

ET FORSLAG TIL ANALYSE AF MYTER BASERET PÅ IDEEN OM VERDENSALDRENE – INTRODUKTION TIL ERWIN NEUTZSKY-WULFF'S FORTOLKNINGSMODEL

af Anne Chresteria Jakobsen, 2002

He with body waged a fight.
But body won; it walks upright.

Then he struggled with the heart.
Innocence and peace depart.

Then he struggled with the mind;
His proud heart he left behind.

Now his wars on God begin;
At the stroke of midnight God shall win.

W.B. Yeats: *The Four Ages of Mankind*

Arbejdet med antikke myter og de kulter, disse er tilknyttet, falder os ofte svært. Dette har flere grunde. For det første er den religiøse tankegang os meget fremmed. For det andet er det erfaringen hos de fleste, der har arbejdet med materiale af denne karakter, hvor vanskeligt det er at adskille og ordne de mange forskellige historiske og idé-mæssige lag. Og det er jo netop denne katalogisering, som giver os en forståelse af myten. Det hele forekommer at være et stort puslespil, som kan være temmelig svært at få hul på, fordi man ikke kan overskue billedet, men arbejder med de enkelte stykker for sig. Ikke sjældent synes elementerne i den samme myte endda, ved første øjekast, direkte modstridende, hvilket er forvirrende. Hertil kommer det mere håndfaste problem med det ofte sparsomme kildemateriale.

Af denne grund ser man også oftere i forskningen forsøg på at spore de enkelte mytevarianters ophav kildemæssigt, frem for en indholdsanalyse af de pågældende myter. Og på trods af kildejagts nok så store vigtighed er det ønskeligt, at der også hos f.eks. klassiske filologer kommer fokus på indholdssiden.

Der synes derfor at være behov for en analyse-model, som opstiller et overordnet mytologisk system, på baggrund af hvilket man kan analysere de enkelte myter samtidig med, at de forståelsesmæssigt indplaceres i en større helhed. Det må være et krav til en sådan model, at den skal kunne udrede og forklare de forskellige mytelag, som er til stede i kilderne, idet arbejdet med myter altid indebærer en vurdering af mytens udvikling.

En populær guddom bliver ikke glemt, fordi en ny guddom ankommer til området. Religioner har en meget 'konservativ' natur, og religiøst materiale kan ikke smides væk eller uden videre overskrives af den nyankomne guds tilhængere. På samme måde ses

det ofte, at nytilkomne religioner overtager og inkorporerer hellige fester fra områdets gamle religion. Og nye templer bygges oven i den gamle kults, eller disse overtages direkte. På samme måde med myterne ... Disse kan ikke slettes, men må omformes, således at den nye gud f.eks. får magten over den gamle. Magtskiftet eller omformningen må således foregå i selve den fortalte myte. Derfor består myterne også af en serie af lag, som man i sin analyse kan stige ned igennem.

Til arbejdet med forståelsen af det antikke mytologiske materiale vil jeg med denne artikel foreslå, at man anvender (eller lader sig inspirere af) den Neutzsky-Wulff'ske model om de forskellige perioder, der er en genoplivning af antikkens egen idé om verdensaldrene (jf. de nedenfor angivne kilder). Dem, der ikke kender til denne forfatters bøger og forklaringsmodel, men gerne vil læse mere, kan jeg henvise til litteraturlisten sidst i artiklen. Erwin Neutzsky-Wulffs værker er hovedsageligt skønlitterære, men fælles for dem alle er en gennemgående præsentation af den religiøse verdensmodel. Hans anskuelsesvinkel udspringer af den mystagogiske tradition, som kan siges at ligge i forlængelse af antikkens egen tradition for mysterieindvielse (egentlig en renæssance-genoplivning heraf). Det er således en tradition, som har det sigte via den meget brede verdensanskuelse, som mytologien er, at indvie eleven i nogle principper for, hvordan verden fungerer, så denne opnår bevidsthed herom.

Modellen må derfor siges at stå uden for den akademiske verdens (ofte meget snævre) rammer. Dette vil også være akademikerens umiddelbare indvending imod at anvende netop en sådan model, men det er ikke desto mindre min overbevisning, at der er uhyre meget at hente i den Neutzsky-Wulff'ske model. Et vægtigt argument, som gør, at man ikke kan afvise den ved første øjekast, er, at den giver mening og gode resultater. Det, at modellen er et udtryk for eller ligger i forlængelse af antikkens egen måde at anskue verden på, er for mig at se dens største styrke. På denne måde er det ikke en for kulturen fremmed fortolkningsmodel, der presses ned over teksterne, men de kan anskues fra en vinkel, som er inhærent i deres kulturelle grundlag.

Mytologi og religion er udtryk for en bestemt verdensmodel – en opfattelse af verden, som inkorporerer det såkaldt overnaturlige, dvs. guder og overnaturlige væsener. Men netop hvad angår disse religiøse forestillinger, synes der at eksistere en tendens til ikke at tage dem alvorligt. Det er vigtigt at gøre sig klart, at der er flere måder at opfatte verden på, og at vor tids rationalistiske og materialistiske model på ingen måde er den eneste og sande. Ellers udelukker man sig selv fra at forstå den antikke, religiøse tankegang og ender blot med at presse sin egen verdensanskuelse ned over antikken, hvis kulturer trods alt på mange punkter afviger meget fra vor egen (Det er jo vores kulturgrundlag, der bygger på antik tankegang, ikke omvendt!). De mange modeller og deres ligeberettigede tilstedeværelse kan sammenlignes med den moderne fysiks komplementaritetsprincip, bare overført på de humanistiske videnskaber.

Religion skal forstås som et reelt behov hos disse mennesker. Eksistensen af religion er ikke udtryk for f.eks. dødsangst eller overtro, som dele af religionsvidenskaben gerne vil tro, men hører for det religiøse menneske netop med til det at være menneske, modsat dyrenes ikke-eksisterende religiøse behov. Og dette må man acceptere, hvis man skal studere en verdensopfattelse, der bygger på et sådant fundament. Hvad vi selv mener om religion, er irrelevant.

Religion er heller ikke udtryk for en verdensforklaring, men om verdensbeherskelse, hvilket er to forskellige ting. Man er som moderne menneske tilbøjelig til at tro, at der er tale om det første, men igen er man nødt til at acceptere, at magien har virket, hvis man vil forstå den. Ritualer er udtryk for en opskrift på verdensfremstilling – det er religionen, der fornyer verden og får solen til at stå op. For det religiøse menneske er verden noget, der aktivt skal fremstilles, for at den kan fortsætte, modsat os moderne mennesker, for hvem verden bare er noget, som er derude. Det er en (moderne) misforståelse at se religion som 'tro' i vores passive forstand af ordet. Der er ikke tale om et sæt dogmer – antik religion er (i hvert fald i sit udspring, og fortsat i mysteriekulterne) praksis, en opskrift på oplevelse og fremstilling af verden. Myterne og deres varianter kan i forlængelse heraf ses som antikens blueprints for, hvordan verden er indrettet.

Men selv om man tager det religiøse verdensbillede alvorligt, er det problematisk at arbejde med, fordi dets irrationelle og overnaturlige karakter ikke levnes særlig megen plads i vores rationelt funderede videnskabelige metode. Det må derfor være forskerens opgave at udvide og forbedre denne metode, så den bliver rummelig nok, også til dette fænomen.

Det er således efter min mening forsøget værd at søge at applicere den Neutsky-Wulff'ske, mystagogiske analysemodel også på en såkaldt videnskabelig læsning af det mytologiske materiale. Nogle gange skal man vove at gå uden for det afgrænsede akademiske felt for på denne måde at forny det. Dette er et sådant forsøg.

Efter en kort gennemgang af Hesiods og Ovids beskrivelse af verdensaldrene vil Neutsky-Wulffs mere udbyggede system blive præsenteret med enkelte eksempler. Da dette hovedsagelig er blevet foredraget af forfatteren, er der desværre ikke særlig mange litteraturhenvisninger at give. Efterfølgende vil som eksempel mytekomplekset omkring Athens mytiske konger blive analyseret (i hovedtrækkene) efterfulgt af et par konkluderende bemærkninger. Bagerst finder man en litteraturliste til eventuel videre fordybelse i Erwin Neutsky-Wulffs forfatterskab samt en liste over de relevante antikke kilder. Da denne artikel er ment som et oplæg til en bred diskussion af mytologi, skal folk være mere end velkomne til at benytte sig af brevkassen på denne hjemmeside til indlæg, spørgsmål eller kommentarer.

DE ANTIKKE KILDER: HESIOD OG OVID

Hesiod fortæller i *Værker og dage* (vv. 106-201) myten om verdensaldrene, umiddelbart efter at have berettet om Pandora og hendes skyld i menneskets slidsomme liv. Indgangsvinklen er således at fortælle en anden myte om, hvordan tilværelsen i den alder, Hesiod lever i, kan være så hård. Han opregner fem slægter: guldalder-, sølvalder-, kobberalder-slægten, generationen af helte og sidst hans egen slægt, som tilhører jernalderen.

Guldalderslægten lever i en 'saturnisk' tidsalder, idet Kronos, ikke Zeus, hersker i himlen. Skønt dødelige lever menneskene, som guderne, en sorgløs, let og evig tilværelse uden hårdt arbejde eller nogen aldring, idet døden blot er en søvn. Jorden skal ikke dyrkes, men

giver afkast af sig selv. Også flokke af småkæg står til menneskenes rådighed. Alt er lykke i det agerbrugerens paradys, som Hesiod beskriver. Menneskene er elsket af guderne, og da slægten uddør, forvandles den til de næste menneskers beskyttere (*daimones hagnoi epichthonioi* – gode/gavnige skytsånder, som lever på jorden (i modsætning til de underjordiske)). Disse rejser hyllet i tåge og vogter over retfærden og overtrædelser heraf i kraft af deres kongelige status.

