaximander spoke of Time as a divine agent³²⁴» West fortsetter med å forklare Anaximanders symbolbruk som en oversettelse av fønikiske myter til filosofisk og «vitenskapelig» språk.³²⁵

På tross av den nesten totale mangelen på skriftlige kilder og det svært tynne kildetilfanget, blir det tydelig at fønikisk religion har sitt eget særpreg, men at man i takt med økt handel med Egypt høyst sannsynlig låner tematikk og symboler fra de rike egyptiske tradisjonene. Kanskje låner også egypterne fønikiske symboler og tematikk. Bruken av lamellae i amuletter som medium for magiske formler virker å være en fønikisk nyvinning. Vi vet svært lite om fønikisk religion, men kan ut fra litteraturen danne oss et bilde av hvordan en fønikisk kosmogoni antakelig så ut. Ferekydes' og orfiske tekster inneholder mange paralleller til denne kosmogonien, i tillegg til at vi muligens finner paralleller i Thales' og Anaximanders lære.

Det er i tillegg interessant å notere seg at både den årlige «gjenopplivingen» av Melquart – der man gjennomfører en symbolsk kremasjon av guden³²⁶ og *marzeh*, de rituelle bankettene som inkluderte både ofringer og store mengder alkohol,³²⁷ kan ha hatt paralleller i orfiske ritualer. *Marzeh* virker å ha svært mange likhetstrekk med rituelle ofringer i Dionysos-

³²² Ibid 291-293

³²³ Se 3.1.3

³²⁴ West, "Ab ovo." 306

³²⁵ Ibid. 306-307

³²⁶ Markoe, "Phoenicians. Berkeley." 119

³²⁷ Ibid. 120

tilbedelse,³²⁸ mens det går an å spekulere i hvorvidt «the smoke of many books» kan ha referert til et liknende rituale som det fønikiske.

I *The Orphic Poems* sammenlikner West den fønikiske teogonien med aspekter av den indiske Atharvavedaen. Også i India finner man fremstillinger der verden og gudene blir til ved at et egg klekkes – i noen fremstillinger skapes egget av en evig tidsgud (Kala).³²⁹ I det indiske materialet har vi også direkte referanser til sjelevandringsdoktriner. Vi beveger oss derfor enda lenger øst.

4.2.4 India

Flertallet av forskere, inkludert McEvelley og Obeyesekere, virker å være enige om at det i de tidligste vedatekstene ikke er belegg for noen sjelevandringsdoktriner. McEvelley mener derimot at det mot slutten av Rg vedaen skjer store forandringer i indisk religion, og at fremveksten av reinkarnasjonsdoktrinene kan tillegges disse:

Beginning with the Rg Veda X and continuing through the Atharva Veda, the Satapatha Brahmana and the Brhadaranyaka Upanisad, Indian religion and thought were in a state of meltdown in which earlier cultural elements from various proveniences were rendered molten and remodeled in revolutionary ways. In this area, on the prevailing consensus, the Aryan establishment admitted tribal influences from Munda and Dravidian peoples along with renewed Near Eastern influences.³³⁰

McEvelley mener også å finne hint av doktrinen om mennesker som forviste Guder (som jeg tidligere har omtalt i forbindelse med «orfikerne»³³¹) i Rg Veda X³³². Når vi nå skal se nærmere på parallellene mellom indiske og greske sjelevandringsdoktriner og sammenlikne beslektede spørsmål møter vi nøyaktig de samme ubesvarte spørsmålene som vi møter i Hellas. Vi vet at det har eksistert og fortsatt eksisterer sjelevandringsdoktriner i India, men som tidligere nevnt er det tilnærmet umulig å fastslå hvordan de har oppstått.³³³ I tillegg er det større utfordringer med kronologi og datering av det indiske kildematerialet enn det greske. Her, som i Hellas, glir det mytiske ofte over i det historiske, samtidig som mange av tankene vi skal se nærmere på er del av en større religiøs/filosofisk tradisjon som er i konstant utvikling. De fleste av kildene vi har tilgang til er bevart nettopp fordi de har blitt en

³²⁸ Ibid. 120

³²⁹ West, *The Orphic poems*. 103-104

³³⁰ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 112

³³¹ Se 3.1.3

³³² McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 112

³³³ Se 3.2.1

innarbeidet del av den filosofiske tradisjonen. Vi kan anta at dette i de fleste tilfeller er utgangspunktet for at de har blitt nedskrevet, kopiert og bevart. I India har vi fremdeles aktive religioner som praktiserer sjelevandringsdoktriner, noe som kan forvanske prosessen ytterligere. Man kan se for seg tilfeller der kun tekster/tankegods som harmonerer med dogmatisk tolkning har blitt bevart og videreført. Deler av kildematerialet er svært gammelt, men i mange tilfeller er det vanskelig å avgjøre hva som har blitt endret og omgjort frem til den bevarte kopien har blitt gjort tilgjengelig for forskere. Som tidligere nevnt er det vanskelig å datere noen av vedatekstene mer nøyaktig enn pluss-minus 3-400 år. På grunnlag av dette vil jeg i så stor grad som mulig unngå å bruke kronologien som argument, på tross av at dette er gjort av andre forskere³³⁴. I det følgende vil jeg starte med å sammenlikne religiøse/filosofiske konsepter, før jeg undersøker mulighetene for en mulig kanal for diffusjon mellom India og Hellas.

4.2.4.1 *India og Hellas*

Vi har allerede slått fast at vi utvilsomt finner sjelevandringsdoktriner i både India og Hellas fra ca. 600 f.Kr. Dersom disse doktrinene har kommet til Hellas fra India, må man anta at andre tradisjoner, ritualer og tabuer også har blitt utvekslet. Det finnes mange paralleller gjennom en lang historisk periode, og McEvelley har viet store deler av sin bok til å se nærmere på disse. Her skal vi velge ut de som er relevante for den tidligste perioden. Eventuell diffusjon og utveksling av konsepter etter at *metempsychosis* beviselig finnes i Hellas, og spesielt etter at Persia ble en del av det greske riket, vil ikke hjelpe oss noe nærmere et svar på hvor doktrinene kom fra.

Vi har sett hvordan vegetarianisme og spiseregler er viktige både for «orfikerne» og pytagoreerne, og vi finner kun unntaksvis *metempsychosis* i Hellas uten at doktrinene inneholder visse regler for spising av kjøtt. McEvelley har valgt å representere pytagoreerne med Empedokles, orfikerne ved en orfisk karakter i et av Euripides³³⁵ skuespill, og hinduistisk tradisjon ved Manu³³⁶:

³³⁴ Bl.a. McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. s. 117, 124

³³⁵ Virket på tidlig 400-tall f.Kr. (William M. Calder, "The Date of Euripides' "Erechtheus", " *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10, nr. 2 (1969).)

³³⁶ 1000 f.Kr. – 200 e.kr. Sannsynligvis nærmere sistnevnte. (Patrick Olivelle, *The law code of Manu* (Oxford University Press, USA, 2004).) xxiii

Empedokles	Euripides	Manu
Do you not see that you are devouring one another because of your careless way of thinking? The father will lift up his dear son in a changed form, and, blind fool, as he prays he will slay him. [...] In the same way son seizes father, and children their mother, and having bereaved them of life devour the flesh of those they love. ³³⁷	All white is the clothes I wear and I shun human birth, touch not urn of the dead and their tombs, have been on guard to all taste of meat. ³³⁸	He whose flesh I eat in this life, will devour mine in the next. ³³⁹

Vegetarianisme og andre tabuer stod sterkt både i greske og indiske sjelevandringsteorier. Forbudet mot slakting og spising av dyr kan antakelig forklares som en naturlig utvikling for gjenfødselsdoktriner i jordbrukssamfunn. Dette tabuet står allikevel ikke alene. Det finnes flere referanser til et forbud mot spising av bønner blant pytagoreere.³⁴⁰ I tillegg finner vi både i Pythagoras' lære og jainismen regler for vern av planter og en oppfordring om å unngå samvær med jegere, kokker og slaktere.³⁴¹ Et ideal om å leve i sølibat og lutre seg³⁴² er neppe unikt for Hellas og India i denne perioden, men dette er også en likhet verdt å merke seg.

En annen parallell er mellom Ferekydes' og vedatekstenes beskrivelse av månen som næringskilde for gudene. Ifølge Ferekydes produserer månen daglig *ambrosia*, som gudene spiser. I den vediske litteraturen spiller også månen en viktig rolle. Månen inneholder *soma*, drikken som gir gudene udødelighet. Månens faser styres av mengden som drikkes av gudene.³⁴³ Som nevnt i 3.3.2 spiller også månen en sentral rolle i ild-doktrinen, der enhver sjel som ankommer månen vil bli spist av gudene før den går tilbake til det jordiske kretsløpet.

Den kanskje mest slående parallellen vi finner mellom indiske og greske miljøer med sjelevandringsteorier er mellom jainismen og Platons versjon av sjelevandringsteorier.

