

Forskningsoversigt

Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi

Af Jens Peter Schjødt

Den førkristne mytologi og religion i Norden er et interessefelt for forskere fra mange forskellige discipliner. Emnet er blevet studeret af filologer, arkæologer, religionshistorikere, antropologer, og af mange andre, hvis fag på en eller anden måde kommer i berøring med Norden i jernalder og vikingetid. Denne brede interesse for emnet indebærer, at metoder og teorier fra alle disse forskellige fag har været taget i anvendelse for at nå resultater, der har relevans i vidt forskellige sammenhænge. Det indebærer også, at den, der ønsker at sætte sig ind i den aktuelle forskning på området, må gøre sig bekendt med dette meget brede spektrum af teorier og metoder, idet man kun i meget få tilfælde vil kunne hævde, at en bestemt videnskabsteoretisk interesse er irrelevant i forhold til det projekt, man fra en anden vinkel ønsker at fremme. Teorierne er selvfølgelig ofte uforenelige, men endnu oftere finder man, at forskellige fags tilgange simpelthen komplementerer hinanden, og at et manglende kendskab til f.eks. religionshistoriske teorier, kan invalidere teorier, der er rejst på basis af et arkæologisk materiale.

For at omtale, endsig »behandle« det materiale, man med rimelighed ville kunne kalde »nyere«, måtte man have flere hundrede sider til rådighed, og det, der i denne sammenhæng kan blive tale om, vil derfor blot være, at omtale nogle af de mest interessante bidrag til emnet, samt at se på nogle af de tendenser, der synes at tegne sig inden for nogle videnskabelige felter, eksempelvis ved bidrag, der markerer hovedpositionerne. Det skal derfor understreges straks, at der er tale om et valg blandt de mange forskere, der fortjener at blive nævnt i en sådan forskningsredegørelse, måske ovenikøbet et ganske subjektivt valg, der uden tvivl udelader en række fremragende værker, som ikke er spor mindre fremragende, end de der er nævnt, men som pladsen blot ikke giver os mulighed for at omtale. Det skal endvidere bemærkes, at der måske er en overvægt af skandinaviske forskere, idet disse, hvis de kan tjene som eksempler på nogle tendenser, alt andet lige, er valgt med henblik på skandinaviske læsere, fremfor franske, tyske og andre.

Termen »nyere« fortjener en nærmere kommentar, idet den er ganske problematisk, og langtfra står for det samme i forskellige discipliner. Når det drejer sig om vikingetidens arkæologi kan man kun tale om »nyere« forskning nogle ganske få år tilbage, fordi nye metoder og nye fund har bevirket at en lang række teorier har måttet revideres inden for de seneste år. Dette er imidlertid langtfra tilfældet, når det drejer sig om nordisk mytologi. Her er der mange resultater, som er opnået 70 eller 80 år tilbage, der stadig har værdi og altså ikke er blevet distanceret af »nyere« forskning. Disse er altså stadig »nyere« i betydningen, at de stadig anses for korrekte. Ikke desto mindre vil

det naturligvis være latterligt at gå tilbage til trediverne eller tidligere, når vi taler om »nyere« forskning, og den periode, som vi her vil koncentrere os om, vil, måske noget vilkårligt valgt, være tresserne og fremefter med hovedvægten på halvfjerdserne og firserne. På den anden side vil adskillige bidrag, der er kommet i denne periode, ligesåvel kunne være udkommet i trediverne og fyrrerne. Dette gør dem selvfølgelig ikke mindre værdifulde, idet solidt historisk og filologisk arbejde dengang såvel som nu er en forudsætning for at trænge ind i en kultur, der er så fjern i tid og sprog. Alligevel vil studier af denne type kun blive inddraget, hvis de har nogen effekt i forhold til teorier, der bliver fremsat ud fra mere »moderne« teoretiske positioner.

På trods af hvad der er sagt ovenfor om begrænsningen af »nyere« skal vi begynde med en artikel, der udkom i 1951, og som opridsede den daværende forskningssituation. Jan de Vries, forfatter til den mest omfattende og stadig mest værdifulde håndbog over germansk og nordisk religion *Altgermanische Religionsgeschichte* fra 1956-57, diskuterer her de vigtigste »skoler« i forhold til emnet nordisk mytologi og religion (de Vries 1951). Det drejer sig først og fremmest om en skelnen imellem den traditionelle historicisme, specielt repræsenteret af Karl Helm (f.eks. Helm 1913 og 1946), og den nye komparative indo-europæiske mytologi, der først og fremmest er repræsenteret gennem Georges Dumézil (f.eks. Dumézil 1958, 1959 og 1986). Selvom det billede, der tegnes i denne artikel, var mere simpelt, end situationen faktisk var, er der dog ingen tvivl om, at de to helt forskellige synsvinkler, der opridsedes, var repræsentative for perioden som sådan.

I forhold hertil er der sket overordentlig meget i den periode, der er emnet for denne artikel, og situationen er blevet langt mere kompliceret. Det kan med det samme siges, at Dumézil-skolen har haft en blivende betydning og er mindst lige så vigtig i dag, som den var i begyndelsen af halvtredserne, og endda snarere har større betydning, som følge af det ret store antal oversættelser af Dumézils bøger og artikler, især til engelsk, der har fundet sted siden da. Dette har bevirket, at hans ideer er blevet indoptaget af forskere af mange forskellige nationaliteter i vekslende udstrækning. Selv om Dumézils ideer derfor vil være kendt af mange, må han nødvendigvis behandles nærmere nedenfor.