Sølvalderens slægt er betydelig ringere end den forrige, hvilket også kan spores i både dens udseende og sindelag/forstand. Mennesket lever kortere, men stadig længe for en dødelig, idet de første 100 år dog går på spædbarnsstadiet hos moderen. Livet som voksen er kort og sorgfuldt pga. slægtens dumhed. Den kan ikke holde sig fra 'formasteligt overmod' (*hybris atasthalos*), et begreb, Hesiod ikke definerer nærmere. Modsat forgængerne ønsker denne slægt ikke at ofre til guderne, hvilket vækker Zeus' vrede. Han kaster den derfor ned under jorden for at udslette den. Selv om denne generation er ringere end den første, besidder den dog stadig 'ære' (*time*), dvs. er tildelt et godt lod af guderne, hvorfor den efter udslettelsen fortsætter en eksistens som underjordiske afdøde/salige (*hypochthonioi makares*).

Mens de to forrige generationer er skabt af ikke nærmere betegnede olympiske guder, står Zeus eksplicit som skaber af kobberalderslægten, som han former af asketræ (brugt til spydskafter), jf. også Ask & Embla i nordisk mytologi. I overensstemmelse med materialet er denne slægt farlig og stærk med et uforfærdet sindelag og bekender sig til Ares og krigen (modsat Hesiods agerbrugs-dyder). Også det nye menneskes fysik vidner om en generation af kæmper og krigere. Alt er lavet af bronze, idet man endnu ikke kender til jern. Slægten går under for egen hånd pga. det krigeriske sindelag og ender efter døden som skygger i det Hades' rige, vi kender fra antikken generelt. Modsat de tidligere slægter er denne uden berømmelse efter døden (*nonymnoi*), og på trods af dens frygtelige styrke gribes den ved livets afslutning af 'den mørke død' (*thanatos melas*), hvilket hentyder til opholdet i underverdenen, og må således forlade solens lys. Om forholdet til guderne siger Hesiod intet.

Generationen af heroer er en forbedring i forhold til den forrige slægt. Disse er gudelignende og betegnes 'halvguder' (*hemitheoi*). En del dør i krig ved Theben og Troja, mens Zeus lader de andre bosætte sig ved jordens grænser, på de saliges øer, hvor de lever et sorgløst liv, som det levedes i guldalderen: De regeres her af Kronos og besidder ære og berømmelse (*time kai kydos*). De overlevende af denne slægt lever således fjernt fra såvel dødelige mennesker som olympiske guder.

Hesiod beskriver jernalderslægten indgående som del i en klage over sin egen tid og dens mangler. Han ønsker ikke at tilhøre denne slægt, men ville hellere være født før eller efter, og beskrivelsen er formet som en forudsigelse af slægtens undergang. Tilværelsen er hårdt slid, idet udmattelse, elendighed og ulykke hører til hverdagen. Disse sorger er påført menneskene af guderne. Heldigvis eksisterer der da også positive ting, men disse beskrives ikke yderligere i Hesiods klage. Kiv og splid kendetegner menneskenes indbyrdes forhold, selv familiemedlemmer imellem. Ærefygten for guderne er forsvundet, og stridigheder afgøres ved 'nævens magt' i stedet for på retfærdig vis. Det retfærdige menneske, der forstår at holde en ed, ringeagtes, idet mened og løgn er blevet almindeligt. Man er skinsyge på hinanden og ønsker at udplyndre de andres byer.

Situationen tilspidses, efterhånden som tiden skrider frem, og når det ikke kan blive værre, vil gudinderne *Aidos* og *Nemesis* (Ærefrygt, så man handler ret & Straffen, der skal bringe mennesket væk fra den vej, det har lagt uden for sin tiltænkte skæbne) forlade jorden og trække sig op på Olympen, hvorved menneskene efterlades uden værn imod ulykkerne. Endelig vil Zeus tilintetgøre slægten, når børn vil blive født med gråt hår.

Hesiod beskriver således generationer af mennesker, der har de samme karakteregenskaber, som de tilknyttede metaller. Disse metaller opstilles endvidere i en rangorden. Man kan sammenligne tankegangen med det moderne entropi-begreb: Verden er skabt perfekt, men forværres efterhånden for til sidst at gå under, så en ny verden kan fødes. At den antikke tankegang er cyklisk, mener jeg ikke, der kan være nogen tvivl om, heller ikke selv om Hesiod ikke nævner noget om en genkommende guldalder i sin beskrivelse.

Ovids beskrivelse af verdensaldrene i *Metamorfoserne* (l.89-150) ligger i forlængelse af traditionen hos Hesiod, idet han dog kun regner med fire aldre (den heroiske tidsalder er udeladt). Hans romerske baggrund er tydelig i fremstillingen. Beskrivelsen er den eneste anden sammenhængende antikke fremstilling, vi har, af tankegangen om aldrene. Andre kilder omtaler blot fænomenet kort, især guldalderen, eller ideen ligger inhærent i kildernes grundlag. Dette er bl.a. tydeligt hos digterne fra romersk kejsertid. Senere bliver tankegangen populær i kristendommen, der kæder det romerske håb om guldalderens genkomst sammen med Kristi fødsel.

Guldalderen er den saturniske tidsalder med evigt forår og behageligt klima. Som hos Hesiod bærer jorden frugt af sig selv, mad eksisterer i overflod, og blomster vokser frem uden frø. Mennesket lever et sikkert og let liv uden behov for militær og retssystem, hvilket af en romer må regnes for rigets to grundstene. Det kender ikke til sejlads, og derfor heller ikke til fremmede lande. Troskab og retfærd (*fides et rectum*) kendetegner denne alder.

Sølvalderens gud er Iuppiter, efter at Saturn er blevet forvist til Tartaros. Det angives, at perioden er ringere end guldalderen, men dog bedre end den følgende kobberalder. Det evige forår kortes af, så der bliver plads til alle fire årstider, hvorefter hede somre og kolde isvintre begynder at eksistere. Først i sølvalderen begynder mennesket at leve i huse og dyrke jorden.

Kobberalderens mennesker er af et vildere sind og har derfor lettere ved at gribe til våben. De er dog endnu ikke blevet fordærvet (*scelerata*) som i den efterfølgende jernalder, der betegnes som den sidste alder/slægt (*ultima aetas/ proles*). Ovids beskrivelse af kobberalderen er meget kortfattet.

Som hos Hesiod karakteriseres jernalderen hovedsageligt ved, at alle de karakteregenskaber, der hidtil har været regnet for forkerte (*omne nefas*), nu sættes i højsædet frem for gamle dyder som ærefrygt, sandhed og troskab (*pudor, verum, fides*). Man kan ikke vide sig sikker for nogen, end ikke gæsteverner, familie eller sågar ægtefællen (Ovids egen lille drejning). Skibe opfindes, og hvor al jord før var fælles, opstår nu ejendomsretten. Ikke blot afgrøder, men også metaller hentes fra jorden, hvorved krig og plyndring ser dagens

lys. Når mennesket er ude af stand til at leve på rette vis, og *pietas* dermed besejret, vil Stjernejomfruen (*Virgo Astraea*) som den sidste guddom forlade jorden.

DEN NEUTZSKY-WULFF'SKE ANALYSEMODEL

Som nævnt står Neutzsky-Wulffs fremstilling desværre ikke at læse så mange steder i forfatterskabet, cf. dog *Indføring i RUM* kap. 14 og foredragene om *Religion*, som er tilgængelige på enw.dk. I sidstnævnte værk findes den længste sammenhængende præsentation af emnet. Jeg har forsøgt kort at forklare udenforstående den Neutzsky-Wulff'ske terminologi i parenteser efter de pågældende udtryk.

Det er vigtigt indledningsvist at gøre sig klart, at disse aldre eller perioder, selv om de selvfølgelig er en beskrivelse af den kulturelle udvikling, anvendes til at karakterisere forskellige træk i myten, der hører til den pågældende alders verdensforståelse, og ikke nødvendigvis til kronologisk at tidsfæste myten. Fremstillingen kan således anskues som en udbygning af den præsentation, man finder hos Hesiod og Ovid, og som en sådan beregnet til at sætte antikken i system ved, i modsætning til Hesiod og Ovid, at *overskue* denne, men dog stadig ud fra den antikke tankegang selv. Systemet bygger samtidig på en komparativ tilgang til det religiøse materiale, hvorfor træk fra andre religioner, f.eks. semitiske, inddrages til at illustrere eller uddybe nogle af pointerne.

Udtrykket 'aldrene' skal derfor forstås bredt. Selv om den enkelte alder er knyttet til et historisk, kulturelt tidsafsnit (jæger-samler-kultur, agerbrug osv.), indeholder kilderne, som jo er fra historisk tid, ofte træk fra flere forskellige aldre på samme tid. Myterne, som vi kender dem, indeholder på denne måde forskellige elementer, der ikke rækker lige langt tilbage. Man kan også se, at enkelte kulter, især mysteriekulter, som optræder i et bestemt tidsafsnit, søger tilbage mod en tidligere periodes verdensopfattelse. Dette gælder f.eks. de eleusinske mysterier samt en parallel kvindeindvielseskult som Artemis-/Dianakulten. I samme kategori kan den romerske kejsertids længsel efter en ny guldalder placeres.