³³⁷ Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. 285-286

³³⁸ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 99-100

³³⁹ Manu-smṛti 5.55

³⁴⁰ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 66

³⁴¹ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 100

³⁴² West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 160

³⁴³ Ibid. 62-63

Vi har sett at Platon er godt kjent både med orfikerne og pytagoreerne, og det er nærliggende å tro at hans presentasjon av sjelevandringsdoktriner i det minste er løst basert på tankene han har møtt i omgang med disse.³⁴⁴ McEvelley fokuserer på parallellene i både språk og filosofi mellom Platons *pelon* (barbarisk skitt) og jainismens *karma varana* (karmisk skitt).

Både i jainismens og Platons sjelevandringsdoktriner finner vi en sterk dualisme mellom sjel og kropp. Sjelen, i kontrast til den materielle kroppen, er immateriell og udødelig. I begge doktriner finner vi en tro på at sjelen som separat enhet er perfekt og ubesudlet, men at den blir gradvis korrumpert av å være i kontakt med en dødelig kropp. I *Faidon* forklarer Platon hvordan sjelen, på tross av sitt immaterielle vesen, blir tynget av kroppens utskeielser:

Dette kroppslege, min venn, må ein tru er trykkjande og tungt og jordisk og synleg. Ei sjel som har det slik, blir tyngd ned og dregen attende til den synlege verda av otte for det usynlege og for Hades, og krinsar omkring mellom minnesteinane og gravene, som det heiter. [...] Kvar nyting og smerte naglar og spikrar sjela til kroppen, som med ein nagle, og formar henne etter kroppen, så ho meiner det er sant alt det kroppen seier. Med at ho samtykkjer med kroppen og gleder seg over det same som han, nøydest ho, meiner eg, til å bli kroppen sin likemann og fosterbror, og kan aldri kome rein til Hades, men må alltid gå bort tilsulka av kroppen. Derfor fell ho snart i ein annan kropp att og veks seg fast, liksom ho var eit frø som var sådd.³⁴⁵

At den immaterielle sjelen kan være tynget av noe etter den har forlatt kroppen, er et logisk sprang som vanskelig lar seg forene med rasjonell filosofi – selv om Platon forklarer det ettertrykkelig.³⁴⁶ Dette er en argumentasjon vi ikke finner andre steder i det antikke greske kildematerialet. Dersom vi ser nærmere på jainismen, finner derimot vi noe som er svært likt. I jainismen ser man verden som bygget opp av to forskjellige typer partikler; Kroppen er satt sammen av «grove» partikler, mens man i tillegg har «fine» partikler som er den typen partikler som fester seg til sjelen.³⁴⁷ På tross av dette skillet, får man de samme logiske utfordringene med å forklare hvordan noe materielt kan binde seg til noe immaterielt. Det brukes forskjellige bilder for å forklare hvordan denne «karmiske skitten» fester seg til sjelen – et mye brukt eksempel er å se på skitten som et slør, «veiling both knowledge and vision; when the veil is removed, knowledge and vision are already present.»³⁴⁸ Dette eksempelet er svært likt Platons ordbruk i *Republikken*: «And it is literally true that when the eye of the soul is sunk in the barbaric slough of the Orphic myth, dialectic gently draws it forth and leads it

³⁴⁴ Se 4.1.1 for en mer detaljert introduksjon av Platons sjelevandringsdoktriner

³⁴⁵ Platon, *Faidon* 82-83

³⁴⁶ Se også 4.1.1

³⁴⁷ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 198

³⁴⁸ *Ibid.* 198

up ...»³⁴⁹ I begge tradisjoner er det tydelig at sjelen innehar viktig kunnskap, men at denne kunnskapen «tildekkes» av livet i en dødelig kropp. «Karmisk skitt» eller «barbarisk skitt» brukes i begge tradisjoner også for å forklare substansen de «uverdige» sjelene oppholder seg i mellom gjenfødelse.

Parallellene mellom jainisme og Platon er blant de tydeligste vi har sett hittil i kildematerialet. Empedokles' liv og lære har også vært sammenliknet med jainistiske doktriner.³⁵⁰ Vi finner i det hele tatt svært mange paralleller i religiøse og filosofiske konsepter i India og i miljøene som praktiserte *metempsychosis* i Hellas. Vi har allerede sett at Obeyesekere forklarer disse parallellene ved at sjelevandringsdoktriner følger en liknende utvikling under liknende sosiale forhold. McEvilley ser derimot etter mulige diffusjonskanaler og mener det er sannsynlig at det har foregått en utveksling mellom India og Hellas eller en eller flere utvekslinger med en tredje kultur. La oss kort se på hvilke muligheter vi har for diffusjon før ca. 700 f.Kr.

4.2.4.2 Diffusjonskanaler

I 1916 slår George Rowlinson fast at «for a period of about a thousand years [...] India was in more or less constant communication with the West.»³⁵¹ Han refererer her til perioden fra Darius' regjeringstid frem til Romerrikets kollaps. Allikevel konkluderer han med at det er svært lite sannsynlig at det har foregått omfattende kulturutveksling mellom India og Hellas på et tidlig tidspunkt, på grunn av manglende referanser til dette i både det greske og indiske kildematerialet. Som vi allerede har fastslått foregikk det omfattende handel mellom øst og vest, men denne interaksjonen var sannsynligvis svært indirekte og kan ikke ha ført til at indiske og greske handelsmenn pleide omgang i nevneverdig grad.³⁵²

McEvilleys teori om en diffusjon av gjenfødselsdoktriner mellom India og Hellas kan sies å starte med en lang utvekslingsprosess (McEvilley kaller det «a kind of soup of afterlife beliefs»³⁵³) som varer omtrent frem til 700 f.Kr. Etter denne prosessen slår de første gjenfødselsdoktrinene rot i India. McEvilley mener at «the fact that they show development in India but not in Greece suggests that they developed in India and were then transplanted

³⁴⁹ Platon, *Republikken* 533c-533d

³⁵⁰ McEvilley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 201-202

³⁵¹ H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the western world from the earliest times to the fall of Rome* (Cambridge.: University Press, 1916), microform. 155

³⁵² Ibid. 155-158

³⁵³ McEvilley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 141

into Greece, with some accruing of Near Eastern elements along the way, perhaps mostly in Persia.» Selv om Hellas kan ha vært med å forme doktrinene i den innledende perioden er det ikke før disse tankene igjen kommer til Hellas fra India at man kan snakke om *metempsychosis*. Han foreslår videre at denne overføringen antakelig har skjedd «through the imperial Persian ‘mediator’³⁵⁴». Den mest sannsynlige kilden til diffusjonen er i følge McEvelley jainistiske misjonærer. Dette fordi jainismen var mest opptatt av misjon til alle verdenshjørner, og fordi denne religiøse gruppen «were a merchant community, and thus opportunities for travel were abundant. Religious mendicants and missionaries tend to follow trade, hitching rides along trade routes, and this seems to have been common in ancient India.»³⁵⁵

Dersom vi skal anse muligheten for direkte kontakt som *mulig* – om enn ikke sannsynlig – møter vi en utfordring som McEvelley kan virke å avfeie litt for lett. For å kunne fastslå at doktriner oppstår ett sted for så å bli spredd til et nytt sted, er vi nødt til å kunne fastslå hvor doktrinene oppstår først. Vi har allerede sett at dette er tilnærmet umulig, fordi det tilgjengelige kildematerialet ikke nødvendigvis gir et godt bilde av når de nedskrevne tradisjonene har oppstått. På tross av dette har vi et relativt godt bilde av når *metempsychosis* får fotfeste i Hellas, ikke minst fordi de antikke forfatterne åpenbart ser det som noe som kommer utenfra. Utfordringen som gjenstår er derfor å sammenlikne kronologien i Hellas og India – noe som igjen viser seg å være umulig på grunn av utfordringene med å datere det indiske materialet. Når vi i noen tilfeller må operere med et slingringsmonn på 500-1000 år, er dateringen av det indiske materialet verdiløs som argument både for og imot en diffusjonsmodell. I den avsluttende diskusjonen vil jeg hovedsakelig drøfte muligheten for en direkte utveksling basert på andre faktorer enn alderen på de skriftlige kildene.

Som vi har sett er det mulig å argumentere for en diffusjon fra India til Hellas, og det finnes mange påfallende paralleller i kildematerialet som kan brukes for å understøtte en slik argumentasjon. Uansett hvordan man foreslår at denne diffusjonen har foregått, virker det vanskelig å komme utenom Persia som mellomledd og arena for en slik utveksling mellom øst og vest.