De retninger, der ikke har været influeret af Dumézil eller kun har været det i mindre grad, er vanskeligere at klassificere. Dette skyldes, at man kan spore en række forskellige positioner, som man ikke desto mindre ikke uden videre kan kalde »skoler«, i hvertfald ikke på nuværende tidspunkt. Den gamle historicieste skole eksisterer næppe mere og resterne af den har udkrystalliseret sig i adskillige forskellige komponenter. Den basale målsætning kan naturligvis stadig findes i vid udstrækning, nemlig rekonstruktionen af historiske fakta, men focus for interessen, undersøgelsesstrategierne og den metodologiske bevidsthed er ændret betydeligt, som det vil fremgå nedenfor.

Det er således ikke nogen let sag, at klassificere forskningen på området. Ikke desto mindre er det nødvendigt at forsøge, hvis man ønsker at opløse, delvist i hvertfald, den forvirring, der ellers vil fremstå, når vi skal trænge ind i den jungle af metoder og synspunkter, som området udgøres af.

Det synes derfor forsvarligt at skelne imellem fire forskellige retninger eller

skoler. Den sidste term er som sagt problematisk, fordi den antyder en større ensartethed, end der rent faktisk er tale om, men for nemheds skyld vil den alligevel blive brugt i det følgende. Disse kan vi kalde:

- A. Den historiske skole.
- B. Den litterære/filologiske skole.
- C. Den struktur-komparativistiske skole.
- D. Andre »strukturalistiske« skoler.

Inden vi kan gå nærmere ind i en diskussion af disse skoler, deres metoder og hovedinteresser, skal vi dog kort drøfte et element, der mere end noget andet har skabt uenighed i forbindelse med nordisk mytologi, nemlig kildesituationen.

Da denne vil være kendt af de fleste af dette tidsskrifts læsere, er der ingen grund til at redegøre for problemerne omkring overleveringen, mundtlig og skriftlig tradition, nedskrivningstidspunkter osv. Men det vil nok være på sin plads at opridsse et par af de konsekvenser, som problemerne i forbindelse med denne kildesituation har haft. Sagt lidt firkantet drejer det sig om i hvilken grad, man kan fæste lid til kilder, som for hovedpartens vedkommende kun er overleveret gennem håndskrifter, der daterer sig til en periode, der ligger flere hundrede år efter den, hvis mytologi teksterne foregiver at beskrive. Den uenighed, der gør sig gældende blandt forskerne både i dag og tidligere, bunder i høj grad i de teoretiske præmisser, som man går til dette problem med, samt i de metoder, man tager i anvendelse. For det første er der en skarp uenighed om, hvad der overhovedet skal til af »beviser«, for at vi kan opstille teorier, og for det andet i hvilken grad sammenligninger med fænomener inden for andre religioner og mytologier skal inddrages. Disse to punkter er naturligvis ikke uafhængige af hinanden, idet det er karakteristisk, at des færre sammenlignende faktorer der inddrages, des mere kritisk stiller man sig til kildernes udsagn, uden at man dog kan gå så vidt som til at sige, at disse synspunkter altid følges ad. De »hårde« kildekritikere tenderer således imod en position, hvor kilder, der ikke uomtvisteligt er forfattet af hedninger i hedensk tid, og som ikke kan være påvirket af kristne forestillinger og explicit omtaler dette eller hint fænomen, ikke kan sige noget om det i forhold til førkristne forestillinger. Dette synspunkt forekommer ikke at tage hensyn til kildesituationen, som den jo er i forbindelse med nordisk mytologi, hvor en bevisførelse af denne art i det store og hele ikke lader sig gøre. Argumenta ex silentio kan ikke anvendes på et så sparsomt materiale. Synspunktet tager heller ikke hensyn til de forskelle i kildekritikken, der må være til stede imellem begivenhedshistorie på den ene side og bevidstheds- eller mentalitetshistorie på den anden. Og endelig undervurderer det betydningen af sammenligninger med beslægtede folks mytologier, igennem hvilke »tvivlsomme« kildeudsagn kan forsynes med en høj grad af sandsynlighed.

Det er oplagt, at denne problemstilling har medført megen uenighed blandt dem, der arbejder med nordisk religionshistorie og mytologi: hvis en »hård« kildekritik tages i anvendelse, der betjener sig af de samme kildekritiske præmisser, som bruges inden for begivenhedshistorien, vil det knapt nok være

muligt overhovedet at udsige noget om den mytologiske forestillingsverden i Norden før kristendommens komme. Hvis man på den anden side indfører metoder fra kulturanthropologien, mentalitetshistorien, den komparative indoeuropæiske myteforskning og fra religionshistorien i almindelighed, altsammen naturligvis forbundet med en behørig kritisk sans, møder vi en betydelig informationsmængde, hvor vi i hvert enkelt tilfælde må tage stilling til, om vi står overfor dybtforankrede forestillinger, der måske går hundreder eller tusinder af år tilbage, eller med overfladefænomener, der er opstået i Middelalderen og sandsynligvis påvirket af kristne forestillinger. Dette indebærer naturligvis, at selvom de videnskabelige positioner kan være fundamentalt forskellige, så må en vis grad af kildekritik og almindelige historiske og filologiske undersøgelser være nødvendige, uafhængigt af hvilken position den individuelle forsker indtager.

Inden vi går over til at se nærmere på de fire skoler, skal der til slut gøres opmærksom på et generelt interesseskift, der har fundet sted i løbet af halvtredserne og tresserne, nemlig fra focuseringen på spørgsmål som »hvornår?« og »hvorfra?« til spørgsmål, der drejer sig om mening og funktion. Dette er i overensstemmelse med tendenserne inden for den moderne myteforskning, skønt det er kommet senere for det nordiske områdes vedkommende, end tilfældet er de fleste andre steder, og det er da også først i de seneste år, at en større del af de undersøgelser, der bliver foretaget, går i denne retning. Området har været domineret af filologer og historikere af en ældre generation, som ikke har været villige til at optage de nye udfordringer fra antropologi og sammenlignende myteforskning, der startede med funktionalismen allerede i tyverne og fortsatte med religionsfænomenologi og især strukturalisme.