Ofte bærer myterne vidnesbyrd om magtskifte mellem guder og kulter, og en sådan senere tids udformning af en myte ses typisk at fordømme en tidligere guddom og dennes tilhængeres anskuelsesvinkel. Man ser således som et gentaget træk, at tidligere gudepar, f.eks. Ceyx & Alcyone (jf. min afsluttende opgave herom – findes under teksterne her på hjemmesiden), i en af mytevarianterne straffes for at have udgivet sig for Zeus & Hera. Dette træk kan forklares ud fra sidstnævnte guders overtagelse af en ældre kult.

Forklaringen eliminerer endvidere den formodning, at der skulle eksistere en selvmodsigelse i mytematerialet omkring Ceyx & Alcyone. At parret i en mytevariant straffes af de olympiske guder er, set i dette lys, ikke i modstrid med, at de i en anden beskrives som gudelignende og værende ansvarlige for verdens videreførelse. Der er blot tale om flere mytelag – ældre og yngre, som det er forskerens opgave at udrede. Mytevarianterne kan på denne måde beskrives som komplementære, idet den ene ikke udelukker den anden, men kan sameksistere med den. Spørgsmålet er blot, hvordan man skal placere brikkerne, så de giver mening.

Først og fremmest er aldrene udtryk for ideer og forskellige måder at opfatte forholdet mellem guder og mennesker på. Deres vigtigste funktion er på denne måde som en idé-mæssig forklaring på de enkelte mytetræk. Den rent historiske undersøgelse kan siges at komme i anden række, eller er i hvert fald et produkt af den overordnede, idé-mæssige.

GULDALDEREN

Guldalderen er historisk set tilknyttet jæger-samler-samfundet og repræsenterer dettes totemistiske tankegang. I forhold til den senere agerbrugskultur er dette at betegne som 'den saturniske tidsalder'. Jægeren frembringer selv byttedyret og verden gennem religionen. Hulemalerierne er således ikke så meget udtryk for afbildninger af dyrene som en decideret skabelse af dem: Hesten må først skabes (tegnes på hulens væg), før den kan jages og nedlægges.

Og da det er jægeren, der på denne måde frembringer sit bytte, er der i denne verdensanskuelse ikke lagt vægt på en skelnen mellem 'han' og 'hun'. Denne alder eller tankegang er derfor karakteriseret af en kønsløshed, og seksualiteten spiller ingen større rolle i kulten. Forholdet mellem guder og mennesker er aseksuelt – et venskab, som det eksisterer mellem en mand og hans daimon (skytsgud). Et semitisk eksempel er Abraham, der i Genesis vandrer med sin gud som med en ven og beskytter. I græsk mytologi ses et sådant venskab f.eks. mellem Zeus og Ganymedes og Apollon og Hyakinthos. Disse forhold tolkes ofte som homoseksuelle, men i guldalderperioden er det venskabet, det ikke-kønslige forhold, der lægges vægt på, jf. Hesiods beskrivelse af det tætte forhold mellem guderne og guldaldermennesket. Efter slægtens uddøen får den jo også guddommelig status (*daimones*) i forhold til den næste menneskeslægt.

Totemismen giver sig udslag i kulten, hvor guden dyrkes i sin dyreskikkelse. Også mennesket har en sådan dobbeltnatur, hvilket vidner om, hvor tæt jægeren i virkeligheden er på sit byttedyr. Der er således ikke nogen modsætning/noget skel mellem menneske og verden, hvorfor man kan tale om, at der faktisk ikke eksisterer nogen descendens (nedstigen af guddommelige væsener/ånd til menneskenes verden). Livet leves af guder og gudelignende mennesker side om side i Paradisets Have. Der er endnu ikke noget skel mellem gud og menneske (jf. den jødiske, og senere gnostiske, traditions Adam 1 – *Adam qadmon*, det guddommelige menneske).

Metamorfosen, bedst kendt fra Ovid, er et guldaldertræk, som kan siges at udtrykke dyrets/menneskets/gudens dobbeltnatur. Ofte vil man se, at dyrets egenskaber også er menneskeskikkelsens. Tereus, der hos Ovid i *Metamorphoses* (VI.671ff.) er barsk og krigerisk, forvandles til en høg, mens den forelskede Alcyone (XI.731ff.) bliver en isfugl.

I Artemis- og Diana-kulten, som er en sølvalderkult, dyrkes på denne måde hesten og træet, hhv. repræsenterende det mandlige og kvindelige princip (jf. nedenfor om sølvalderens vægt herpå). Gudindens præstinder var tæmmede hopper. Dette er altså guldaldertræk indlemmet i en sølvalderkult. Artemis/Diana står på overgangen mellem guld- og sølvalder. Hun er jægersken i skoven, de vilde dyrs moder, svarende til havets moder hos eskimoerne. Hun ses på vasemalerier ofte afbildet med en vrimmel af vilde dyr

omkring sig (et motiv, der i øvrigt går igen i det arkæologiske materiale fra oldtiden generelt). Som det vil fremgå af det følgende, er det på denne overgang, at man begynder at lægge vægt på det seksuelle – deraf forestillingen om, at de vilde dyr har en moder. Jægeren frembringer ikke længere selv dyret, men må alliere sig med gudinden for at opnå jagtlykke. Hun kan derfor siges at repræsentere overgangen mellem guld- og sølvalder samt den tidlige sølvalder (jf. næste afsnit).

Når der avles børn i guldalderen, sker det tilsvarende på en ukønnet/aseksuel måde, f.eks. ved knopskydning. Athene, der springer ud af Zeus' pande, og Dionysos, der fødes anden gang af Zeus' lår, er eksempler på sådanne guldaldertræk. Hertil kommer de væsener, der beskrives som jordfødte, f.eks. de krigere, Kadmos får ved at så dragens tænder ved det kommende Theben. Et dyr som slangen er derfor typisk for guldalderen, da den opfattes som ukønnet (det er utrolig svært at se forskel på han og hun). Den besidder evigt liv og fornyer sig igennem hamskiftet. Guldalderguder kan ofte genkendes på de slangelignende træk, som igen repræsenterer det ktoniske. Hvis man studerer Athens mytiske konger, vil man opdage, at de ældste har sådanne træk, f.eks. Kekrops, Kranaos, Erichthonios og Erechtheus. Man må da konkludere, at der er tale om en kult, hvis totem er slangen. Kekrops og Kranaos er endvidere jordfødte (*autochthon*). En meget central skikkelse i kulten er Erichthonios (jf. analysen senere).

Skabelse sker ved drab – dragedrabet hører til guldalderen og ses f.eks. i form af kampen mellem Apollon & Python, og i babylonisk mytologi Marduk & Tiamat. Ofte beskrives dette også ved, at guder eller gudelignende skikkelser slagter deres børn, f.eks. Tanatalos' udskæring og kogning af Pelops. I myten bliver dette måltid, som han serverer for de olympiske guder, grunden til hans fald og straf, men det er ikke desto mindre en afart af dragedrabet, og Tantalos er et godt eksempel på en guldaldergud, som senere i myten indordnes under de olympiske guder. Hans guddommelige karakter røbes gennem hans venskab med Zeus, der også kan ses som et guldaldertræk.

Til sønderlemmelsen hører den efterfølgende udspreddning af lemmerne over et stort geografisk område. Også et sådant træk hører guldalderen til. I ægyptisk mytologi spredes Osiris' lemmer over hele Ægypten, fordi hver en nome skal have del i guden. Dette er også tilfældet med kong Stymphalos af Arkadien, som Pelops parterer under sin erobring af hele Olympia. Handlingen fordømmes dog i den pågældende myte, idet forbrydelsen forårsager hungersnød i Grækenland. Men dette sker, fordi det ældre kulttræk forkastes i den senere, ekstante myte-udgave. Forståelsen af denne detalje skal derfor søges i guldalderfremstillingen af verden. Her optræder trækket isoleret i en myte, som ellers omhandler en sølvalderproblematik, hvilket er typisk, især for guldaldertræk, der ofte findes enkeltvis og meget spredt.

Mange guldalderguder ender i det overleverede mytologiske materiale som ktoniske guder, idet de kastes ned under verden. Kampen mellem olympierne og titanerne er et eksempel på en sådan nedstyrtning. Guldalderguder er på samme måde ofte skaberguder. De bygger verden som demiurger og nedkastes derefter, hvorved de sættes uden for den verden, de selv har skabt. Dette skyldes, at deres skabende kraft har en destruktiv virkning på det skabte, hvis de forbliver inden for det skabte værk. De er de gamle guder, som menneskene frygter, samtidig med, at de ikke kan undvære dem – de ktoniske kræfter, som alt udspringer af og vender tilbage til. Det er Saturn, der er bundet i

sit tempel hele året og kun løses til Saturnalia, hvor verden skal skabes på ny, og alt derfor vendes op og ned (verdensindretningen skal reforceres). Dette for os at se ambivalente forhold er typisk mellem menneskene og guldalderguderne efter deres nedstyrning.

SØLVALDEREN

Med agerbruget slutter den saturniske tidsalder (jf. Ovids skildring), og seksualiteten sættes i centrum, idet bondens og livets fortsatte eksistens nu afhænger af husdyrenes forplantningsevne og jordens frugtbarhed. Bondens rigdom udspringer af frugtbart kvæg og frugtbar jord. Hvor det før var jægerens byttedyr, er det nu afgrøderne, som skal konceptualiseres igennem ritualerne, der derfor af indlysende grunde må udformes anderledes end i guldalderen. Kulten koncentrerer sig således om de ritualer, religionsforskerne ynder at definere som 'frugtbarhedsritualer' – et udtryk, som ikke siger særlig meget om den enorme mængde af ritualer, der ender i en sådan kategori. Frugtbarhed skal forstås som hele verdens fortsatte liv og eksistens, ikke blot afgrødernes modning.