³⁵⁴ Ibid. 142

³⁵⁵ Ibid. 204

4.2.5 Persia

Grekerne hadde mye kontakt med Persia fra 545 til 479 f.Kr. Viktige deler av det jeg i denne oppgaven har valgt å kalle «Hellas», var underlagt Perserriket i store deler av denne perioden. I tillegg til at disse områdene, inkludert byer som Milet, nå tilhørte Persia, ble den nordvestlige delen av det vi har valgt å kalle «India» underlagt perserne på midten av 500-tallet. Persia bandt altså sammen greske og indiske byer på 500-tallet f.Kr. McEvelley konkluderer på følgende måte: «Clearly, Persia was in the ideal position, in the sixth century and after, to influence both the Greek and Indian cultures directly, and such influence surely did take place.»³⁵⁶

Persia er altså ideelt plassert både geografisk og kronologisk for en kulturutveksling som kan ha inkludert *metempsychosis*. M.L. West legger i *Early Greek Philosophy and the Orient* frem en teori han kaller «Gift of the Magi». Teorien går i hovedsak ut på at *metempsychosis* og andre doktriner og ritualer som dukker opp i det greske kildematerialet i denne perioden har sitt utspring i nettopp Persia. West bruker persernes ekspansjon som en mulig årsak til at *magiene* – som han definerer som «that formidable caste which held a controlling influence in all matters of religion»³⁵⁷ – flyktet eller utvandret mot kysten til Milet og Samos. Her forsynte de miletiske filosofer med nye religiøse, kosmologiske og filosofiske tanker. West finner også mulige paralleller mellom Heraklit og zoroastrisk religion, i tillegg til en mengde paralleller mellom de miletiske filosofiske tradisjonene og upanishadene. Uavhengig av om det var persisk eller indisk tankegods som ble utvekslet i kulturmøtene som utvilsomt fant sted i denne perioden var Persia på rett sted til rett tid til å kunne være opphavet til *metempsychosis*. Jeg vil i det følgende se nærmere på hva vi vet om religiøs og filosofisk tradisjon i både Kyros' Persia og de ulike kulturene det bestod av, for så å se om noen av de «persiske» tankene kan finnes igjen i det aktuelle greske materialet.

4.2.5.1 Religionspolitikk i det akemenidiske riket

Det har lenge vært en utbredt oppfatning om at akemenidene åpnet for en uvanlig stor grad av religionsfrihet i sitt rike. Noen mener sågar at styresmaktene oppfordret til og støttet andre religioner enn hoffets zoroastrisme. De mest kjente gjengivelsene av kongelige dekretter fra Persia finner vi i Esras bok:

³⁵⁶ Ibid. 121

³⁵⁷ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 240

Så sier Kyros, kongen av Persia:

«Herren, himmelens Gud, har gitt meg alle kongeriker på jorden, og han har pålagt meg å bygge et hus for ham i Jerusalem i Juda. Hvem av dere hører til hans folk? Gud være med dere, hver og en! Dere kan dra opp til Jerusalem i Juda og bygge et hus for Herren, Israels Gud. Han er det som er Gud i Jerusalem. Alle som er igjen, hvor de enn har slått seg ned som innflyttere, skal få hjelp av dem som bor på stedet. De skal få sølv og gull, gods og buskap og dessuten frivillige gaver til Guds hus i Jerusalem.»³⁵⁸

Dette er naturligvis en svært partisk kilde, og det er stor uenighet i hvordan man skal tolke denne og andre kilder som kan synes å underbygge påstandene om religionsfrihet og statsstøttet lokal kultus. Kuhrt fastslår at ingenting av det tilgjengelige autentiske kildematerialet kan brukes til å fullt ut støtte denne påstanden. Den greske kilden som i størst grad har vært brukt som grunnlag for påstanden er høyst sannsynlig en forfalskning fra romersk tid.³⁵⁹ Det lille man vet om det juridiske systemet i akemenideriket tyder på at det ikke fantes noe sentralt gitt lovsystem som gjaldt for hele riket. Sannsynligvis håndhevet man lokale lover og normer så lenge de ikke var til hinder eller ulempe for staten. Samtidig vet man at lokalsamfunn kunne henvende seg direkte til kongen uten å gå via de lokale styresmaktene.³⁶⁰

Kuhrt går dypere inn i kildematerialet for å finne eksempler på at styresmaktene blandet seg i undersåttenes religiøse liv. I de tilfellene dette har blitt gjort har det vært i forbindelse med med skattlegging og innbetaling eller for å løse konflikter. Det har altså dreid seg mer om styresmaktenes kjerneoppgaver enn om religiøse anliggender. Det finnes også notater der styresmaktene har godkjent nye trossamfunn, et av dem fikk sågar godkjent sine helligdager med fri fra arbeid. Myndighetene hadde i tillegg notert ned hovedtrekkene i de aktuelle trosretningene. I begge tilfeller går det frem at myndighetenes handlinger og nedtegnelser ble gjort etter forespørsel fra lokalsamfunnet, og ikke på eget initiativ. Kildematerialet tyder i tillegg på at mange persere deltok i lokal kultus utenfor statsreligionen.³⁶¹ Det virker altså usannsynlig at det foregikk utbredt forfølgelse av religiøse minoriteter i det akemenidiske riket. På den ene siden svekker dette Wests teori om at *magiene* flyktet som følge av persiske erobringer. På den annen side kan dette ha lagt forholdene enda bedre til rette for kulturmøter mellom grekere, persere, indere og andre folkeslag.

³⁵⁸ Esra 1:2-1:4

³⁵⁹ Amélie Kuhrt, *The Persian Empire: a corpus of sources from the Achaemenid period* (Routledge, 2013). 828-829

³⁶⁰ Ibid. 829

³⁶¹ Ibid. 829

4.2.5.2 Religion i Perserriket

Det er svært lite sannsynlig at man finner kilden til *metempsychosis* i zoroastrianisme, den persiske statsreligionen. I alt det kjente materialet som omhandler religionen er det ikke funnet noen tegn på dette. Religionen i seg selv er også svært lite forenlig med noen tanke om gjenfødelse eller sjelevandring – McEvelley oppsummerer det på denne måten:

In fact, Zoroastrianism is deeply out of sympathy with the monism complex that is the matrix within which the [*metempsychosis*] doctrine is encountered. Zoroastrianism ... is the most perfectly dualistic of the world's major religions. It also repudiates immanentalism, that is, the idea of the universe as a living being with deity permeating it; this is a trademark of monism and a basic feature of both Upanisadic and pre-Socratic thought.³⁶²

Det synes heller ikke å være mange paralleller mellom Zoroastriske ritualer og ritualene vi kan forbinde med *metempsychosis*. West, som argumenterer for Persia som opphav til *metempsychosis*, velger også å se bort fra akemenidenes religion, og forsøker heller å tegne et omriss av tidligere religiøse strømninger og *magienes* religion. Som vi har sett argumenterer West for at *magiene* flyktet etter eller under Kyros' invasjon og slo seg ned utenfor riket. Han oppsummerer sin teori slik:

In some ways one might say that it was the very extravagance of oriental fancy that freed the Greeks from the limitations of what they could see with their own eyes: led them to think of ten-thousand-year cycles instead of human generations, of an infinity beyond the visible sky and below the foundations of the earth, of a life not bounded by womb and tomb but renewed in different bodies aeon after aeon. It was now that they learned to think that good men and bad have different destinations after death; that the fortunate soul ascends to the luminaries of heaven; that God is intelligence, that the cosmos in one living creature; that the material world can be analysed in terms of a few basic constituents such as fire, water, earth, meta; that there is a world of Being beyond perception, beyond time. These were conceptions of enduring importance for ancient philosophy. This was the gift of the Magi.³⁶³

Som vi ser står West i skarp kontrast til McEvelley, selv om han tidligere i samme bok må medgi at «Zoroastrianism had no place for *metempsychosis* ; it preferred the single and final to the cyclical»³⁶⁴. McEvelley setter av mye plass til å undersøke hvorvidt det er sannsynlig at disse ideene kom fra *magiene* slik West foreslår. Han hevder at mange av konseptene West tilegner *magiene* høyst sannsynlig ikke fantes i Persia før langt senere.³⁶⁵ I tillegg mener han å kunne vise at førzoroastrisk persisk religion antakelig ikke hadde noen teologisk tradisjon. Den kan ha hatt mange likhetstrekk med førupanishadisk indisk religion, som vi tidligere har

³⁶² McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 122

³⁶³ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 242

³⁶⁴ Ibid. 67

³⁶⁵ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 123

fastslått at ikke inneholdt noen gjenfødellesdoktrine. Det kanskje mest overbevisende argumentet kommer avslutningsvis: «Nor do the Zoroastrian texts imply the supercession of such doctrines by denouncing them. They do not denounce a doctrine of reincarnation, or of immanence, or of *maya* or of *karma*. Zoroastrianism does not seem to be a reaction against an earlier monism, but against an earlier polytheism of Vedic type.³⁶⁶»

Jenny Rose slår fast at «Achaemenid religion, although not replicating all of the concepts and expressions of the *Gathas* ... displays a close enough connection with the Old Avesta to be reasonably regarded as part of evolving Zoroastrianism.»³⁶⁷ I det (svært begrensede) kildematerialet som omhandler religion i det tidlige akemenidiske riket finner hun ingen paralleller til hverken *metempsychosis* eller andre greske doktriner. Hun tar for seg forekomsten av *zruwan* i elamittiske navn, men ser ikke dette som noen indikator på at man har hatt en tidsgud i tidlig persisk religion. Hun forklarer at «during the Achaemenid period, it is thought that the concept of time may have morphed into a separate entity, *Zurvan*, perhaps stimulated by Babylonian astronomical ideas or Greek mythology of Kronos as the father of Zeus and Hades.³⁶⁸» De Jong er av samme oppfatning, og tolker fraværet av kritikk i zoroastriske tekster som et tegn på at denne tradisjonen må ha blitt en del av den zoroastriske tradisjonen på et senere tidspunkt.³⁶⁹ Igjen ser vi at kildematerialet er så tvetydig og vagt at det er vanskelig å trekke noen konklusjoner, men dette kan knapt brukes som argument for et persisk opphav til *metempsychosis*.