Gennem en bedre forståelse af interdisciplinære studier og deres værdi for hele området, har denne tilstand dog ændret sig radikalt i de nævnte retninger. Der er igen tvivl om, at studiet af nordisk mytologi har vundet meget ved denne øgede forståelse og har givet emnet en mulighed for at komme til at spille en rolle inden for den sammenlignende myteforskning, som det ikke tidligere har haft. Samtidig har denne tendens mod interdisciplinære studier dog gjort det langt vanskeligere at kategorisere lige så skarpt, som man kunne gøre tidligere: filologer bruger teorier fra kulturanthropologien, antropologer er opmærksomme på filologiske og historiske problemstillinger osv. Det er derfor vigtigt at være opmærksom på, at bortset fra afsnit C, der er rimelig homogent med den indoeuropæiske komparativisme, så er de andre kategorier meget heterogene; selv én og samme forsker kan således arbejde med flere forskellige metodologiske og teoretiske indfaldsvinkler for at nå sine mål. Det betyder, at nogle af de navne, der er placeret under den historiske skole, f.eks. kan være filologer af uddannelse. Som nævnt ovenfor, er formålet med denne klassifikation derfor at give nogle eksempler på de *tendenser*, der kan ses, og ikke at postulere at en skarp grænse mellem forskellige metoder kan foretages mellem forskerne i de forskellige kategorier. Grænserne er afgjort flydende, og der er grund til at håbe, at feltet som sådant vil kunne nyde godt af dette.

A

Den kategori, som her er kaldt den historiske skole, er den mest heterogene af

dem, der er nævnt, og den er primært defineret negativt, idet den til dels adskiller sig i målsætning og også i metodevalg fra de tre andre kategorier.

Der er tale om mange forskellige slags undersøgelser, der på hver sin måde søger at rekonstruere bestemte fænomeners historie, oprindelse eller betydning i bestemte perioder, hvadenten det nu drejer sig om en gud, et ritual eller et bestemt forestillingskompleks. Denne type undersøgelser bliver udført i dag, som de altid er blevet det og formentlig altid vil blive det. De metoder, der tages i anvendelse, er primært filologisk og historisk kildekritik, der kan være mere eller mindre kritisk. Generelt kan det siges, at religionshistorikerne har været mindre kritiske over for kilderne, end tilfældet er med historikere og filologer. Årsagen til dette synes at være det faktum, at hvis sagaerne og eddaerne forkastes som pålidelige kilder, vil der være så lidt tilbage at bygge på, at det faktisk vil være umuligt at udsige noget om førkristen mytologi og religion overhovedet. Det er naturligvis en meget dårlig grund, for hvis det virkelig forholder sig således, må man simpelthen drage de nødvendige konsekvenser af det og lade være at udtale sig. Det er derfor også en rimelig beskyldning mod mange religionshistorikere, at de ikke har været metodebevidste i fornøden grad. Dette gælder dog mere, når det drejer sig om studier i forbindelse med ritualer og andre religiøse institutioner (se f.eks. kritikken hos Düwel 1985 og Olsen 1966), end når det drejer sig om myter og forestillinger. Ganske vist har der også her været rejst kritik mod den manglende metodebevidsthed, men kritikken har nok haft en mindre effekt. Vi skal se nærmere på grundene hertil nedenfor.

Den moderne tekst- og kildekritik i forbindelse med nordisk mytologi går tilbage til sidste halvdel af forrige århundrede og bliver stadig stærkere frem til 1960'erne. Markante forskere i denne proces er Bugge (1880), Mogk (1923), Nordal (1940) og Baetke (1950, 1952 og 1964). Trin for trin viste de, at kun en forsvindende lille del af vore kilder havde nogen udsigelseskraft i relation til den førkristne periode, og de religionshistorikere og andre, der mente noget andet, blev anset for mere og mere naive. Denne situation har ændret sig radikalt i løbet af de sidste årtier grundet forskellige faktorer. For det første er de hårde kildekritikere i en vis udstrækning blevet slået med deres egne våben, idet en række af de kilder, der var blevet fremholdt som indicier imod pålideligheden af udsagn i eddaer og sagaer (love, historiske værker etc.), selv er blevet betvivlet med hensyn til pålidelighed (se Clover 1986). For det andet har mentalitetshistorien vist, at metoder, der er velegnede i forhold til begivenhedshistorie, ikke nødvendigvis har nogen større værdi, når det drejer sig om fænomener som tro og ideologi (f.eks. DUBY 1978 og le Goff 1978). Også forskellige retninger inden for den sammenlignende myteforskning, herunder ikke mindst den struktur-komparativistiske skole har ydet deres store indsats, for at vise nye måder at studere myter og andre religiøse udtryk på.

Alt dette har bevirket, at en ny og mere metodebevidst måde at arbejde på med den nordiske mytologi er fremkommet. Det betyder naturligvis ikke, at der ikke fremkommer fortolkninger, der virker lidt »vilde«, men meget ofte kan de ihvertfald bidrage konstruktivt til en øget forståelse af forskellige hedenske fænomener, fremfor den goldhed, der meget ofte var resultatet af den tidligere forskning. Ud fra de nævnte perspektiver er en række interessante

undersøgelser blevet udført, der – skønt meget forskellige – alle er stimulerende for videre bearbejdning af materialet. Det er karakteristisk, at der i de fleste af dem kan ses et komparativt aspekt, hvor ikke mindst religionsfænomenologien har udgjort en vigtig metodisk platform, enten explicit eller implicit, hvad der ganske vist ikke er uproblematisk teoretisk set. Målet i disse undersøgelser er sommetider det samme, som vi finder i kategori C og D, dvs. at rekonstruere det semantiske indhold af en eller anden hedensk forestilling eller mytisk tema, men begrebet struktur, hvis det overhovedet indgår, vil ofte have en mere flydende betydning. Uheldigvis vil man til trods for, hvad der er sagt ovenfor, ikke altid finde en reflekteret metodologi, ihvertfald ikke expliciteret. Dette bevirker, at det somme tider kan være vanskeligt at afgøre, om disse historiske undersøgelser er baseret på moderne teoretiske præmisser, eller om de blot arbejder videre med en gammeldags naiv accept af enhver information, som vore kilder giver, og således i virkeligheden skjuler sig bag den omsiggribende positive indstilling til mentalitetshistorien.