Religionens basis er kønsmysteriet – hvordan det mandlige & kvindelige forholder sig til hinanden. Kønnenes forening skaber verden, og alt udspringer af seksualiteten. Jorden ses som et moderskød, der år efter år skal befrugtes af det guddommelige. Derfor er den religiøse oplevelse også seksuelt funderet. Religionen er den store (kosmiske) seksualitet, mens menneskets forplantning, herunder den unge piges indvielse til kvinde og kommende hustru og moder, ses som den lille religion. De to er spejlbilleder af og griber ind i hinanden.

Man kan sige, at agerbruget er kvindens tidsalder mere end nogen anden, idet frugtbarhed er hendes domæne. Det er hendes kraft, der er til stede i kornet. Det er i hvert fald ikke så underligt, at hun i denne periode står i centrum i kulten. Bonden kan ud fra denne anskuelse ses som en art kvindelig mand, idet han er underordnet den kvindedominerede verdensanskuelse, og først i kobberalderen (jf. nedenfor) bliver der brug for ham i krigerrollen. Kulten er derfor også centreret om kvindeindvielse.

Guldaldergudernes kønsløshed udspaltes på denne måde i sølvalderen i 'han' og 'hun'. Sex mellem kønnene resulterer i afkommet, den ny verden, jf. myten om Ceyx & Alcyone, der som isfugle ved vintersolhverv i de alkyoniske dage skaber verden på ny i kraft af deres afkom, som havet bærer i reden. Guderne er de samme som i guldalderen, blot kan de nu siges at få øje på menneskedøtrene, som det også beskrives i Genesis 6.2. Dette lokker dem ned fra deres himmel, hvilket kan tolkes som et fald, set med guldalderens øjne, men ikke desto mindre et fald, der resulterer i en ny, differentieret verden, jf. Ovids omtale af skabelsen af de fire årstider, med den deraf følgende indførelse af varme somre og kolde vintre modsat guldalderens evige forår.

Udspaltningen i køn er således samtidig en udspaltning i verdens modsætninger, hvorfor man med en vis ret kan hævde, at man før sølvalderen ikke kan tale om en verden, som mennesket kender den, med lys og mørke, ret og uret osv. Dette medfører også, at der nu skelnes mellem mennesker og guder: De første mennesker spiser af Kundskabens Træ og uddrives fra Paradisets Have, et syndefald, der sender dem ned i verden og gør dem til

dødelige mennesker. Hvor mennesket før kunne siges at være eet med verden, står det nu uden for denne. Religionen er den mentale tilstand, hvor det igen smelter sammen med verden, og den kan derfor anskues som en griben tilbage efter en tidligere tilstand.

En sådan søgen tilbage til en tidligere 'alder' ses i mange kulturer, typisk mysteriekulturerne, der skal forstås som et alternativ til statsreligionen. De eleusinske mysterier er et eksempel på en mysteriekult med udspring i sølvaldertankegang, en tankegang, der persisterer i jernalderen, hvor den oprindelige kvindeindvielse nu står åben for begge køn.

Kulturerne omkring Artemis/Diana og Demeter repræsenterer som nævnt en sådan sølvalderindvielse. I sidstnævnte bortføres Kore, den unge pige, af underverdenens hersker til dødsriget, hvor hun må dø en rituel død for at kunne genfødes som kvinde – Persephone, underverdenens dronning. Hendes situation er parallel til kornet, der må høstes og dø for at kunne komme i jorden, så det atter kan spire. Grunden til, at hun foretager en nedfart, *katabasis*, skyldes underverdenens fremtrædende rolle i agerbrugskulten. Her kommer bondens rigdomme fra. Også mineraler graves ud af jordens indvolde. Hades er *Plutos* – den rige gud, idet han giver og modtager alt. Kore–Persephone er billedet på den oprindelig udelukkende kvindelige initiand i de eleusinske mysterier, og hun baner ved sit cykliske eksempel vejen for denne.

Sølvalderens seksuelle vækkelse af guldalderguderne, repræsenteret ved Aphrodite, har lokket de udødelige guder til at forelske sig i dødelige kvinder, og verden ses som dette kærlighedsforhold, modsat kobberalderen, hvor den anskues som en pagt (jf. nedenfor). Det mytologiske materiale frembyder utallige eksempler på sådanne kærlighedsaffærer. Kvinden indtager i religionen positionen som mellemlid mellem guderne og verden. Hun er den, der videreformidler gudernes kraft til den dødelige mand, hvilket forklarer den store vægt på det kvindelige aspekt i det arkæologiske materiale fra tidlige agerbrugskulturer i form af de mange fremstillinger af 'den store gudinde'. Disse udvalgte menneskedøtre fungerer som præstinder, og de børn, de føder, er også guddommelige, jf. f.eks. Semele og Dionysos-barnet. Man kan derfor tale om hele tre køn i sølvalderen: guddommeligt mandligt (i.e. transcendent, fordi det står bagved verden), kvindeligt og dødeligt mandligt.

I myterne ses det transcendent mandlige repræsenteret på flere måder. Ud over at optræde direkte, i form af en gud, ser man også dette aspekt repræsenteret af dødelige mænd. Det kan enten være tidligere guddomme, som i en senere myteversion, efter olympiernes magtovertagelse, er blevet gjort til dødelige skikkelser, men som dog stadig opfører sig på en guddommelig måde.

Eller disse på overfladen dødelige personer kan, for at understrege, at der netop er tale om noget *transcendent* mandligt, være døde som en del af handlingen. I myten om Ceyx & Alcyone og deres forvandling til isfugle lider Ceyx skibbrud langt borte på havet og kommer død tilbage til Alkyone. Ovid beskriver ham i XI. bog af *Metamorfoserne* som søn af morgenstjernen, Lucifer, der også identificeres med solguden, hvis komme han indvarsler (Ceyx er jo netop en gammel solgud, jf. nedenfor om det typiske sølvaldergudepar). Mandens ansigt har desuden et særligt skær, og mange detaljer i Ovids beskrivelse vidner om hans guddommelige natur. Rationalet bag temaet 'den døde mand' er følgende: Hvis en mand er død, er han ikke længere af denne verden, ergo noget uden for verden, noget guddommeligt – afdøde ægtemænd er transcendent ægtemænd. Det

er også i dette lys, at Polyxenas offer til, i.e. giftermål med, den afdøde Achilleus skal forstås.

Ofte fremstilles guden også i myterne som en (dødelig) fremmed, der kommer fra et fjernt land, nemlig gudernes verden, den verden, der ligger uden for den kendte verden (og som derfor kan betegnes 'astraliteten'). Især Troja og Ægypten blev af grækerne anvendt til dette formål. Set i dette lys er prins Paris en gud, der bortfører Helena til gudernes verden. Det er i denne forbindelse meget interessant at iagttage, hvordan de enkelte kulturer i antikken bruger hinanden som billede på astraliteten. F.eks. ses en sådan udveksling mellem Grækenland og Troja, når man betænker den parallelle historie om den trojanske prinsesse Hesione, der før Helenas bortførelse, bortføres til Salamis af Telamon.

Set fra gudernes synspunkt er de kvinder, de har omgang med, dødelige, mens de af de dødelige mænd, som kan siges at befinde sig under dem på den guddommelige rangstige, ser dem som tættere på guderne end de selv, i.e. som guddommelige eller gudinder. En sådan kvinde betegnes derfor bl.a. i kilderne som *arista* eller *herois*. Hesiods noget fragmenterede kvindekatalog er et eksempel på en liste over sådanne kvinder, jf. også Ovids *Heroides* og Boccaccios *De claris mulieribus*.

Guderne beholder deres totem-karakter i sølvalderen, blot er det nu husdyrene, der er i centrum, jf. f.eks. de græske guders yndede tyre- og hingste-skikkelser. Også Hera/luno er som bekendt kvieøjjet. Præstinderne i templet er gudens kvæg. Er hans skikkelse en tyr (guden som den store himmeltyr), er de hans køer, mens de, som f.eks. i Diana-kulten, hvis totem er hesten er hopper for den guddommelige hingst. Artemis-kulten i Grækenland har beholdt guldalderens forkærlighed for de vilde dyr i form af bjørnen, og de små piger, som vies til gudinden, kaldes derfor *archtai* – små hunbjørne. Hesten spiller dog også her en stor rolle, hvilket er endnu et vidensbyrd om de mange lag i den til myterne tilknyttede kult.

Der lægges altid megen vægt på præstindens kyskhed, jf. Artemis- og Vesta-kulten. Men det er vigtigt at forstå, at denne kyskhed gælder de jordiske, dødelige mænd. Kvinden/Præstinden har derimod omgang med guden – det transcendent mandlige. Og hele verden genskabes gennem deres forening, deres *hieros gamos*. Kyskheden er noget beundringsværdigt. Og når en sådan kvinde bliver gravid og føder et barn, er det på denne måde sikkert, at der er tale om gudens barn – derfor de mange jomfrufødsler, et fænomen, som vi også kender fra vores egen kristne kulturs Jomfru Maria.

Da det er kvinden, som står i centrum i kulten, udfolder ritualerne sig omkring hendes cyklus, der også er agerbrugets, ja hele verdens. Verden og tiden opfattes på denne måde cyklisk, og fremherskende er månens faser, som knyttes til kvindens menstruationscyklus. Også livets faser kan indpasses i dette skema, hvilket giver manden en chance for at tage del heri.

I denne forbindelse er det vigtigt at gøre sig klart, hvor anderledes kvindens rolle og anskuelsen af hende er i forhold til den kristent prægede opfattelse, som er inhærent i vores kulturgrundlag. Denne opfattelse skifter, som vi skal se i den følgende fremstilling af kobberalderen, også inden for antikken selv, men billedet i sølvalderen er anderledes: Kvinden er det religiøse menneske, defineret som den kanal, det guddommelige manife-

sterer sig igennem. Hendes cyklus (manden kan ikke siges at have nogen cyklus) er verdens cyklus.