Dersom man skal slå fast at etableringen av perserriket er den utløsende årsaken til at *metempsychosis* kom til Hellas, er man svært avhengig av at kronologien stemmer. Både McEvelley og West forsøker så godt de kan å få denne til å passe med hendelsene. Allikevel må jeg gi McEvelley rett når det kommer til problemene med kronologien i Wests teori. Det er som svært lite sannsynlig at det foregikk forfølgelse av religiøse minoriteter under Kyros, og kildematerialet støtter ikke teorien om at abstrakte konsepter som evighet og milleniumssyklus var kjent noe sted i det persiske riket før ca. 500 f.Kr.³⁷⁰ Denne kronologien svekker teorien om Persia som opphav til dette tankegodset, og gjør en diffusjon fra Hellas eller et annet sted mer sannsynlig enn en diffusjon fra Persia til Hellas (og India). Allikevel

³⁶⁶ Ibid. 124

³⁶⁷ Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction* (IB Tauris, 2011). 32

³⁶⁸ Ibid. 35

³⁶⁹ Albert De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, vol. 133 (Brill, 1997). 337-38

³⁷⁰ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 31-32

fortjener *magi* en nærmere undersøkelse, i og med at de har en så sentral posisjon i Wests diskusjon; hvem var de egentlig?

4.2.5.3 *Mysteriet magiene*

Å komme til bunns i hvem og hva *magiene* var er tilnærmet umulig. Cook åpner sitt avsnitt om dem med å konstatere at «The Magi are a puzzle.»³⁷¹ De blir av Herodot omtalt som en klan fra Media, mens Strabo sier at de er en persisk stamme. Herodot bruker ordet *magi* når han refererer til religiøse spesialister både fra Media og Persia. Ingen har klart å finne ut hvor de opprinnelig stammet fra eller hvilken religion de opprinnelig hadde, selv om det er gjort utallige forsøk. Babylonske tekster fra tidlig i det femte århundret f.Kr. beskriver en gruppe iranske funksjonærer som bodde i Mesopotamia og ble kalt *magi*, men selve ordet har ukjent etymologi.

Magiene i Persia beskrives som ansvarlige for dyre- og drikkeofringer, som drømmetydere og fremsynte. I tillegg til disse religiøse oppgavene innehadde de en rekke offisielle posisjoner, som alt fra lærere for kongelige til gravvoktere og logistikkansvarlige i templene. Herodot beskriver også særegne ritualer som innebar å drepe visse dyr med hendene. Sistnevnte kan neppe sies å harmonere med det vi vet om orfikere, pytagoreere og jain. Det finnes allikevel referanser til en øvre klasse av *magi* påstås å unngå både drap og spising av kjøtt.³⁷² Disse er derimot så sene at de ikke kan brukes som basis for en konklusjon. Det virker også som *magiene* har gjennomført ofringer til andre guder enn Ahura Mazda.³⁷³ Bildet på disse religiøse ekspertene virker ikke å ha blitt så mye tydeligere siden antikken;

Forskningslitteraturen fra de siste 50 år presenterer *magi* som:

- religiøse eksperter som ikke tilhørte noen spesifikk religion
- Ikke prester i det hele tatt, men persiske trollmenn
- Zoroastriske prester som frelste resten av Persia
- Prester som påtvang zoroastrianismen sine egne doktriner

³⁷¹ Cook, *The Persian Empire*. 154

³⁷² De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. 395

³⁷³ Rose, *Zoroastrianism: An Introduction*. 51-53

Dette er kun et utvalg av karakteristikkene som har vært foreslått i litteraturen.³⁷⁴ Etter å ha gjennomgått tidligere forskning, oppsummerer De Jong hva han mener vi kan konstatere med sikkerhet: Det er ingen grunn til å tro at *magi* ikke var iranske, og det er ingen grunn til å tro at alle *magi* var medere. Faktisk er det ikke sikkert at *magi* kan kobles til Media i det hele tatt – ordet brukt i Avestaen for «medlem av en stamme» er til forveksling likt det persiske ordet for *magi*³⁷⁵. Videre ser det ut til at ordet dukker opp i Hellas senest i det sjette århundre. I det femte århundre virker det allerede å være del av gresk dagligtale, ofte med negative konnotasjoner og kanskje forbundet med ekstatiske og bacchiske ritualer.³⁷⁶ Mens man har nokså god oversikt over hvilken betydning ordet hadde fått i Hellas i denne perioden, aner man derimot ikke hvilken betydning det hadde i Persia. Å finne én enkelt betydning for ordet er svært utfordrende; i tillegg til persiske *magi* har vi i kildene og litteraturen beskrivelser av *magi* i Egypt, Babylon og Syria så vel som i India. Det finnes også flere eksempler på ikke-persiske personer som har omtalt seg selv som *magi*.³⁷⁷

Muligheten for at *magiene* var religiøse eksperter uten noen spesifikk religion er interessant; denne klassifiseringen vil gi dem en rolle tilsvarende de religiøse vismennene i Hellas. Ilya Gershevitch presenterer *magiene* som en gruppe som var «eclectic in the extreme»³⁷⁸, og som ikke hadde noen spesiell religiøs overbevisning selv. Disse hadde ekspertisen og utstyret som krevdes for å utføre komplekse religiøse ritualer, og «would conduct the service of any Iranian god to whom an employer willing to pay them should wish to render homage.»³⁷⁹

I Derveni-papyrusen, som vi tidligere har omtalt i forbindelse med orfikerne,³⁸⁰ er det flere referanser til *magi*. Ferraris oversettelse av fragmentene inneholder noe som ser ut til å være en forklaring av persiske begravelseritualer. Ferrari poengterer at mange av disse ritualene virker å være iblandet gresk symbolikk og tradisjon på tross av at de utgir seg for å være persiske. For eksempel skriver forfatteren av papyrusen at «The Magi [perform] their sacrifices for this purpose, as if they were paying an atonement, and they pour upon the offers

³⁷⁴ Alle eksemplene er fra De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. S. 388-391

³⁷⁵ Ibid. 391-392

³⁷⁶ Ibid. 387-388

³⁷⁷ Ibid. 393

³⁷⁸ Ilya Gershevitch, "Zoroaster's own contribution," *Journal of Near Eastern Studies* 23, nr. 1 (1964). 25

³⁷⁹ Ibid. 25

³⁸⁰ Se 3.1.3

water and milk, whence they also make their libations»³⁸¹. Det er ingenting i det persiske materialet som tilsier at de praktiserte vannofringer, mens denne blandingen av vann og melk virker å ha vært vanlig i «orfiske» ritualer. På samme måte nevnes det at man i begravelsesritualer slipper en fugl ut av et bur for å symbolisere sjelens frie reise, en tradisjon som også antakelig var mer gresk enn persisk.³⁸² Ferrari konkluderer med at dette «is neither a faithful account of Iranian ideas nor a sketch of Greek mysticism disguised with some Persian names and references, but a cross-cultural accommodation worked out by him and his sources to make Persian rites available to people already accustomed ... to cathartic practices and chthonian cult.»³⁸³ Torjussen mener at papyrusen høyst sannsynlig er skrevet av en *mantis* (som jeg har valgt å kalle omreisende vismenn). Han tolker denne innledende delen av Derveni-papyrusen som et forsvar mot kritikk fra og et angrep på andre vismenn. Forfatteren kritiserer dem som deltar i ritualer uten å forstå hva de deltar i, og bruker *magi* som en positiv referanse og sammenlikning til ritualene han selv gjennomfører.³⁸⁴

Å plassere *magi* i en helhetlig persisk historie virker umulig. Referansene i Derveni-papyrusen virker allikevel å plassere dem sentralt i vår søken etter kilden til *metempsychosis*. Kanskje er dette det nærmeste vi kommer en direkte, troverdig referanse som kobler sammen «orfikerne» og en annen kultur. Det kan virke som *magiene* og «orfikerne» har mye til felles. De persiske *magiene*, slik de beskrives i kildene og litteraturen, kan allikevel ikke kalles omreisende vismenn. Spørsmålet vi må stille oss er om *magi* er et ord som ble brukt for å beskrive en bestemt gruppe i samfunnet, eller om alle som hadde religion som levebrød ble kalt *magier*. Sistnevnte mulighet vil kunne forklare hvorfor ordet, når det tas i bruk i Hellas, brukes nedlatende om spåmenn, magikere og vismenn.

Det er lite sannsynlig at gjenfødelsedoktriner var en del av persisk religion. Wests argumentasjon kombinert med Ferraris tolkning av Derveni-papyrusen gjør allikevel at Persia og *magi* er brikker vi vanskelig kan utelate fra puslespillet vi nå skal forsøke å pusle sammen.