Hvadenten det nu forholder sig på den ene eller den anden måde, er der som sagt fremkommet mange interessante resultater gennem disse undersøgelser, også mange flere end vi kan nævne i det følgende. Fra kredsen omkring Otto Höfler i Wien kan nævnes Renate Dohs arbejde i forbindelse med funktionen og betydningen af rusdrikken i nordisk religion og mytologi (1974) og Leopold Hellmuths værk om blodbrøderskab og dets betydning (1975). Begge disse værker er særdeles stimulerende, omend man kan savne nogle stringente metodologiske refleksioner i forbindelse med de store mængder af komparativt materiale, der inddrages af begge forskere. For faktisk er det et problem, hvordan og til hvad man kan bruge paralleller fra andre kulturer, især naturligvis, når der ikke er tale om genetisk slægtskab, eller kulturforbindelser overhovedet.

En anden forsker, der bør nævnes i denne sammenhæng er Jere Fleck, der har skrevet flere artikler, der er epokegørende for vor forståelse af overleveringen af hellig eller numinøs viden i germansk religion (1968, 1970, 1971a og 1971b). Også her præsenteres vi for et stort sammenligningsmateriale. Dette gælder ikke i samme grad for Lotte Motz, der blandt flere interessante emner har arbejdet med det symbolske indhold af begreberne maskulint og feminint og deres indbyrdes relation, ligesom forholdet mellem guder og jætter og andre grupper af mytiske væsener har været objekt for hendes forskning (1973-74, 1975, 1980, 1982, 1984). Mere traditionel men ikke mindre inspirerende er den norske religionshistoriker Gro Steinslands arbejde med bl.a. nytolkninger af vigtige elementer i Völuspá, hvor der i lighed med de ovenfor nævnte forskere lægges særlig vægt på det symbolske indhold (1979, 1983). Hun har også søgt at påvise, at jætter engang har været kultisk dyrket, på grund af den vigtige rolle, de har indtaget i hedenskaben, der ikke altid har været så entydig negativ, som hovedparten af vore kilder lader os formode (Steinsland 1986; en lignende analyse men med andre konklusioner kan findes hos Motz 1984).

En kontroversiel analyse af guden Odin er fremsat af Richard Auld (1976), som forsøger at påvise en enhed bag det tilsyneladende virvar af funktioner, denne gud varetager. At en sådan enhed faktisk eksisterer forekommer såre sandsynligt, men de metoder og teorier fra jungiansk psykologi, som Auld

bruger, virker ikke alt for overbevisende, idet den vilkårlighed, som altid ligger i tolkninger, der er fremkommet på basis af sådanne teorier heller ikke her lader sig fornægte.

Tydeligt inspireret af religionsfænomenologen Mircea Eliade er Régis Boyer i sin stort anlagte *Yggdrasil. La Religion des Anciens Scandinaves* fra 1981. Boyer forsøger at beskrive betydningen af visse konstituerende elementer i nordisk religion fra Stenalderen til Vikingetiden. De elementer, det primært drejer sig om, er sol, vand og jord og den måde de repræsenteres på i mytologien. Specielt interessant er det, at sammenligne den tredeling af disse elementer, som vi ser den i Vikingetiden, med Dumézils trelede system (se afsnit C). De falder ikke fuldstændig sammen, men det er ikke desto mindre tankevækkende, at Boyer – skønt meget kritisk over for Dumézil – accepterer en tredeling, der deler guderne i tre kategorier, hvis hovedrepræsentanter er henholdsvis Thor (solgud), Odin (gud for »væskerne«) og Vanerne (chthoniske guder), altså en klassifikation af guderne, der strukturelt men ikke indholdsmæssigt er identisk med den, Dumézil foretager. Herudover har Boyer mange interessante iagttagelser, hvoraf den vigtigste er tolkningen af Yggdrasil som en skæbneguddom, der kan identificeres med forskellige andre mytiske væsener. Om denne tolkning holder kan ganske vist diskuteres, men et nyt synspunkt er ihvertfald kastet frem til debat. I en senere artikel argumenterer Boyer for, at skæbnen hos nordboerne har haft en rolle som en art *deus otiosus* (Boyer 1986), et synspunkt, der har stor betydning, i relation til bogen fra 81.

Under denne kategori bør også nævnes et af de få bidrag fra arkæologisk side, som kan belyse mytologien. Det drejer sig om den danske arkæolog Else Roesdahl, der foruden et par glimrende værker om Vikingetiden i arkæologisk belysning (Roesdahl 1980, 1987), som også indholder nogle kapitler om religion og mytologi, i en lille artikel fra 1983 har gjort gældende, at der i de såkaldte ryttervåbengrave fra første del af 10. årh. kan findes et gravudstyr, der næsten nødvendigvis må lede tanken hen på Valhalforestillingerne, som disse kommer til udtryk i myterne. Hvis teorien er rigtig, står vi her over for et af de meget få tilfælde, hvor decideret arkæologisk materiale kan belyse mytologien.