Hendes seksualitet, som er det, der får hende til at hige efter den guddommelige mand, er guddommelig og magtfuld – og både velsignende og farlig for den dødelige mand. Ofte ses hun som værende fuldstændig i sin seksualitets vold, hvilket er et noget andet billede end i dag, hvor det er manden, om hvem vi siger, at han altid har lyst til sex. De ofte negative beskrivelser i kilderne skal forstås ud fra denne farlighed, jf. også en renæssancemagiker som Agrippas beskrivelse af menstruationsblods virkninger. Denne beskrivelse bygger på den ældre Plinius, der igen øser af Aristoteles' naturbeskrivelser.

Et af de bedste billeder på sølvalderkvinden er mænaderne, der en tid opgiver hus, mand og børn for at løbe til bjergs og give sig Dionysos i vold. Io og senere de øvrige kvinder i Argos løber til bjergs som bissende kvier. Det er deres seksualitet, de bliver overmandet af, og som gør dem vanvittige nok til at glemme alt andet. Dette fokus hos sølvalderkvinden på hendes guddommelige mage/ægtemand – et fokus, som sættes over alt andet, sågar hendes diende børn, fremstilles ofte i myterne som decideret mord på disse. Børnene hører den dødelige ægtemand til. Derfor hævner Medea, som er et godt eksempel på en sølvalderskikkelse, sig på Iason ved at slå deres fælles børn ihjel.

Opgaven består så i at søge at skille sølvalderelementer fra den kobber- og jernalder-tankegang, der er så fremherskende i det mytologiske materiale, fordi det hidrører fra historisk tid, som for langt størstedelen kan karakteriseres som jernalder (Hesiod og Homer kan historisk set siges at ligge på grænsen mellem kobber- og jernalder). Mange af trækkene i materialet går selvfølgelig helt tilbage til guld- og sølvaldertankegange, hvilket er det, der muliggør en rekonstruktion af disse.

Verden regeres i sølvalderen af et gudepar bestående af en månegudinde & en solgud, hvis navne selvfølgelig svinger fra lokalitet til lokalitet. Kilderne indeholder mange reminiscenser af sådanne par. Et typisk eksempel er Diana & hendes mage Virbius (egtl. Vir-bi-vius, 'manden med de to veje' – om solen modsat månen/Diana, som er Tri-via i kraft af de tre månefaser, som antikken opererer med: tiltagende, fuld og aftagende (herunder nymånen)). Han associeres også med f.eks. Hippolytos og Janus (Diana som Di-Jana). I de latinske tekster kaldes hun ofte Phoebe og er søster til solguden Phoebus (som Apollon og Artemis), men oprindeligt har de været mand og hustru.

Der har selvfølgelig eksisteret mange forskellige sådanne sølvaldergudepar, der alle i kobberalderen afløses af Zeus & Hera – Iuppiter & Iuno. Disse detroniserede ældre guder kan som nævnt findes i myter om dødelige, der straffes for at have udgivet sig for Zeus og Hera, hvilket f.eks. er tilfældet med Ceyx & Alcyone (dette nævnes dog ikke i Ovids version, men ses hos f.eks. Apollodoros 1.7.4). Også Artemis/Diana underordnes de olympiske guder, som en datter af Zeus/Iuppiter.

Det kan være et problem i læsningen af kilderne, at den mandlige guddom forekommer så usynlig, men det skyldes, at han repræsenterer det transcendent/guddommeligt mandlige, som netop står bag ved verden, jf. også som nævnt tidligere temaet 'den døde mand'. Over sig har den udvalgte kvinde/gudinden denne, sin 'usynlige' transcendent mage, mens hun under sig har sine dødelige elskere, menneskene (i kulten, hvis initiander er

piger, formidler kvinden det religiøse mysterium til manden). Denne modus operandi kan godt afføde en vis jalousi, jf. myten om Orion, i hvilken Apollon lokker Artemis til at ramme den ulykkelige elsker med en af sine dødbringende pile.

Hvor guldaldergudernes 'fald' ned i verden er blevet omtalt, skal i forbindelse med en beskrivelse af den sene sølvalder også nævnes et andet sådant fald, som f.eks. beskrives i *Den Homeriske Aphrodite-hymne*. I denne kilde nævnes det (vv. 45ff.), at Zeus hævner sig på Aphrodite for hendes bringen guderne til at elske dødelige kvinder ved at lade hende selv forelske sig i en dødelig mand, i dette tilfælde Anchises.

Kultisk betyder dette, at manden nu i højere grad indlemmes i kulten som aktivt medlem, modsat hans tidligere mere passive rolle. Det er en vigtig pointe i dette forhold, at han dog stadig kultisk set er underordnet kvinden, hvilket kan ses på effeminationen af den mandlige initiand, f.eks. i form af udklædningen i kvindeklæder (Kybele-præsters kastration kan ses som en meget drastisk understregning af denne pointe). Han må trækkes ind i kvindens verden/cyklus for at kunne deltage i kulten, som jo er baseret herpå.

Man kan derfor tale om, at mandeindvielsen (i hvert fald på dette tidlige tidspunkt) er en kopi af kvindeindvielsen. Han spiller kvindens rolle, og hun spiller, set i forhold til ham, en mandlig rolle (dominerende og aktiv modsat hans passivitet og underordning), fordi hun over for ham repræsenterer guden. Og det er denne brede forståelse af religionens *mandligt & kvindeligt*, man skal anlægge: Det mandlige princip repræsenterer den dominerende rolle og det kvindelige den underordnede/modtagende. Begge køn kan på denne måde indtage begge roller.

En sådan rolle-fordeling er tydelig i Dionysos-kulten, som den fremstilles i Euripides' *Bacchae*. Det specielle ved Dionysos er, at han i myterne spiller rollen som både initiand og det guddommeligt mandlige, udtrykt ved hhv. hans kvindelighed og hans frygtindgydende natur. Denne dobbelthed er uhyre godt udtrykt netop i denne tragedie. I kulten skelnes der mellem de to former for mandlighed ved at dele de to roller op: Kvinderne fungerer som mystagoger for de mandlige initiander, mens de mandlige væsener, de har seksuel omgang med, og som repræsenterer det transcendent mandlige, er Dionysos selv og hans entourage af satyrer.

Også en kult som Aphrodite-kulten hører til sen sølvalder. Det hertil knyttede fænomen, tempelprostitution, karakteriserer dette tidsafsnit: Den dødelige mand kommer til templet, hvor han har omgang med guden i form af præstinden. Selv en mandig og drabelig græsk hero som Herakles må som et led i sin indvielse hos Omphale bære kvindeklæder. Som navnet antyder ('Hera er min berømmelse/skæbne'), står han i et sent sølvalderforhold til Hera på samme måde som forholdet mellem Aphrodite og Anchises. Også de mandlige cykliske 'vegetationsguddomme', f.eks. Adonis, hører til denne periode. Hvor den cykliske rejse mellem underverdenen i tidlig sølvalder foretages af kvindelige skikkelser, f.eks. Kore–Persephone, Ishtar og Isis, idet de udlægger sporet for den kvindelige initiand, bliver disse forbilleder efterhånden også mandlige, som manden trækkes med ind i kulten.

På denne måde kan sølvalderen opdeles i tidlig og sen sølvalder, afhængig af fokus. I den tidlige periode lægges vægten på forholdet mellem gud & dødelig kvinde, mens denne senere skifter til forholdet mellem guddommeliggjort kvinde (jf. de to syn på kvinden) &

dødelig mand. Dette betyder ikke, at hhv. den dødelige og guddommelige ægtemand helt forsvinder ud af billedet i de to perioder, men skal blot illustrere, hvor vægten lægges i trekantsforholdet. Man kan samlet sige om sølvalderens to 'fald', at de bringer det guddommelige længere og længere ned i verden (der er tale om større og større aktualisation (forstået som graden af integration af det guddommelige i verden): Guldalderguderne, som har hvilet i deres himmelske kønsløshed, trækkes ned i verden til de dødelige kvinder, hvorefter disse søger at formidle det guddommelige skridtet længere ned til de dødelige mænd.

KOBBERALDEREN & HEROERNES TIDSALDER

Kobberalderen indeholder to epoker: Overgangen fra sølv- til kobberalder, der kendetegnes af heroerne, gudernes afkom med menneskene, og den egentlige kobberalder. Fælles for hele perioden er, at afkommet nu sættes i centrum i modsætning til sølvalderkvindernes negligente af deres børn. På overgangen fra sølvalderen er dette afkom heroerne, der jo af Hesiod betegnes som halvguder. Disse er tydeligvis af guddommelig oprindelse, hvorimod der senere blot er tale om almindelige, dødelige børn. Den Neutzsky-Wulff'ske model bytter i forhold til Hesiod kronologisk set om på de to slægter.

Kulturelt set kan man tale om en periode, hvor bysamfundene omkring agerbrugene er blevet så store, at det er nødvendigt at forsvare sit område mod naboerne, hvorfor krigerskikkelsen bliver central, jf. også Hesiods og Ovids beskrivelser. Sølvaldermanden med hans indordning under kvinden ses i dette nye, negative lys som kvindagtig, et syn, som er meget fremherskende i kilderne, men i læsningen af myterne er det vigtigt at huske, at dette netop er kobberalderens (og jernalderens) dom.