³⁸¹ Ferrari, "Rites without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus." 77

³⁸² Ibid. 71ff

³⁸³ Ibid. 82

³⁸⁴ Torjussen, "Metamorphoses of myth: a study of the "Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus." 243-244

5 Forsøk på en konklusjon

5.1 Evolusjon eller diffusjon?

Ingen av forskerne jeg har presentert hevder at diffusjon *ikke* kan være opphavet til *metempsychosis* i Hellas. Obeyesekere er allikevel kritisk til denne teorien, og forsøker å vise at en *evolusjon* fra tidligere og mer grunnleggende eskatologier er en mer hensiktsmessig forklaringsmodell. Blant argumentene han bruker er tilstedeværelsen av mange forskjellige former for doktrinen. West trekker også frem de forskjellige formene doktrinen har, men begrunner dette mangfoldet med at de forskjellige formene av doktrinen skilte lag da de kom til Jonia, for deretter å utvikle seg i forskjellig retning. Ingen av hypotesene kan bevises eller avvises fullstendig, men jeg vil i det følgende drøfte hvordan den eksisterende litteraturen best kan benyttes for å danne et sannsynlig bilde av hendelsesforløpet forut for de første eksisterende skriftlige referansene i Hellas.

Som tidligere nevnt presenterer Obeyesekere den teorien som forutsetter minst gjetning og spekulasjon. Alt annet likt, vil en logisk, lettfattelig teori som forutsetter så lite som mulig være den beste teorien. På tross av at Obeyesekere elegant innpasser *metempsychosis* i sin «universelle» modell for utvikling av gjenfødelseskatalogi, møter han motbør i de tidligste primærkildene. Herodot, som gir oss den første tilgjengelige referansen til *metempsychosis*, oppgir Egypt som opphavsland, noe Diogenes Laertius gjentar. *Sudaen* oppgir fønikernes hemmelige tekster som Ferekydes' kilde til doktrinen. Dersom ulike gjenfødelseskatalogi har eksistert og vært kjent blant grekerne i lengre tid, er det unaturlig at Herodot og de andre antikke forfatterne har så stort behov for å oppgi et annet opphavsland. Herodots beskrivelser av Egypt bærer ellers ikke preg av noe behov for å forklare greske tradisjoner som et resultat av de egyptiske. De fleste av Herodots beskrivelser av egyptisk religion presenterer egyptiske ritualer som noe eksotisk og «annerledes». Det virker derfor ikke som om presentasjonen av Egypt som opphavsland for *metempsychosis* kan forklares som en del av en generell tendens i Herodots tekster.

Som antropolog bruker Obeyesekere observasjoner fra det siste århundret som utgangspunkt for sin teori. Hellas er med som sammenlikningsgrunnlag. Hans hovedmål er ikke å forklare *metempsychosis*, men å forklare hvordan gjenfødelsedoktriner utvikler seg generelt ved hjelp av så mange tilgjengelige doktriner og eskatologier som mulig. Han bruker historisk materiale for å «gjenskape» gjenfødelsedoktrinene slik de antakelig var i antikken, men

bruker naturlig nok mindre plass og tid på historisk kontekst enn man ville forvente i en tekst som har som hovedmål å tegne et bilde av den historiske konteksten.

Selv om Obeyesekeres teori om evolusjon er både enkel og logisk, er det for mange biter av historien som må forkastes i en slik forklaring. Man må se helt bort fra hva samtidige forfattere skriver om *metempsychosis*, samtidig som parallellene i ritualer, kosmogoni og myter ikke får noen plass (dersom man ikke går ut fra at disse også er «universelle»). Det er i tillegg svært lite rom for kulturutveksling etter den innledende «ur-doktrinen» som Obeyesekere foreslår som et mulig felles opphav til verdens religioner. Jeg vil foreløpig legge evolusjonsteorien til side, for å se nærmere på de ulike diffusjonsteoriene. Mange av Obeyesekeres poenger og slutninger vil allikevel være nyttige også som deler i en diffusjonsteori.

5.2 Én opphavskultur?

Jeg har tidligere foreslått fem forskjellige mulige opphavskulturer. Egypterne og fønikerne nevnes i de tidligste kildene, mens Persia, omkringliggende stammesamfunn og India har vært foreslått i litteraturen. Jeg vil i det følgende ta for meg hver enkelt kultur og kort drøfte styrker og svakheter ved å bruke den som opphavskultur til *metempsychosis*.

5.2.1 *Stammesamfunn*

Trakia, Skytia og andre stammesamfunn kan ikke utelukkes som opphav til *metempsychosis*. Argumentasjonen som har vært brukt for et slikt opphav er allikevel sterkt mangelfull, og dersom man tar bort de største usikkerhetsmomentene står man igjen uten overbevisende argumenter. Vi har sett at ingen ting tyder på at sjamanisme ble praktisert i Trakia og Skytia, samtidig som vi ikke har grunnlag for å kalle ritualene forbundet med *metempsychosis* sjamanistiske. Dersom Orfeus og Dionysos kom til Hellas som et resultat av diffusjon, tyder mye på at dette skjedde før *metempsychosis* fikk en plass i gresk kultur. På tross av at teorien om «sjamanistiske stammesamfunn» er en av de mest utbredte i sekundærlitteraturen mener jeg at den trygt kan forkastes som usannsynlig.

5.2.2 *Egypt*

Vi har sett at det finnes mange likhetstrekk mellom tekster i *Dødeboka*, de orfiske gulltavlene og de tilgjengelige fragmentene fra Empedokles. Mulige paralleller mellom titanenes drap på Dionysos og Osiris' død er mer spekulative, og kan ikke føre oss nærmere noen konklusjon.

På tross av at man har eksempler på noe som kan kalles transmigrasjon eller «hamskifte» i de egyptiske kildene, er dette en sjelevandring som ikke er knyttet til gjenfødelse i en ny kropp på jorden, men en transformasjon som skjer i etterlivet. Det er også stor tvil om hvorvidt vi kan sidestille den egyptiske *ba* og den greske *psyche* (sjel). Vi vet at det har vært relasjoner mellom Hellas og Egypt svært tidlig, og at forholdene sannsynligvis har ligget til rette for kulturutveksling. Noen av de mytologiske parallellene kan forklares på denne måten.

Allikevel er det påfallende at de næreste greske parallellene man finner til den egyptiske *Dødeboka* dukker opp hos Empedokles og i orfiske gulltavler – de samme kildene som i Hellas forbindes med *metempsychosis*. At Herodot peker ut Egypt som opphavsland til sjelevandringsdoktriner og i tillegg forbinder egyptiske, orfiske og pytagoreiske ritualer, tyder på at han allerede på 500-tallet f.Kr. kan ha sett disse parallellene.

Det er som tidligere nevnt mulig at gjenfødselsdoktriner kan ha eksistert i Egypt, men at det ikke finnes i kildematerialet. En teori der man forklarer *metempsychosis* som et resultat av diffusjon fra Egypt, vil dessverre også føre til at man står igjen med svært mange ubesvarte spørsmål. Den totale mangelen på referanser i det egyptiske kildematerialet å forankre argumentene i er det største problemet, men det er også andre utfordringer. Man blir blant annet nødt til å avgjøre hvorfor ikke andre og mer utbredte former for egyptisk religion dukket opp i Hellas i den samme perioden. Herodots påstand kan ikke avfeies, og vi kan ikke se bort fra de tematiske parallellene i kildematerialet. Allikevel krever en teori som kun bruker Egypt som opphavsland for mye gjetning og skaper for mange nye spørsmål. Vi må derfor fortsette letingen hos fønikerne – Ferekydes' kilde til *metempsychosis* ifølge *Sudaen*.

5.2.3 Fønikerne

Fra det svært tynne kildematerialet som er igjen etter fønikerne har jeg forsøkt å tegne et bilde av deres religion og mytologi. Det er ingen ting som tyder på at fønikerne hadde gjenfødselsdoktriner, men vi finner også her likhetstrekk med mytologi og ritualer forbundet med *metempsychosis*. Det virker som orfiske dikt kan ha vært basert på den fønikiske kosmogonien, og at sammenrullede lamellae skjult i amuletter har blitt brukt både i orfiske og fønikiske gravlegginger. I tillegg har vi funnet noen til dels spekulative paralleller mellom Melquart-kultus og orfiske og dionysiske ritualer. På tross av noen mulige likheter, vil enhver teori der fønikerne spiller en sentral rolle per definisjon bli spekulativ grunnet den svært begrensede kunnskapen vi har om fønikisk historie, religion og kultur. Dette betyr at vi heller ikke kan foreslå fønikerne som opphav til *metempsychosis*.

5.2.4 India

Hverken de antikke kildene eller sekundærlitteraturen foreslår en direkte diffusjon fra India til Hellas. Den enorme avstanden gjør det vanskelig å se for seg at noen meningsfull kulturutveksling kan ha foregått direkte mellom de to kulturene før Perserriket. Allikevel er det nettopp i India vi finner de mest direkte parallellene til de greske gjøfødelsesdoktrinene. Av alle de mulige opphavene vi har vært gjennom, er det faktisk bare i India vi er sikre på at det fantes gjøfødelsesdoktriner. Selv om dateringen er vanskelig, kan vi si ganske sikkert at slike doktriner fantes rundt 600 f.Kr., da de først omtales i de greske kildene. I India finner vi mange av de samme spisereglene og rituelle tabuene som vi finner i både orfiske og pytagoreiske sammenhenger i Hellas. Både Ferekydes og vedatekstene sier at månen er en næringskilde for gudene, og det er mange likhetstrekk mellom jainistiske gjøfødelsesdoktriner og doktrinen som presenteres av Platon i *Faidon*. McEvelley foreslår jainistiske misjonærer som den mest sannsynlige kilden til denne kulturutvekslingen. I denne teorien forutsetter vi fremdeles Persia som mellomledd, noe som viser seg å være problematisk.