Mindre overraskende er det, at der fra runologisk hold findes nogle bidrag, der, hvis tolkningerne er rigtige, har stor betydning for forskellige mytiske temaer og emner. Om egentlig nye metoder og overordnede teorier kan man dog ikke tale, idet det er i forbindelse med enkeltindskrifternes tolkninger, at de nye erkendelser er opnået. Blandt de mange værker fra runologisk hold, der kunne nævnes i denne forbindelse, skal her blot gøres opmærksom på et par enkelte. Niels Åge Nielsen har i flere artikler analyseret indskrifter, hvor resultaterne har betydning for vores forståelse af mytologien. Således har han bl.a. gennem en analyse af Sparlösaastenens foreslået, at Frey og Ull er én og samme gud, et synspunkt, der dog næppe lader sig opretholde, når et større materiale inddrages, idet Ull funktionelt i så fald nærmere bliver en gud af Tyrtypen, dvs. en gud, der er nært knyttet til retten (Nielsen 1969; jfr. de Vries 1956-57²:160 ff.). En viderebearbejdelse af denne artikels resultat kan findes i Nielsen 1976, hvor der overraskende og noget spekulativt argumenteres for, at Sif oprindeligt skulle have været en Vanegudinde, søster til og gift med Njord. En anden forsker, der har brugt en række runeindskrifter til at komme ind på mytologi-

ske problemstillinger er Ottar Grønvik. Dette gælder f.eks. i bogen *Fra Ågedal til Setre* fra 1987, der primært drejer sig om sproglige faktorer, men dog i rigelig grad inddrager mytiske forestillinger.

Som afslutning på redegørelsen for den primært historisk orienterede forskning, skal jeg ikke undlade at gøre opmærksom på endnu engang, at der ikke i sig selv ligger nogen kvalitetsbedømmelse i den måde udvalget er foretaget. Mange fremragende bidrag, der belyser problemer, som er af interesse for mytologisk forskning, er ikke blevet nævnt, hvad der udelukkende er omfangsmæssige grunde til. I den forbindelse kan jeg blot henvise til Bibliography of Old Norse Icelandic Studies (BONIS), der medtager næsten al den litteratur, der er af interesse for studiet af alle aspekter af det oldnordiske område.

B

Den kategori, som her kaldes den litterære/filologiske skole, omfatter en gruppe af yngre forskere af mange forskellige nationaliteter. De arbejder med meget forskellige emner, men fælles for dem alle er en stærk interesse i receptionen af fortiden i Middelalderen. De er sig særdeles bevidste om de vanskeligheder, der er forbundet med at udskille de forskellige lag af traditionen, som vi møder i teksterne fra det 13. årh. og senere. Det meste af det materiale, der idag står til vores rådighed, blev som bekendt skrevet i denne periode, og skønt nogle af vore kilder er langt ældre, er det naturligvis uhyre problematisk for ikke at sige umuligt, at beskrive fortiden, som den faktisk var. Denne tilgangsvinkel synes i første omgang ikke at være til stor gavn for den forsker, der beskæftiger sig med førkristen religion og mytologi. Men sådan forholder det sig imidlertid langt fra, idet det har vist sig ekstremt vigtigt og værdifuldt at analysere, hvordan Middelalderens forfattere rent faktisk bearbejdede deres materiale, der som sagt er næsten alt, hvad vi har til belysning af Vikingetidens mytologi. Hvorfor skrev de disse tekster? Hvilke indtryk ønskede de at bringe deres læsere og så videre? (se f.eks. Lönnroth 1969 og Weber 1981). Samtidig skal det dog også siges, at mange af disse forskere har arbejdet med problemstillinger, der direkte drejer sig om perioden før kristendommens indførelse. Deres primære betydning ligger imidlertid i deres analyser af de modeller, som forfatterne i det 13. årh. og senere brugte for at virke i deres samtid, hvilke i høj grad omfattede genbrug af gamle myter og forestillinger. Påvisningen af sådanne modeller viser en række af de farer, der er forbundet med at arbejde med tekster fra én periode for at udsige noget om en anden. Denne gruppe forskere har forsynet myteforskeren inden for området med meget vigtige redskaber til at trænge ind i den førkristne religion. De er kritiske over for både den gamle, temmelig naive behandling af kilderne, der har været karakteristisk for især mange religionshistorikere, som stort set aldrig drog kildernes udsagn i tvivl, men også over for den filologiske tradition, der var dominerende i halvtredserne og tresserne, der som sagt mente, at der næppe overhovedet kunne udtrækkes historiske informationer om Vikingetiden af disse tekster fra Middelalderen (her kan bl.a. henvises til diskussionen om bogprosa eller friprosa, se Hallberg 1956). I begejstringen over at have regnet ud, at forfatterens egen bevidsthed nok havde spillet en ikke ubetydelig rolle i frembringelsen af de litterære kilder, glemte man i det store og hele den ubevidste påvirkning, som

traditionen, herunder også hedenskaben, måtte have øvet. Den hyperkritik, der var resultatet af dette synspunkt, er ikke mulig at opretholde idag, hvad der ikke mindst skyldes denne nye generation af forskere, der har vist, at de fleste islandske forfattere fra Middelalderen, var endog stærkt påvirkede af de gamle traditioner, der bevidst eller ubevidst blev brugt i mange værker, som ellers naturligvis var skrevet med henblik på et publikum, der var kristent (Weber 1981 og 1986).