Samtidig overtager et nyt, og for den moderne læser velkendt, gudepantheon, nemlig de olympiske guder, hvoraf nogle, som nævnt, dog er gamle guder indrykket i den nye gudegeneration. Zeus & Hera overtager de lokale udgaver af solguden & månegudinden og må vel siges at være de første store 'fællesguder'. Af disse to guders indbyrdes forhold kan læses det rolleskifte, som kendetegner kobberalderen. Zeus tager sig alle de jordiske elskerinder (gamle månegudinder, hvis mages plads, Zeus nu overtager), han lyster, mens Hera intet andet kan stille op end at surmule og hævne sig. Hun er ham ganske underordnet. Selv om guden også før var overordnet den guddommeliggjorte kvinde/gudinden, er der sket et skifte i dette forhold. I sølvalderen kan kærligheden og de lænker, den udgør, siges at gå begge veje – gudeparret er, set som guder, dvs. fra menneskenes synsvinkel, ligeværdige. I kobberalderen er kun den underordnede bundet, jf. Heras meget ufrie position. Zeus er ikke på samme måde fanget i deres forhold.

Det samme rolleskifte gør sig gældende blandt menneskene, idet de menneskelige forhold jo netop er en afspejling af de guddommelige (og omvendt): Magtforholdet mellem kvinde og mand byttes om. Kobberalderkvinden er i modsætning til sølvalderkvinden fuldstændig underordnet sin jordiske ægtemand, ja hun har ikke andre, idet kvinders seksuelle omgang med guder fordømmes. Hvor sølvalderen lægger vægt på hhv. guden & den dødelige kvinde og den guddommeliggjorte kvinde & den dødelige mand, fokuserer kobberalderen

på forholdet mellem dødelig mand & dødelig kvinde. De romerske udtryk *homo Veneris* og *homo Martis* kan i denne sammenhæng anvendes til at beskrive henholdsvis sølv- og kobberalderens mandstyper. Den romerske tolkning af udtrykkene viser jernalderens dom, idet førstnævnte mand ses i et negativt lys – han er udsvævende, mens sidstnævnte tolkes positivt som en retfærdig mand.

Derfor får kvindens cyklus også gradvist mindre religiøs betydning, og den førhen så dominerende månebaserede kult afløses i dette tidsafsnit af solkult, som er mandligt orienteret. En meget dominerende kult i Grækenland er orphicismen, forstået som en retning snarere end en enkelt homogen kult, der er eksklusivt mandsorienteret. Den jordiske kvinde holder sig udelukkende til hjemmet og børnene. Et vigtigt spor, når man skal skelne sølv- fra kobberaldertræk er derfor at se på magtforholdet mellem mand og kvinde i kilderne. Konflikten mellem sølv- og kobberalder taget i betragtning virker det derfor ikke som et tilfælde, at Ovid i sine *Metamorfoser* lader det være mænader, der sønderriver Orpheus (XI.1ff.).

Et centralt eksempel på kobberalderens opgør med sølvalderen er Pandora-myten (Hesiod: *Værker og dage* vv. 42-105 og *Theogonien* vv. 565-616). Som navnet angiver, besidder sølvalderkvinden 'alle gaver', idet hun er verdens udspring. Guderne giver hende hver en gave, som feerne ved Torneroses barnedåb. Hos Hesiod beskrives hun med kobber- og jernalderøjne, nemlig som menneskets straf for, at Prometheus stjal ilden fra guderne. Hun er kvinden, der er skyld i verdens fald, og hun bringer, i stedet for alle gaver, alle sorger til verden, fordi hun ikke kan nære sig for at åbne krukken. Kun håbet forbliver tilbage inde i den.

Sølvalderopfattelsen røber sig dog under overfladen, dels i kraft af etymologien i navnet, dels pga. den store umage, guderne gør sig for at frembringe en smuk og fuldendt skabning. Mindre kunne nok have gjort det, hvis tanken udelukkende var på straf, men i kobberalderen vendes tankegangen, således at kvinden er smuk udenpå, men falsk indeni, ganske i tråd med Prometheus' fedtomviklede knogler. Kvindehadet kan på denne måde ses som et opgør med sølvalderen, hvor det er kvinden, der trækker manden op mod det guddommelige. I kobberalderen trækker hun ham derimod ned. I semitisk mytologi står også kvinden som den negative hovedperson i syndefaldsmyten, og der skelnes mellem den frygtede sølvalderkvinde Lilith (den første Eva) og kobberalderkvinden Eva, som dog stadig er 'alt levendes moder'.

I stedet for kærlighedsforholdet bindes guder og mennesker i kobberalderen sammen af pagten. Grækerne, der jo var en handelsnation, var f.eks. nødt til at have en pagt med havet, så det ville bære deres skibe osv. Denne pagtstanke er meget central og kendetegnes, i modsætning til guldalderens venskab mellem jævnbyrdige, ved, at aftalen indgås mellem en overordnet guddom og et underordnet menneske.

Menneskets forhold til guderne kan også beskrives som fjernere og kendetegnet af en skepticisme, som dog ikke er en tvivl på gudernes eksistens, men snarere udmønter sig i det umulige i at udgrunde gudernes mening med en. Denne tanke er f.eks. meget fremherskende i de græske tragedier. Mennesket kan ikke se det retfærdige i gudernes handlinger – deres veje er uransagelige, men i og med at det stadig er underlagt disse, er det nødt til tålmodigt og gudsfrygtigt at tåle sin skæbne.

JERNALDEREN

Jernalderen udgør kulturelt set købmændenes tidsalder, som også omfatter det meste af historisk tid. Vi lever ifølge denne tankegang stadig i jernalderen – det er ikke kun Hesiod, der må tåle dens tyngde. Hovedparten af det antikke skriftlige materiale tilhører som nævnt denne alder, hvilket er vigtigt at huske i arbejdet med kilderne.

I forhold til kobberalderen, som kendetegnes af pagten og dens opretholdelse, kendetegnes jernalderen af den brudte pagt, hvilket de antikke kilder også lægger stor vægt på. Snuhed og evnen til at snyde andre anses for dyder. Odysseus er et oplagt eksempel på en overgangsfigur, idet han står mellem heroernes tidsalder/kobberalderen og jernalderen. Det er netop hans snuhed og 'købmandsmentalitet', der adskiller ham fra de andre heroer ved Troja. Eksempler på jernalderguder er Hermes – den Loke-agtige, snu gud for tyve, røvere og købmænd, og Ares – den rå krigs gud, der dog hos Hesiod figurerer centralt allerede hos kobberalderslægten.

Menneskets forhold til guderne bliver endnu fjernere end i kobberalderen. Anskuelsen er nu, at mennesket har opfundet guderne, hvorfor der slet ikke findes nogen skæbne. På overgangen til denne skepticisme (som er en skepticisme i vores forstand af ordet) er opfattelsen, at guderne nok eksisterer, men at vi slet ikke kan sætte os ind i deres fjerne og anderledes verden, jf. en forfatter som Lucretius. I stedet må mennesket klare sig ved snedighed. Tidsopfattelsen, der før var cyklisk, bliver i jernalderen linær.

Et kilde-eksempel på overgang fra kobber- til jernalder er *Iliaden*. Grækernes togt starter i kobberalderen, og Trojas fald, der kan ses som en art Götterdämmerung, indvarsler jernalderen. I kampen om Achilles' våben er det den jernaldersnu Odysseus, der vinder over Ajax og dennes hero-dyder, og hele *Iliadens* beretning kan læses som kampen mellem kobber- og jernalder.

Handlingen indrammes af to ofre, der er med til at karakterisere perioderne: For at kunne sejle mod Troja er Agamemnon nødt til at ofre sin datter Iphigenia til Artemis, og for at grækerne kan komme hjem, må den trojanske prinsesse Polyxena ofres på Achilles' grav. Det første offer er et sølvalderoffer (kvindeindvielse i Artemis-kulten) placeret i kobberalderen og derfor anskuet med modvillige kobberalderøjne. Pigen ender dog med frivilligt at gå sin rituelle død i møde og erstattes i sidste øjeblik af en hind, hvorefter hun selv henrives til astraliteten og gudindens tempel. Polyxena derimod lader sig ikke frivilligt ofre til sin døde, i.e. transcendent, ægtemand Achilles, men må tvinges til at få halsen skåret over. Temaet 'den døde ægtemand' er her anskuet negativt. Mellem de to ofre er sket en udvikling, og jernalderen er indvarslet.

ENKELTE BEMÆRKNINGER TIL ANALYSEMODELLEN

Som et af de eneste steder, Erwin Neutzsky-Wulff selv beskriver sin model, kan nævnes *Indføring i RUM* p. 57, hvor han kortfattet beskriver aldrene som følger: "Her [i analysen af myters træk] svarer guldalderen så omtrent til de totemistiske (og lidt senere animistiske) ingredienser, som har at gøre med dyrs og planters ofte ganske menneskelige opførsel. Sølvldertræk er alt, hvad der har at gøre med hierogami og kærlighedsaffærer mellem guder og mennesker, mens vi fra kobberalderen har beretninger om halvguder, mytiske konger og krige. // Guldalderen er Faderens (jægerens) tidsalder, sølvalderen Moderens (bondens), og kobberalderen Barnets (krigerens). Jernalderen er købmændenes." Er man interesseret i et eksempel på hans egen analyse af en myte, kan der henvises til samme publikation kap. 14, hvor bl.a. myten om Philomela & Procne gennemgås.

Som de, der er kendt med forfatterskabet ved, sammenholder Neutzsky-Wulff den religiøse model med den neurologiske, idet religion anskues som værende neurologisk funderet – et udtryk for 'hjernens stofskifte'. I universitetssammenhænge ses et lignende forsøg på en sådan tolkning hos de såkaldte kognitivister. Emnet vil ikke blive behandlet tilbundsgående her, jeg vil blot gøre opmærksom på, at den neurologiske anskuelsesvinkel også kan anlægges på modellen om verdensaldrene.