5.2.5 Persia

Dersom vi skal foreslå Persia som opphavskultur for *metempsychosis*, støter vi på samme problem som vi gjorde med Egypt. Det er rett og slett ingen ting som tyder på at gjøfødelsesdoktriner fantes i Persia, hverken før eller etter zoroastrianismen ble den største religionen i området. West foreslår at *magiene* kan ha beholdt tanker fra eldre religioner, som kan ha omfattet sjelevandringsdoktriner. West omtaler *magiene* som «that formidable caste which held a controlling influence in all matters of religion³⁸⁵» og sier at «the Magi were Medes, and remembered it.³⁸⁶» Vi har sett at denne beskrivelsen av *magiene* i beste fall kan kalles en forenkling. Wests hypotese om at *magiene* tok med seg hittil ukjente tanker om sjelevandring og gjøfødelse og bidro til å spre dette i Hellas som følge av perserrikets ekspansjon har i tillegg relativt store kronologiske problemer. Selv om vi kan være fristet til å kalle Wests teori usannsynlig, har den også sterke sider. Det virker ut fra både Derveni-papyrusen og det vi vet om Ferekydes som om *metempsychosis* kan knyttes til Persia generelt og *magiene* spesielt. McEvelley foreslår en teori der Persia fungerer som «mellomledd» mellom India og Hellas. Datering og kronologi er hovedargumentene for denne teorien. Den

³⁸⁵ West, *Early Greek philosophy and the Orient*. 240

³⁸⁶ *Ibid.* 241

umulige dateringen av det indiske kildematerialet blir dermed et stort problem. Det er allikevel ikke det eneste. Vi vet i tillegg at det fantes både indiske og greske minoriteter i Persia, og at det er stor sannsynlighet for at de har møttes i forskjellige sammenhenger. Problemet oppstår dersom vi foreslår at Hellas skal ha blitt påvirket i stor grad av en annen minoritetskultur, men at de til sammenlikning har tatt med seg svært lite fra persisk kultur og religion. Dersom vi skal godta dette trenger vi en svært god forklaring, noe McEvelley ikke gir oss. Vi står altså igjen med flere spørsmål enn vi startet med dersom vi bruker Persia som opphavskultur eller mellomledd i en diffusjon fra India til Hellas.

Magiene må derimot sies å være det mest interessante aspektet ved Persia som opphav eller mellomledd for *metempsychosis*. Der West foreslår at de var en medisk prestekaste, virker det som sannheten er mer komplisert enn som så. *Magiene* virker å være det nærmeste vi kommer noen parallell til «orfikerne» og de greske omreisende vismennene i noen av de foreslåtte opphavskulturene. Det virker derimot ikke sannsynlig at de har hatt noen tradisjon for sjelevandringsdoktriner, på tross av at West holder denne muligheten åpen.

5.2.6 Oppsummering

Vi ender altså opp med å forkaste alle teoriene vi startet med. Allikevel er det bare teoriene som forklarer *metempsychosis* som en videreføring av sjamanisme vi kan se helt bort fra; både Egypt, fønikerne, India og Persia virker å være brikker vi må ha med i puslespillet. McEvelley bruker alle disse når han foreslår en innledende fase før *metempsychosis* dukker opp i Hellas. Han foreslår at det i det syvende eller sjettede århundre f.Kr. fantes «a kind of soup of afterlife beliefs – including rebirth in the afterlife, transcendent rebirth, redeath in the afterlife, rebirth in this life, redeath in this life, permanent heavens and hells, temporary heavens and hells, and various combinations of these elements [...]»³⁸⁷ Disse tankene skal ha «svirret» rundt det østlige Middelhavet og bidratt til å forme religionen i alle kulturene som fantes der. Fra denne første fasen mener McEvelley at gjenfødselsdoktriner ble plukket opp både i India og Hellas. Etter at doktrinene videreutvikles i India til å få en etisk dimensjon, blir de brakt fra India til Hellas, via perserriket, ved hjelp av jainistiske misjonærer.

³⁸⁷ McEvelley, *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. 141

5.3 Vismenn i mange fasonger – «a soup of beliefs»?

McEvelley forsøker å forklare utviklingen av gjenfødelsesdoktriner i både India og Hellas i detalj. For å oppnå dette må han forutsette svært mye. Den delen av forklaringsmodellen hans som forutsetter minst er forestillingen om et religiøst mangfold rundt Middelhavet i overgangen mellom bronse- og jernalder. I motsetning til McEvelley, som fremstiller dette som forskjellige «nyskapingner», mener jeg det er vanskelig å se på religiøs og filosofisk nyskaping på en lineær og kronologisk måte. Historisk metode kan vanskelig synliggjøre mangfoldet i religion og kultur – vi ser bare det som har blitt etterlatt oss. Bildet vi danner oss på bakgrunn av dette vil naturlig nok bli svært mangelfullt. Det vil derfor være umulig å tegne et nøyaktig bilde for leseren av hvordan *metempsychosis* ble til, forflyttet seg og til slutt utviklet seg i Hellas. Alle de tre bøkene jeg har basert denne oppgaven på har forsøkt å legge frem teorier som skal forklare «alt». Jeg vil ikke forsøke noe liknende i det følgende, men forhåpentligvis vil jeg klare å gi problemstillingen en ny dimensjon og belyse en side som kun unntaksvis har fått oppmerksomhet i litteraturen.

5.3.1 Eklektisk religion og kultur

I 2.3 slo jeg fast at man fra ca. 700 f.Kr. ser en økning av migrasjon i det østlige Middelhavet. Forholdene må ha ligget til rette for utveksling av både varer og personer. Det er også i denne perioden man begynner å finne «nye» religiøse og filosofiske konsepter i kildematerialet. Kildematerialet som helhet blir naturlig nok større og større jo nærmere vi kommer vår egen tid, så dette indikerer ikke nødvendigvis noen endring. Allikevel kommer vi ikke utenom at det foregår store endringer i gresk og indisk filosofi i perioden. Vi ser også at buddhismen, jainismen og zoroastrianismen utvikles, endres og sprer seg. I Hellas blir mysteriekultene flere og mer populære. Dette kan tyde på at idéer og ekspertise ikke lenger kun utveksles i de øverste samfunnslagene, men er i ferd med å spres blant folk flest. Økt migrasjon og handel alene kan ikke forklare denne utviklingen.

5.3.2 Visdom til salgs

Vi har slått fast at suksessrike omreisende vismenn i det arkaiske Hellas kunne tjene seg svært rike på sin kunnskap. Det er sannsynlig at også *magiene* så på ritualene de gjennomførte først og fremst som et levebrød. Platon omtaler både omreisende vismenn, orfikere og sofister³⁸⁸ i negative ordelag når han beskriver hvordan de tjener penger på å selge sin kunnskap og ekspertise. Religiøse spesialister og omreisende vismenn er neppe en

³⁸⁸ Håkan Tell, "Wisdom for Sale? The Sophists and Money," *Classical Philology* 104, nr. 1 (2009). 14-15

nyvinning fra perioden – antakelig har disse grupperingene eksistert i flere tusen år før de omtales i det greske kildematerialet.

De mest suksessrike vismennene virker å ha hatt svært høy status både økonomisk og sosialt – kanskje også politisk. Dette må ha medført stor konkurranse og rivalisering mellom dem. Mye tyder på at vi ser et eksempel på slik rivalisering i de arkeologiske funnene fra Olbia.³⁸⁹ Tilbud og etterspørsel vil sannsynligvis ha avgjort hvor stor suksess en enkelt vismann kunne oppnå; dersom mange solgte den samme kunnskapen på samme sted, vil inntjeningen nødvendigvis ha blitt lavere for alle. Dersom man også regner med at mange ønsket å bli rike og berømte som vismenn, vil suksess ha vært avhengig av at en vismann kunne gjøre én eller flere av følgende ting:

- Tilegne seg kunnskap og evner som ingen av konkurrentene hadde
- Holde sin kunnskap hemmelig, slik at ikke flere fikk tilgang til den
- Reise til områder der det var mindre konkurranse
- Tilpasse sitt budskap til målgruppen

Markedet for vismenn og religiøse eksperter vil antakelig bli dramatisk utvidet dersom handel og migrasjon øker. Å kunne forankre sin metode i hemmelige fønikiske tekster og eldgammel egyptisk religion må ha vært like gode salgsargumenter for 2500 år siden som de er i dag – uavhengig av om det faktisk var disse kildene man hadde hentet sine eksotiske ritualer, amuletter eller svartekunster fra. Samtidig må det ha vært viktig for disse vismennene å ha kunnskap om religionen og kulturen i de ulike samfunnene de tjente til livets opphold i. Jeg vil i det følgende forsøke å forene kildematerialet, litteraturen og mine egne tanker i en diffusjonsteori som skiller seg fra både West og McEvilleys.