Et interessant værk, der indskriver sig i denne nye tradition er Preben Meulengracht Sørensen *Norrønt Nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer* fra 1980. Det er en analyse af 1200-tallets reception af det meget komplekse begreb »nid«, der noget firkantet sagt betyder beskyldninger for umandighed (for hvilket det islandske ord er »ergi«). Dette begreb spiller en betydelig rolle i mange sagaer, men også i mytologien, hvor det især er centralt i forhold til guderne Odin og Loke. Man har ofte ment, at de eksempler, som middelalderkilderne leverer, måtte ansues som hedenske rester, et synspunkt, som Meulengracht Sørensen imidlertid godtgør, at der ikke kan føres nogle overbevisende argumenter for. Før det nemlig bliver muligt at vurdere kildeværdien, er det nødvendigt at analysere den litterære kontekst, og her viser det sig at begrebet, som det bruges i mange af sagaerne, er tidstypisk for disses samtid. Det betyder imidlertid ikke, at et nidbegreb ikke kan være meget ældre, men blot, at man ikke uden videre kan bruge de sene kilders beskrivelser til at nå en dybere forståelse af »nid« og »ergi« som disse har været opfattet i Vikingetiden.

Det samme tema behandles også af den australske forsker Margaret Clunies Ross (1973). Hun mener bl.a., at den såkaldte »jærðermen«-rite, hvor man symbolsk går under jorden (opskærne græstørv), som af næsten alle forskere har været anskuet som del af et initiationsritual med en genfødselssymbolik som blodbrødre – som en regressus ad uterum – i stedet bør ses som symboliserende en art mandlig homoseksualitet, altså en form for »ergi«. Hvadenten dette er korrekt eller ej, er det endnu et eksempel på, hvordan litterære analyser er af interesse for myteforskeren og religionshistorikeren. Temaer af denne art, findes også i andre af Clunies Ross' artikler, men ofte er hendes indfaldsvinkel af endnu mere direkte relevans for interpretationen af hedenske myter. Et godt eksempel udgøres af hendes tolkning af myten om Thors møde med jætten Geirrød (Clunies Ross 1981), hvor hun bruger en strukturel analysemetode à la Lévi-Strauss, og inddrager en mængde etnografisk materiale for at nå til en forståelse på et dybere niveau af mytens betydning og den måde den blev opfattet på i hedensk tid. Denne strukturelle tilgangsvinkel kombineres videre med dybdegående filologiske analyser, og viser derved hvor vigtigt filologisk og lingvistisk arbejde er, som et redskab til moderne fortolkning, også selv om det ikke i sig selv er nok. Analysen konkluderer, at myten drejer sig om initiationen af den unge helt, samtidig med at den også har implikationer for mange andre mytiske fænomener.

Digtet *Skirnismál* har, uden at det står helt klart hvorfor, altid tiltrukket sig en helt særlig opmærksomhed, lige siden Magnus Olsens berømte artikel fra 1909, der tolkede det som en vegetationmyte. Alene indenfor de sidste 10 år er der fremkommet ihvertfald fire artikler, der alle forskelligheder til trods er

meget spændende, hvilket ikke mindst skyldes at de hver for sig indeholder nogle interessante metodiske aspekter. De kunne i og for sig alle placeres i hvilken som helst af kategorierne A, B og D, men da forfatterne alle er filologer, tages de med her under den litterær/filologiske »skole«, selvom det ikke i væsentlig grad er receptionen i 1300-tallet, der er inde i billedet. De fire bidrag, det drejer sig om, er forfattet af Lars Lönnroth (1977), Stephen Mitchell (1983), Julie Randlev (1985) og Paul Bibire (1986). De to første forsøger begge, ved hjælp af strukturalistiske analyser, at nå frem til, hvad betydningen af digtet egentlig har været. Lönnroth mener, at der er tale om en tematisering af problemer, der har været i forbindelse med den islandske ægteskabsinstitution, nemlig forholdet mellem den egne og den fremmede slægt, der var socialt uacceptabel. Mitchell, der delvist accepterer dette forslag, går videre og taler om en tematisering af selve det faktum, at forskellige grupper må kunne leve sammen, hvad *Skírnismál* logisk viser kan lade sig gøre gennem udveksling af individer gennem ægteskaber. Begge artiklerne er udført med stor dygtighed i analyserne, selvom der i ingen af tilfældene helt undgås løse ender (hvad Lönnroth angår, se Mitchell 1983:109. Hvad Mitchell angår kan henvises til hans opfattelse af digtet som en logisk model for fredelig sameksistens, hvad just forholdet mellem jætter og guder ikke synes egnet til at illustrere, p. 118 f.). En meget original måde at anskue ikke bare denne, men myter i det hele taget på, finder vi hos Bibire. Hans opfattelse er, at myterne, så længe de levede helt forankret i en bestemt religion, in casu før kristendommen gjorde sig for alvor gældende, ikke bør ansues allegorisk eller symbolsk, men deskriptivt (1986:28). I forhold til *Skírnismál* betyder det, at Bibire hævder, at myten og en eventuelt tilknyttet kultpraksis nok kan have været brugt for at fremme frugtbarheden, men at man må skelne denne brug fra, at myten allegorisk eller symbolsk har refereret til frugtbarhed. Det kan synes lidt forvirrende, og forekommer da heller ikke at tage behørigt hensyn til de forskellige bevidste og ubevidste lag, der altid kan findes i en myte, hvad ikke mindst den moderne først og fremmest fra socialantropologien stammende myteforskning har vist. Men synspunktet er provokerende og er måske en tiltrængt løftet pegefinger til megen symbolsk myteforskning.

Julie Randlevs artikel er en mere traditionel fremstilling, der søger at opløse forskellige lag i digtet og spore de forskellige motiver. Ud fra et myteteoretisk synspunkt er der derfor ikke så meget at hente, medens der nok kastes nyt lys over forskellige detaljer i digtet.