Guldalderen beskrives således som repræsenterende hjernestammen (krybdyrhjernen, der styrer de helt basale mekanismer, f.eks. åndedrag og hjerteslag). Sølvalderen repræsenteres af det limbiske system (ansvarligt bl.a. for seksualiteten). Kobberalderen sætter cerebrum, de bevidste hjerneprocesser, i centrum, mens jernalderen domineres af en enkelt del af cerebrum, nemlig det præfrontale cortex og dets kausale, rationelle tænkning.

Hvis man sammenligner den netop gennemgåede skildring af verdensaldrene med de antikke kilder, vil man finde en del træk, som ikke er nævnt hos Hesiod eller Ovid. Især sølvalderens forståelse af kvinden som centrum for kulten findes ikke, men som det kan ses i analysen af de enkelte myter, ligger dette syn bagved kobber- og jernalderens fremstillinger, jf. f.eks. Hesiods fremstilling af Pandora-myten. Den Neutzsky-Wulff'ske model forklarer sig endvidere ofte via en komparativ metode, idet semitiske paralleller bruges til at illustrere græsk-romerske forhold.

Placeringen af den heroiske tidsalder på overgangen fra sølv- til kobberalder, i stedet for efter kobberalderen, giver god mening, idet degenerationen nu er fortløbende (hvor menneskeslægten jo hos Hesiod pludselig med heroerne tager et spring til det bedre). Heroerne kan også blot siges at beskrive det heroiske ved kobberalderen forstået som sølvalderens videreførelse i kobberalderen, hvorfor diskussionen om, hvad der kommer først, bliver irrelevant.

På trods af sådanne afvigelser kan man dog sagtens genkende den mystagogiske models aldre i de antikke fremstillinger, og førstnævnte skal som nævnt ses som en udbygning af sidstnævnte til et overskuende analyse-system.

To andre eksempler på lignende tankegange findes i *Daniels Bog* 2, 31ff. og i to tabte bøger fra *Avesta* hhv. anskueliggjort som en statue fremstillet af forskellige metaller og

som et træ med metalgrene. Den babylonske konge Nebukadnezar drømmer i førstnævnte kilde om en statue, hvis hoved består af guld, arme og bryst af sølv, mave og hofter af kobber, ben af jern og fødder af en blanding af jern og ler. Daniel tyder drømmen som handlende om verdensrigerne, og traditionelt regnes gulddelen for Babylon, sølvdelen for Perserriket, kobberdelen for Ptolemæernes græske rige og endelig fødderne for enten Seleukidernes Grækenland eller Rom. Ideen om en rækkefølge af metaller, der efterhånden forringes, er ikke til at tage fejl af. I *Avesta* afslører Ahura Mazda fremtiden for Zoroaster i form af et lignende billede, et træ med fire grene af hhv. guld, sølv, bronze og jern (jf. West pp. 174-75).

ATHENS MYTISKE KONGERÆKKE OG VERDENSALDRENE

Følgende analyse bygger på Apollodoros (3.14), der i den mest sammenhængende fremstilling opregner Athens første konger. Da gennemgangen er meget overordnet og blot skal illustrere tankegangen, er hele kildegrundlaget ikke blevet inddraget.

1) Den første konge er Kekrops, halvt slange, halvt mand og født af jorden (*autochthon*), hvilket som nævnt er klare guldaldertræk. Navnet betyder 'øjehale' eller 'ansigt med hale' – en meget rammende beskrivelse af en slange. Som man kan se ikke mindst af det arkæologiske materiale fra Akropolis, spiller slangen en væsentlig rolle i tidlig athenæisk religion, nemlig som totem. Den for kulten på Akropolis centrale skikkelse, Erichthonios, fremstilles da også dels som halvt slange, halvt mand, dels som et barn omviklet af slanger. Selv om han optræder forholdsvis 'sent' i Athens mytiske kongerække, er han karakteriseret ved at have alle de gamle guldaldertræk, fordi kulten griber helt tilbage i totemismen, jf. også den tidlige kults slangediademer. Slangen optræder endvidere som en del af den store Athene-statue i Parthenon-templet (placeret ved gudindens skjold). Fremstillingen af barnet omviklet med slanger er et senere træk (slangeskikkelsen er ikke længere en del af hans kropslige udseende, men totem'et eksternaliseres og gøres til et separat dyr).

I Kekrops' regeringstid foregår kampen mellem Athene og Poseidon om magten i landet (jf. også *Indføring i RUM* p. 59), og Poseidon oversvømmer Attika i vrede over at have tabt. En sådan oversvømmelse (jf. syndfloden) repræsenterer ofte et aldersskifte i det mytologiske materiale, i dette tilfælde overgangen fra guld- til sølvalder. Den gamle verden skylles væk, og en ny fremkommer. Guldaldertrækkene bliver færre. Apollodoros beskriver dog ikke direkte en sølvalderkult, men sølvalderen kan skimtes i kampen mellem de to guder, idet en af mytevarianterne (findes ikke hos Apollodoros) lader folket afgøre, hvilken af de to guder der skal vinde. Kvinderne stemmer på Athene, mens mændene vælger Poseidon, og Athene sejrer, fordi kvinderne lige akkurat er i overtal.

2) Kranaos overtager tronen efter Kekrops, men er ikke i familie med ham. Også denne konge er stadig, på guldaldermæssig vis, jordfødt (*autochthon*), men Apollodoros melder ikke noget om slangelignende træk. Navnet betyder 'stenet'/'klipperig'. Også i hans regeringstid forekommer en oversvømmelse, nemlig oversvømmelsen, som svarer til den bibelske syndflod og indgår i myten om Deukalion og Pyrrha. Denne markerer her overgangen fra sølv- til kobberalder.

3) Den næste konge Amphiktyon overtager på ægte kobberalder-, krigerisk vis magten ved at fordrive Kranaos. Med denne skikkelse begynder beskrivelsen jordfødt at blive et vigende træk i kilderne, idet Apollodoros angiver to forskellige versioner af hans fødsel: enten som søn af Deukalion (dvs. menneskefødt) eller *autochthon*, som de tidligere konger. Navnet betyder 'han, der bebygger rundt om' (af *amphi* og *ktizein* – at bygge byer rundt om) og går videre i Amphiktyoner-forbundet, som er tilknyttet Apollon- og Demeter-kulten. Navngivningen af denne konge må henvise til Athens konsolidering som bystat.

4) Erichthonios fordriver Amphiktyon efter 12 års regeringstid. Han er ikke i familie med Amphiktyon, men er en søn af Hephaistos og Athene (i andre versioner Atthis). Han sammenblandes i denne funktion med Erechtheus, en ifølge Apollodoros' liste senere konge.

Mytens grundtræk er som følger: Athene opsøger Hephaistos angående smedning af nogle våben, men han forelsker sig i hende og forfølger optændt af elskov den flygtende jomfru. Hans sæd når aldrig sit mål, men falder på hendes lår. Athene tørrer den af med en tot uld (en af etymologierne til Erichthonios), som hun kaster på jorden. Heraf opstår den jordfødte Erichthonios, som Athene opfoster i skjul, gemt i en kiste (*kiste*, *cista*). Den aseksuelle guldalderfødsel understreges ved, at Hephaistos' sæd spildes på Athenes lår og siden på jorden. Pausanias (I.2.6) betegner ham som søn af Gaia, hvilket hentyder til hans jord-fødsel. Ovid beskriver ham i *Metamorfoserne* (II.552ff.) som "prolem sine matre creatam", og om hans udseende skriver han: "... et intus infantemque vident [Kekrops' døtre] adporrectumque draconem." Kekrops' døtre sættes til at vogte kisten, som de dog åbner, hvorefter de ser Erichthonios-barnet omviklet af slanger. Synet gør dem vanvittige, hvilket får dem til at kaste sig ud over Akropolis-klippen.

Etymologien bag Erichthonios er svært gennemskuelig. Traditionelt tolkes førstedelen af navnet som kommende af det græske *erion* (uld) eller *eris* (strid), men ingen af delene giver nogen særlig dybere mening. Navnets anden del hænger sammen med *chthon* (jord), hvilket stemmer overens med hans natur. En tolkning, som er værd at overveje, og som giver god mening, er Neutzsky-Wulffs, idet han tolker førstedelen som hængende sammen med det hebraiske *erets* (jord, land), hvilket understøtter det jordfødte. Dette kunne indgå i en overvejelse om, hvorvidt indoeuropæisk og semitisk har mere med hinanden at gøre end umiddelbart antaget.

Myten omhandler det at kunne skue og tåle den inderste religiøse viden, idet græsk religion skelner mellem *hreta* og *arreta* – det, der kan tales om, og det, der ikke er kommunikerbart (forstået som henholdvis det aktualiserede og uaktualiserede – det skabte og det potentielle). Præstinderne *arrophoroi* er således 'bærerne af det unævnelige', som dermed også er farligt. At Kekrops' døtre kaster sig ud over klippen, hentyder samtidig til den rituelle ofring af pigen i hendes transformation til præstinde.

Erichthonios identificeres med Apollon, som jo er solguden – den gyldne slange. Hans guldalderdrab på Python skal forstås som et selvoffer, idet det er sig selv, han dræber og dermed skaber verden af. Som solgud er Apollon Athenes sølvaldermage i kulten på Akropolis. Som omtalt tidligere er det transcendent mandlige ofte meget usynligt i kulten, men i dette tilfælde ledes man på sporet af Apollon gennem slangens fremtrædende

stilling i kulten, som skal parres med denne guds tilknytning til Python (en meget drillende brik i myte-puslespillet). Endvidere anskues solen ofte som den gyldne slange (der bider sig selv i halen rundt om solskiven). Pausanias (I.24.7) gætter på, at Erichthonios gemmer sig i slangen ved foden af den store Athene-statue i Parthenon-templet.