5.3.3 Fremmed og innfødt

Det er umulig å vite når og hvor doktrinene eller kunnskapen som skulle bli til *metempsychosis* oppstod. De tidligste referansene til *metempsychosis* og den indiske ild-doktrinen virker å ha forutsatt at alle mennesker mekanisk fødes på nytt i et endeløst kretsløp, men at man ved å ha riktig kunnskap kan bryte ut av dette. Vi vet at det både i Hellas og i India i det femte århundre finnes flere forskjellige sjelevandringsdoktriner. De mer eller mindre mytiske personene som forbindes med *metempsychosis* og reinkarnasjon virker også å ha noen fellestrekk. Både Ferekydes, Pythagoras, Empedokles og tidlige jainistiske lærere som Mahavira blir sagt å inneha magiske evner som fremsyn og telepati. Mahavira skal også

³⁸⁹ Lebedev, "Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two ostraka with curse letters from Olbia." Se også 3.1.3

ha deltatt i dueller med andre trollmenn, en tradisjon som høyst sannsynlig har vært utbredt blant omreisende vismenn.

Måten ild-doktrinen introduseres på i Brhadaranyaka-upanishaden, kan gi et bilde på hvordan *metempsychosis* først ble lært bort i Hellas. Det finnes en doktrine som alle kjenner til, og som lar seg kopiere av andre vismenn. I tillegg finnes det en *hemmelig versjon* som kun læres bort til de som er verdige. Dette kan ha vært metoden vismenn og *magier* brukte når de reiste rundt. Amuletter, gulltavler og besvergelses kunne kopieres av oppmerksomme konkurrenter. Den *hemmelige fulle sannhet* var mer innfløkt og lot seg ikke selge i seg selv. Denne innebar kompliserte ritualer og uoverkommelige levereregler –som bare kunne etterleves av spesielt begavede, verdige personer som ble innviet. Det virker som om det har eksistert mange grupper av slike «innvidde», med små og store forskjeller både i mytologisk forankring, ritualer og levereregler. Vismannens **forståelse** av den hele og fulle sannhet som fører til frelse er det som gir legitimitet til gjennomføringen av ritualer, initiering og trolldom. Dersom man var verdig kunne man ta del i et hemmelig brorskap som delte denne forståelsen, men konsekvensene ved brudd på hemmeligholdet må ha vært tilstrekkelig avskrekkende til å unngå lekkasjer. Innledningen i Derveni-papyrusen og den pytagoreiske og orfiske tradisjonen tyder på at tekster kunne ha én betydning for de uinnvidde, men en annen for de som kjente den fulle sannhet.

En eller flere vismenn må på et tidspunkt ha lært seg en gjenfødelsedoktrine, antakelig som en av mange doktriner og ritualer. To av vismennene som først inkorporerte *metempsychosis* i sitt budskap var Ferekydes og Pythagoras. På omtrent samme tid har en av disse eller en annen vismann assosiert Orfeus' navn med *metempsychosis*. Det er mye som tyder på at også persiske vismenn har vært aktive i Hellas; disse har brakt med seg persiske ritualer og kalt seg selv *magi*. De persiske *magiene* kan ha blitt så populære at de inspirerte inspirert greske vismenn til å selv bruke tittelen for å øke sin attraktivitet. Dersom flere persiske vismenn var aktive i Hellas, er det også sannsynlig at de prøvde lykken andre steder. Pythagoras og/eller andre vismenn må ha hatt tilgang til flere av tekstene i det vi kjenner som *Dødeboka*.

Hvorvidt det har eksistert noen «hemmelige fønikiske tekster» er uvisst, men en omreisende vismann som tok seg rundt i Middelhavet med båt kan vanskelig ha unngått å møte fønikisk kultur og religion. På denne måten eller ved andre kulturmøter har en gresk-semittisk kosmogoni blitt en del av arven etter Ferekydes. Denne eller en liknende kosmogoni har også funnet veien til moderne historikere gjennom de orfiske rapsodiene og Derveni-papyrusen.

Jeg mener at opphavet til *metempsychosis* høyst sannsynlig er like sammensatt som opphavet til de orfiske gulltavlene. Omreisende vismenn og religiøse eksperter må ha tilegnet seg kunnskap fra mange kulturer via muntlige overleveringer og hemmelige tekster. For hver generasjon må materialet ha blitt mer eklektisk. Det som fungerte ble videreført, nye elementer ble lagt til, og det som ikke fungerte ble tatt bort. Det som solgte til allmennheten var ikke nødvendigvis det vismennene selv trodde på. Noen vismenn ble så velstående at de kunne slå seg til ro og samle en kongregasjon; kanskje kommer noen av pytagoreerne og «orfikerne» fra slike miljøer. Kanskje gikk flere vismenn noen ganger sammen og delte sin kunnskap for på den måten å presse ut konkurransen. En mer og mer enhetlig religiøs tradisjon i Persia kan ha ført persiske vismenn og religiøse eksperter til andre kulturer på jakt etter mer profitable markeder, mens noen valgte å fordype seg i den fremvoksende zoroastrianismen og finne sin rolle i den stadig mektigere persiske staten.

Mytene, ritualene og tradisjonene som omgir *metempsychosis* er for varierte til at doktrinene kan ha kommet som et resultat av kulturutveksling med en enkelt kultur. Det er usannsynlig at man kan bruke én utløsende diffusjonshendelse som årsak – virkeligheten er antakelig mer sammensatt. På tross av dette velger jeg avslutningsvis å kort presentere min egen diffusjonshypotese. Denne blir nødvendigvis svært spekulativ og er ikke ment som en realistisk gjenskapning av den faktiske historiske utviklingen, men for å vise en mulig tolkning av den foregående diskusjonen. På denne måten håper jeg å inspirere til videre forskning og nye teorier.

Dersom *metempsychosis* kom til Hellas med omreisende vismenn, virker det å være vanskelig å komme utenom *magiene*. Utviklingen av zoroastrianismen til en mer og mer enhetlig religion for en stadig større andel av den persiske befolkningen kan ha motivert *magi* som ikke var del av den etablerte tradisjonen til å bevege seg til mer lønnsomme områder. Dette kan ha medført at *magiene* kom i kontakt med andre «vandrere». Dersom vi plasserer Parsvanatha på 700-tallet f.Kr. er det mulig, om enn ikke sannsynlig, at *magi* har hatt kontakt med jainistiske tanker. En jainistisk misjonær må ha vært en gullgrube for en *magi* på jakt etter ny kunnskap – det var antakelig ikke hverdagskost å møte religiøse eksperter som villig forklarte enhver eksotisk doktrine i detalj til alle som ville høre. Man kan deretter se for seg en utvikling der persisk kultur absorberer noen elementer fra jainismen (sterkt fokus på forurensning, ærlighet og renhet kjennetegner for eksempel både jainismen og persisk kultur). Andre elementer som gjenfødelse, vegetarianisme og ikkevold ble aldri like populære i Persia,

men ble villig plukket opp av omkringliggende kulturer der eksisterende tankegods kanskje gjorde befolkningen mer mottakelig for slike konsepter.

6 Avsluttende betraktninger

Lite er skrevet om yrkesgruppen som Platon bruker så mye plass på å fordømme. Det virker også å ha vært lite fokus på rollen de spilte i utviklingen av gresk kultur. Enda mindre plass er brukt på den svært reelle muligheten for at persiske *magi* tjente til livets opphold i Hellas og hvilke implikasjoner dette kan ha. Det overrasker meg at ikke omreisende vismenn har en mer sentral plass i litteraturen, spesielt i diskusjonen om orfikerne og *metempsychosis*. Stian Torjussen bruker *manteis* og *agyrtai* når han skal forklare mangfoldet i orfiske gulltavler; fra gulltavlene er det kort vei til andre orfiske og pytagoreiske tradisjoner. Jeg håper min samling av faktastoff, mulige paralleller og teorier kan være et skritt på veien mot en bedre forståelse av disse vismennene og hvilken rolle de spilte i utviklingen av gresk religion, filosofi og kultur fra arkaisk til hellenistisk tid.

7 Kilder og litteratur

7.1 Trykte kilder

- Budge, Ernest Alfred Wallis. *The Book of the dead: The papyrus of Ani in the British museum*. Courier Corporation, 1967.
- Budge, Sir Ernest Alfred Wallis. *The Egyptian book of the dead*. Cassell, 2001.
- Bury, Robert Gregg. *Plato, Vol. X: Laws, II: Books 7-12 (Loeb Classical Library, No. 192)*. William Heinmann; GP Putnam's Sons, 1926.
- Caesar, C. Julius. *Caesar's Gallic War*. Oversatt av W.A. McDevitte og W.S. Bohn. 01.05.2018.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit:phi0448.phi001.perseus-eng1:1.1>
- Euripides, *Hippolytus*. Oversatt av David Kovacs. 18.04.2018.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0006.tlg005.perseus-eng1:1-33>
- Ganga, Natha Jha. "Manu Smrti Part-i Vol-iii (1922)." (1922).
- Griffith, Ralph Thomas Hotchkin, og Jagdish Lal Shastri. *The hymns of the R̥gveda*. Motilal Banarsidass Publ., 1973.
- Herodot og George Rawlinson. *The Persian Wars*. Modern Library book. New York: The Modern Library, 1942.
- Herodot. *Historie*. Oversatt av A.D. Godley. 01.05.2018
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-eng1:1.1.0>
- Homerus, P. Østbye, og John Flaxman. *Odysseen*. [Oslo]: Gyldendal, 2000.
- Madhavanada, Swami. "The Brhadaranyaka Upanisad With The Commentry Of Sankaracarya." Himalayas: Almora, Advaita Ashrama, 1950.
- Melena, José Luís. "24 joins and quasi-joins of fragments in the Linear B Tablets from Pylos." (2017).
- Mitra, Rājendralāla. "The Chhándogya Upanishad of the Sáma Veda: with extracts from the commentary of Śankara Ácharya." Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1862.
- Olivelle, Patrick. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford University Press, 1998.
- Platon. *Republikken*. Oversatt av Paul Shorey. 01.05.2018.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-eng1:1.327a>
- Platon. *Kriton ; og Faidon*. Oversatt av Anfinn Stigen. Oslo: Samlaget, 1973.
- Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with supplement*. Princeton University Press, 2016.
- Reeve, C. D. C. *Cratylus*. Hackett Publishing, 1998.
- Sudaen. "The Suda on line" s.v. "Pherecydes". 01.05.18. <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl>

Waterfield, Robin. *Meno and Other Dialogues: Charmides, Laches, Lysis, Meno*. OUP Oxford, 2005.