I endnu højere grad har Snorre været i centrum for denne gruppes interesser, hvad der selvsagt er betydningsfuldt for hele vores opfattelse af, hvad den nordiske mytologi egentlig bestod af. Af betydningsfulde bidrag til problematikken om Snorres måde at arbejde på, og dermed også til spørgsmålet om, i hvilket omfang han kan bruges som kilde til førkristen mytologi, kan nævnes Clunies Ross 1978, 1983, 1986 og 1987, Schier 1981, Dronke 1977, Cıklamini 1975, Frank 1981 og Weber 1981 og 1986. Uden at vi kan komme nærmere ind på de enkelte bidrag, kan det fastslås at de varierer betydeligt i deres vurdering af Snorres værdi som kilde, men at de alle giver myteforskeren vigtige og interessante redskaber til en refleksion, når Snorres værker inddrages i analyserne, netop fordi hans metoder som historiker, politiker og forfatter drages med ind.

C

Skønt de i forrige afsnit nævnte forskere undertiden inddrager sammenlignende materiale, er dette ikke reglen. Set fra myteforskerens synspunkt er dette ofte problematisk (et eksempel er Meulengracht Sørensen 1986, hvor myten om Thors kamp med Midgårdsormen analyseres. Her vil resultatet være forskelligt, alt efter om sammenlignende indoeuropæisk materiale drages ind eller ej). Forskerne i kategori C – den struktur-komparativistiske skole – er tværtimod ofte blevet beskyldt for at være besat af komparationer (og ind imellem med rette). Termen strukturkomparativisme i denne sammenhæng refererer primært til Dumézils og hans disciples projekt. Til trods for at det er blevet hævdet, at der ikke findes en »Dumézil-skole« (Å. V. Ström 1975:37), så er det oplagt, at dette faktisk er tilfældet, idet et stort antal forskere over hele verden og inden for alle områder af indoeuropæiske studier følger de teorier og metoder, der er udviklet af denne fascinerende franske religionshistoriker, ofte dog (heldigvis) mere eller mindre kritisk over for forskellige dele af hans produktion.

Dumézils teorier vil være delvist kendte af de fleste, der har beskæftiget sig med nordisk mytologi, idet en accept henholdsvis forkastelse af større eller mindre dele af hans teoretiske apparat vil være afgørende for hele den stillingtagen, man indtager over for emnet. Alligevel skal der i det følgende kort redegøres for nogle af hovedpointerne og deres konsekvenser for vort syn på den førkristne ideologi og mytologi. Mere detaljerede indføringer kan læses hos Littleton 1973 og 82, Strutynski 1973, Seipp 1968, Rivière 1979, Dumézil 1958 og på dansk Schjødt 1984 og Lundager Jensen 1987.

Afgørende i Dumézils forskning er det, at han ved at finde paralleller imellem en række forskellige indoeuropæiske kulturer, har konstateret nogle identiske strukturer, der går på både forskellige narrative genrer og nogle alment klassifikatoriske principper. Af størst betydning har nok det berømte trefunktionsskema været, der gentager sig på en mængde forskellige niveauer, og i vores sammenhæng er det naturligvis mytologien, der er vigtigst. Her gælder det, at nogle af de vigtigste guder i de forskellige indoeuropæiske pantheoner er organiseret i en treledet struktur, hvor enkeltfunktionerne er relateret til hinanden som herskerinstitutionen, krigerinstitutionen og producentinstitutionen. Her er det vigtigt at gøre opmærksom på, at Dumézil, ihvertfald i den periode, det drejer sig om i denne artikel, adskillige gange har gjort opmærksom på, at den »samfundsstruktur«, der er tale om, aldrig har behøvet at være andet end et ideal; eller med andre ord: den struktur, som kan findes i mytologien i forbindelse med de tre funktioners indbyrdes relation, er ikke afhængig af, om det kan sandsynliggøres, at samfundet rent faktisk har bestået af tre »klasser«. Det er altså en ideologisk struktur og ikke en samfundsstruktur, der er på tale – en ideologisk struktur, der kan findes i de forskellige folkeslags ideologiske udtryk såsom myter og andre narrative kategorier. At strukturen *kan* have givet sig nedslag i samfundet, synes det indiske varnasystem at vise, men det er altså ikke afgørende. Når dette understreges, skyldes det, at vi nok her har en af de faktorer, der har været skyld i flest misforståelser i forhold til Dumézil. Når kritikerne, konfronteret med denne korrektion, derefter hævder, at uden den samfundsmæssige basis svæver teorien frit i luften (f.eks. F. Ström 1961:105), viser det blot, at hovedparten af den sammenlignende

myteforskning i dette århundrede er gået hen over hovedet på dem. Her har det nemlig vist sig, at mytologien som en art »spejling« af det samfund, hvori den har virket, er en antagelse, der ganske enkelt er forkert. Det betyder selvfølgelig ikke, at der ikke er en sammenhæng mellem samfund og mytologi, men blot at den sidste ikke er et »spejl« af den første.

Nordboernes investering i dette skema har været: 1. funktion: Odin (magien) og Tyr (retten). 2. funktion: Thor og 3. funktion: Njord og Frey. Igen skal der gøres opmærksom på, at denne klassifikation er overordnet, og formentlig kun lader sig erkende netop gennem komparative studier, medens både nordboerne og de øvrige indoeuropæere hver for sig har gennemgået forskellige særudviklinger, der ofte har betydet glidninger i systemet. Ikke desto mindre er denne overordnede klassifikation af stor betydning, når en række forskellige klassifikationer, ikke alene hvad angår guder, men også deres attributter og funktioner i forskellige myter, skal forklares. Og denne struktur er naturligvis også vigtig, når det drejer sig om at identificere de forskellige »temaer«, som Dumézil har arbejdet med, hvor der i høj grad kastes nyt lys over en række myter. Det gælder for det nordiske områdes vedkommende bl.a. Starkad (Dumézil 1971), Baldermytologien (1959) og krigen mellem aser og vaner (1959).