Det er traditionelt Erichthonios, der opstiller træstøtten af Athene på Akropolis og indstifter Panathenæer-festen, den store fest for Athene, hvor hendes peplos (aktualisationen) fornyes, hvilket vil sige, at hele verden skabes på ny. Han gifter sig med naiaden Praxithea og får sønnen Pandion, der følger ham på tronen. I kraft af sin centrale placering åbner studier af Erichthonios-skikkelsen op til forståelsen af hele Athens mytiske fortid, idet det hele er samlet i kulten på Akropolis.

I romanen *RUM* i kapitlet *Erichthonius*, hvis handling foregår på et rumskib i omløb om planeten Erichthonius, beskriver Neutzsky-Wulff videnskabsmanden dr. Brand Garrs søgen efter denne kistes indhold af *arreta* – traditionelt anskueliggjort i fremstillingen af det slangeomvundne æg, verdensægget. Dette optræder i fortællingen i form af en supercollider, hvor verdens grundbestanddele, partikler, sendes rundt. Brands forhold til denne verdensmaskine med dens både skabende og destruktive kraft minder læseren om, at det er op til mennesket selv, hvordan det vil leve med det guddommelige og det både kreative og destruktive ved ånden. I bogen går det hidtil behandlede kosmogoniske spørgsmål med dette kapitel over i det kosmologiske, hvilket åbner op til resten af bogen, som er et udtømmeligt studium af mytologi.

5) I Pandions regeringstid kommer Demeter og Dionysos til Attika. Kongen gifter sig med Zeuxippe og får døtrene Prokne og Philomela (jf. ovenfor) og sønnerne Erechtheus og Butes.

6) Erechtheus følger Pandion som konge, og der sker nu en opdeling af magten i verdslige og gejstlige beføjelser. Erechtheus regerer landet, mens Butes fungerer som præst for Athene og Poseidon Erechtheus. En sådan opdeling af magten er et senere træk end den guddommelige konge. Erechtheus er også gift med en Praxithea, hvilket, sammen med andre træk, understøtter formodningen om, at en forveksling med Erichthonios har fundet sted.

Athens mytiske kongerække fortsætter og ender ved Theseus, der traditionelt regnes for overgangsfiguren til mere 'historisk' tid. Af en række som den, Apollodoros opstiller, kan man lære at skelne typiske træk ved de enkelte aldre, og en sådan række kan være god at øve sig på, fordi der er en tendens til, at de ældste træk kommer først.

En god indgangsvinkel til kongerækken er at se dem som repræsentanter for ideer i stedet for at forstå dem kronologisk. Navnenes etymologier røber ofte dette. Derfor er det altid nyttigt at undersøge etymologien bag de mytiske personer og begreber, man arbejder med. Der er ofte (men ikke altid) vigtige pointer at hente her. De mytologiske familier/stamtræer repræsenterer sådanne træer af ideer, hvilket bl.a. kan ses på det faktum, at det ofte er den samme 'forbandelse' eller problemstilling, der hjemsøger den samme familie generation efter generation. Dette er altså en vigtig grund til også at undersøge genealogien for den skikkelse, man arbejder med.

En anden, med dette sammenhængende grund er, at tilhørsforholdet næsten altid vil sige noget om den pågældende persons natur. 'Søn eller datter af X' betyder i mytologiske sammenhænge snarere 'tilknytning til' denne X end 'afkom af'. Når Ceyx er søn af Lucifer, og Alcyone datter af Aeolus, implicerer dette et tilhørsforhold til de pågældende guddomme. Ceyx repræsenterer på denne måde i myten selv solguden. Man skal derfor ikke være bange for at overføre forældrenes egenskaber (eller andre overordnede familiemedlemmers) på personen.

En anden god ting er som nævnt at undersøge magtforholdet i myten, især mellem mandligt og kvindeligt. Som nævnt tidligere udgør dette en vigtig nøgle til forståelsen af, hvilken alders ideer der er fremherskende. Konflikter mellem personer giver ligeledes ofte gode fingerpeg om overgange mellem to aldres idésæt. Ydermere kan det være nyttigt at undersøge f.eks. årstiden eller involverede dyr og planter. Solhverv giver f.eks. et hint om, at den gamle verden dør for, at en ny kan fødes, jf. myten om Ceyx & Alcyone og isfluglens rolle i denne verdensskabelse. Møder man et dyr eller en plante, er det vigtigt at undersøge, hvad antikkens (*ikke moderne tids*) forestillinger er herom. Hvorfor opfører f.eks. dyret sig, som det gør? Hvilke egenskaber siges det at have? Hvilken tilknytning til kult og religion? Hvad anvendes den pågældende plante til? Optræder den i kultiske sammenhænge? Til denne opgave er de antikke naturvidenskabelige værker af Aristoteles og den ældre Plinius uundværlige. Også middelalderens bestiarier kan være nyttige, idet disse indeholder mange af antikkens forestillinger.

Vigtigst er det at gøre sig klart, at der er tale om en associativ måde at forstå på. Derfor er alle paralleller vigtige. Hvor optræder denne figur eller dette element ellers? Selv om der umiddelbart synes at være tale om en anden person med det samme navn, er det associativt set den samme, idet navnet er det samme. Man skal derfor ikke være bange for at undersøge paralleller, som normal rationel tankegang umiddelbart ville afvise. For antikkens mennesker var mytologi en associativ forståelse.

En nyttig hjælp til arbejdet med de græske myter er Robert Graves' fremstilling af disse (cf. litteraturlisten nedenfor). Hans opbygning af håndbogen følger Apollodoros' disposition i dennes bibliotek. Dels indeholder hans behandling referater af myterne inkl. deres varianter, dels opremser han samtlige kilder til de enkelte mytiske figurer, hvilket er en stor hjælp, når man skal overskue kildematerialet. Selv om Graves ikke anvender de antikke verdensaldre til klassifikation af mytologiske træk, forsøger han dog at skille de enkelte mytelag ad. Disse klassificeres efter de forskellige folkevandringer og stammers indtrængen i Grækenland (jf. bd. 1, pp. 35-37).

Hesiods kobberalder antages på denne måde at være de tidligste hellenske indtrængende, der adopterer dele af den (i forvejen eksisterende) store gudindes kult. Hero-generationen tolker Graves som den mykenske tidsalders helte-kriger-konger, mens jernalderen repræsenterer dorerne i det 12. årh. f.v.t., der med deres jernvåben ødelagde den mykenske kultur. Denne tankegang, der udelukkende bygger på et historisk (materialistisk) grundlag, skal man selvfølgelig have in mente, hvis man anvender Graves, især under læsningen af hans noter, men hans udforskning og adskillelse af kildelagene gør fremstillingen til en god hjælp.

KONKLUSION

Et godt bud på en metode til analyse af myter er ifølge min vurdering at kombinere traditionel religionsvidenskab med ideer inspireret af Neutsky-Wulff, således at den ofte stive akademiske metode får mod til at overskride sine egne grænser, hvilket åbner op for nye og gode resultater, som vist i denne artikel. I forbindelse med den her præsenterede Neutsky-Wulff'ske analysemodel finder jeg det hensigtsmæssigt, at samtlige eksisterende kilder til den enkelte myte graves frem. Dette giver analysen det bredest mulige kildegrundlag, hvilket er vigtigt. Modellen skulle jo ideelt set kunne forklare samtlige mytetræk og -varianter i materialet, og samtidig undgår man at fremstille en analyse, hvor kun de brikker, der passer ind, anvendes.

FORSLAG TIL VIDERE LÆSNING I ERWIN NEUTZSKY-WULFFS FORFATTERSKAB:

Indføring i RUM – en moderne grimoire (Distribution: Frank Prause Brahe: fpb@tdk.dk)
Magi, København 1986, Borgens Forlag
Okkultisme, København 1985, Borgens Forlag
Religion – en foredragsrække på 1-10 om religion holdt på et kursus i Vinstrup Kulturhus, tilgængelig på www.enw.dk under 'tekster'
RUM, København 2001, Borgens Forlag
Verdens Historie – 1. oprindelse, København 1988, Borgens Forlag

LISTE OVER ANTIKKE KILDER TIL VERDENSALDRENE:

GULDALDEREN:

Hesiod: *Værker og dage* 109ff.
Ovid: *Metamorphoses* I.89ff.
Vergil: *Eclogæ* IV
Vergil: *Georgica* II.458ff.

SØLVALDEREN:

Hesiod: *Værker og dage* 127ff.
Ovid: *Metamorphoses* I.113ff.

DEN HEROISKE TIDSALDER:

Hesiod: *Værker og dage* 156ff.

KOBBERALDEREN:

Hesiod: *Værker og dage* 140ff.

Ovid: *Metamorphoses* I.125ff.

JERNALDEREN:

Hesiod: *Værker og dage* 169ff.

Ovid: *Metamorphoses* I.127ff.

M.L. West: *Hesiod: Works & Days – Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1980

(Pp. 172ff. omhandler verdensaldrene. West inddrager i høj grad parallelt materiale fra andre oldtidskulturer, hvilket gør hans kommentar anbefalelsesværdig. Hans komparative tilgang bygger dog udelukkende på historiske og geografiske argumenter, og dette er mit væsentligste kritikpunkt ved hans metode.)

Robert Graves: *The Greek Myths*, rev. ed., London 1960