Wright, Maureen Rosemary. *Empedocles: The Extant Fragments*. Andre utg. London: Bristol Classical Press, 1995.

Yonge, C. D. "Cicero's Tusculan Disputations." New York: Harper & Brothers, 1877.

7.2 Referert litteratur

Barr, James. *Philo of Byblos and His "Phoenician History"*. John Rylands University Library of Manchester, 1974.

Ben-Tor, Amnon. "New light on the relations between Egypt and southern Palestine during the Early Bronze Age." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1991): 3-10.

Boeree, C. George. "An Introduction to Buddhism." *Shippensburg University*. Retrieved 10 (2011).

Bremmer, Jan N. "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?". *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*. Stockholm (2016).

Burkert, Walter. *Ancient mystery cults*. Vol. 1: Harvard University Press, 1987.

———. *Greek religion*. Harvard University Press, 1985.

Calder, William M. "The Date of Euripides' "Erechtheus"." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10, nr. 2 (1969): 147.

Casson, Lionel. *Travel in the ancient world*. JHU Press, 1994.

Cicero, Marcus Tullius. *Tusculan Disputations: On the Nature of Gods, and the Commonwealth*. Cosimo, Inc., 2005.

Cook, John Manuel. *The Persian Empire*. Schocken, 1983.

Coward, Harold. "Imagining Karma: Ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth." OXFORD UNIV PRESS INC JOURNALS DEPT, 2001 EVANS RD, CARY, NC 27513 USA, 2005.

Daniélou, Alain. *Gods of love and ecstasy: The traditions of Shiva and Dionysus*. Inner Traditions/Bear & Co, 1992.

De Jong, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. Vol. 133: Brill, 1997.

Delia, Diana. "The refreshing water of Osiris." *Journal of the American Research Center in Egypt* 29 (1992): 181-90.

Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the irrational*. Univ of California Press, 1957.

Edwards, M. J. "Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony." *The Classical Quarterly* 41, nr. 1 (1991): 213-20.

Faraone, Christopher A. "Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos: The Thracian and Thessalian Pattern." *Redefining Dionysos (MythosEikonPoiesis Bd. 5)*. Berlin (2013): 120-43.

- Ferrari, Franco. "Rites without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (2011): 71-83.
- Flood, Gavin. *The Blackwell Companion to Hinduism*. John Wiley & Sons, 2008.
- Gershevitch, Ilya. "Zoroaster's own contribution." *Journal of Near Eastern Studies* 23, nr. 1 (1964): 12-38.
- Gomperz, Theodor. *Greek thinkers*. Vol. 1: Lulu Press, Inc, 2013.
- Graf, Fritz, og Sarah Iles Johnston. *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. Routledge, 2013.
- Hagerstrand, Torsten. "Innovation diffusion as a spatial process." *Innovation diffusion as a spatial process*. (1968).
- Haubold, Johannes. *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature*. Cambridge University Press, 2013.
- Herman, A. L. "Imagining Karma, Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth." *Buddhist-Christian Studies* 24, nr. 1 (2004): 303-06.
- Hikade, Thomas, Gillian Pyke, og D. O'Neill. "Excavations at Hierakonpolis HK29B and HK25: The campaigns of 2005/2006." *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 64 (2008): 153-88.
- Holst, Sanford. *Phoenician Secrets: Exploring the Ancient Mediterranean*. Santorini Books, 2011.
- Huang, Jui-Cheng, og Peter Gould. "Diffusion in an urban hierarchy: the case of rotary clubs." *Economic Geography* 50, nr. 4 (1974): 333-40.
- Kahn, Charles H. "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *The Classical Quarterly* 31, nr. 2 (1981): 305-20.
- Kearns, Emily. "Rebirth." JSTOR, 2006.
- Kirk, Geoffrey Stephen, John Earle Raven, og Malcolm Schofield. *The presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts*. Cambridge University Press, 1983.
- Kroeber, Alfred Louis. "Stimulus diffusion." *American anthropologist* 42, nr. 1 (1940): 1-20.
- Kuhr, Amélie. *The Persian Empire: a corpus of sources from the Achaemenid period*. Routledge, 2013.
- Köiv, Mait. "A note on the dating of Hesiod." *The Classical Quarterly* 61, nr. 2 (2011): 355-77.
- Lebedev, Andrei. "Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two ostraka with curse letters from Olbia." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1996): 268-78.
- Lloyd, Alan B. *Herodotus, book II : commentary 1-98* [i English]. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Long, Jeffery D. *Jainism: an introduction*. Macmillan, 2009.
- López-Ruiz, Carolina. "Near Eastern Precedents of the "Orphic" Gold Tablets: The Phoenician Missing Link." *Journal of ancient near eastern religions* 15, nr. 1 (2015): 52-91.
- Madhavanada, Swami. "The Brhadaranyaka Upanisad With The Commentary Of Sankaracarya." Himalayas: Almora, Advaita Ashrama, 1950.

- Markoe, Glenn E. "Phoenicians. Berkeley." University of California Press, 2000.
- McEvelley, Thomas. *The shape of ancient thought : comparative studies in Greek and Indian philosophies*. New York ; [Great Britain]: Allworth Press, 2002.
- Melena, José Luís. "24 joins and quasi-joins of fragments in the Linear B Tablets from Pylos." (2017).
- Mitra, Rājendralāla. "The Chhándogya Upanishad of the Sáma Veda: with extracts from the commentary of Śankara Ácharya." Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1862.
- Muellner, Leonard Charles, og Ioanna Papadopoulou. *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2014.
- Notopoulos, James A. "Porphyry's Life of Plato." *Classical Philology* 35, nr. 3 (1940): 284-93.
- Obeyesekere, Gananath. *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. Comparative studies in religion and society. Berkeley: University of California Press, 2002.
- . *Imagining karma : ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. Berkeley ; London: University of California Press, 2002.
- Olivelle, Patrick. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford University Press, 1998.
- . *The law code of Manu*. Oxford University Press, USA, 2004.
- Parker, Robert. "Early Orphism." *The Greek World* (1995): 483-510.
- Pease, Arthur S. "Notes on Book-burning." *Munera Studiosa* (1946): 145-60.
- Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian mythology*. Abc-Clio, 2002.
- Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with supplement*. Princeton University Press, 2016.
- Puhvel, Jaan. *Comparative mythology*. Johns Hopkins University Press Baltimore, 1987.
- Rawlinson, H. G. *Intercourse between India and the western world from the earlist times to the fall of Rome*. Cambridge,: University Press, 1916. microform.
- Riginos, Alice Swift. *Platonica*. Vol. 3: Brill Archive, 1976.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. Routledge, 2014.
- Rose, Jenny. *Zoroastrianism: An Introduction*. IB Tauris, 2011.
- Sarefield, Daniel Christopher. "'Burning Knowledge': studies of bookburning in ancient Rome." (2004).
- Sedlar, Jean W. *India and the Greek world : a study in the transmission of culture*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1980.
- Stoneman, Richard. *Pindar*. IB Tauris, 2013.
- Tell, Håkan. "Wisdom for Sale? The Sophists and Money." *Classical Philology* 104, nr. 1 (2009): 13-33.

- Torjussen, Stian Sundell. "Metamorphoses of myth: a study of the " Orphic" gold tablets and the Derveni papyrus." (2009).
- . "Milk as a symbol of immortality in the "Orphic" gold tablets from Thurii and Pelinna." *Nordlit*, nr. 33 (2014): 35-46.
- Waterfield, Robin. *Meno and Other Dialogues: Charmides, Laches, Lysis, Meno*. OUP Oxford, 2005.
- West, M. L. *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford,: Clarendon Press, 1971.
- . *The Orphic poems* [i English and Greek.]. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- West, Martin L. "Ab ovo." *The Classical Quarterly* 44, nr. 2 (1994): 289-307.
- . "The Orphics of Olbia." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1982): 17-29.
- Wright, Maureen Rosemary. *Empedocles: The Extant Fragments*. Andre utg. London: Bristol Classical Press, 1995.
- Yonge, C. D. "Cicero's Tusculan Disputations." New York: Harper & Brothers, 1877.
- Žabkar, Louis Vico. *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*. University of Chicago Press, 1968.