Den afgørende betydning for det nordiske område har Dumézil imidlertid haft gennem sin påvisning af, at ikke blot det materiale, som vi traditionelt opfatter som myter, men også pseudohistorie, legender o.a. faktisk kan indeholde strukturer, der opviser paralleller fra andre indoeuropæiske kulturer og derved kan konstateres at være meget gamle. Vigtigt er det således, at det er *strukturene*, uanset i hvilken narrativ genre de fremkommer, der må udgøre basis for en analyse og en tolkning, og *ikke* den samling af elementer, der er tilstede. I forbindelse med de enorme kildemæssige problemer, der som bekendt er i den nordiske mytologi, får dette selvfølgelig stor betydning. For det har nemlig som en af sine konsekvenser, at man ikke automatisk kan gå ud fra, at en ældre kilde altid må gå forud for en yngre, og at således Snorre eller andre 1200-tals kilder ikke nødvendigvis repræsenterer sene udviklinger af de hedenske forestillinger (Dumézil 1986:61 ff.).

Ud over at mange af Dumézils enkeltanalyser er udført med stor skarpsindighed, og derfor kan give os stor inspiration, så er det dog det overordnede perspektiv, nemlig kombinationen af det komparative og det strukturelle, der er afgørende for, at en accept af Dumézil har så stor en konsekvens for vort syn på den nordiske mytologi generelt. Det betyder nemlig som sagt at også kilder, som man tidligere slet ikke har opfattet som havende noget med myter at gøre, gennem sammenligning, nu bliver ekstremt vigtige. Der kunne nævnes flere eksempler, men det mest brillante er nok den analyse, der ved at inddrage Saxos Haddinghistorie kaster et helt nyt lys over Njord (Dumézil 1970).

Dumézils betydning har været enorm, og han må betegnes som en af de få forskere, som enhver må tage stilling til. Hvadenten en sådan stillingtagen er positiv eller negativ, er det således givet, at den enkelte forsker er nødsaget til at reflektere over nogle af de præmisser, der gæes til kilderne med. Der er naturligvis mange, endda rigtig mange forskere, der stadig er meget skeptiske og afviser store dele af, hvis ikke hele den dumézilske teori. Dette gælder især blandt filologer og arkæologer, men ofte er denne afvisende holdning en konse-

kvens af misforståelser og manglende kendskab til Dumézils teori i det hele taget (som eksempler kan nævnes Frank 1981:160 og Oosten 1985, der begge har misforstået hans brug af »struktur«). Faktisk er det kun lykkedes meget få at påvise fejl i de mere basale resultater. Noget helt andet er, at Dumézils værk og teoretiske position ikke kan besvare alle spørgsmål, som med rimelighed ville kunne stilles til en mytologi, men noget sådant har han faktisk heller aldrig påstået, hvad der dog ikke har forhindret hans kritikere i også at slå ned her.

Vi kan ikke her gå nærmere ind på Dumézils teorier, men må i stedet se på nogle af de mere markante tilhængere, han har fået. De kan groft deles op i to grupper: De der følger Dumézils perspektiv næsten slavisk og også ofte har den samme målsætning, altså at finde eksempler på tredeling eller andre indoeuropæiske mønstre i den nordiske mytologi. På den anden side er der en stor gruppe forskere, der accepterer hans basale resultater og metodiske præmisser, i forbindelse med en indoeuropæisk arv, men derudover prøver at gå videre ved at applicere andre metoder, ofte andre strukturalistiske metoder. Denne anden gruppe kan være vanskelige at adskille fra forskerne i kategori D, og vil derfor blive nævnt der.

Til den første gruppe hører så fremragende forskere som Gabriel Turville-Petre (1964), Stig Wikander (1960), Edgar Polomé (1970) og Åke Ström (1975) samt mange andre (mange interessante artikler om indoeuropæisk mytologi generelt kan findes i tidsskriftet *Journal of Indo-European Studies* 1973 ff., hvor vi særlig kan nævne Bruce Lincoln (1977, 1979 og 1980)). Karakteristisk for alle disse forskere er en solid filologisk indsigt og en interesse i at belyse nogle problemer ved at sammenligne forskellige kulturer. Det betyder ikke, at de ikke indimellem kan være kritiske over for Dumézils resultater og kan se anderledes på mange detaljer (f.eks. Polomé 1970), men hans basale ideer accepteres i modsætning til, hvad tilfældet er for mere historistisk indstillede forskere inden for feltet (f.eks. F. Ström 1961, Buchholz 1968 og Drobin 1983, der stort set fuldstændig forkaster Dumézils arbejde).

Når der ovenfor er gjort opmærksom på, at Dumézil mere end de fleste er blevet kritiseret på grundlag af kritikernes manglende kendskab til, hvad han har sagt og ment, så skal der dog også gøres opmærksom på et andet problem, nemlig det, at mange af hans såkaldte disciple ikke forekommer særligt reflekterende i forhold til hele det teoretiske og metodiske grundlag, de arbejder på, og derfor heller ikke har været i stand til at kombinere den dumézilske tilgang med egne metodiske overvejelser. Det har bevirket en tendens til for mange at se på Dumézils teorier og metoder som *de nye teorier og metoder*. Hvis andre strukturalistiske teorier appliceres forkastes de således ofte som rene fantasikonstruktioner (Littleton 1982 og Strutynski 1974). Ikke desto mindre blev de basale principper for den dumézilske komparativisme fremlagt for næsten halvtreds år siden, og uden at forkaste dem, kan man nok mene, at der skulle være plads til at supplere med nye ideer. På denne måde kan man hævde, at Dumézil paradoksalt nok i en vis forstand er kommet til at udgøre en hindring for nytænkning. Retfærdigvis skal det så også siges, at omend Dumézil ikke selv er helt uskyldig heri (Dumézil 1973:14 f.), så er det dog primært hans disciple, der er faret aggressivt frem over for »kætterne«, og det endog på en måde, der ofte røber en lige så stor mangel på viden om, hvad strukturalismen egentlig inde-

bærer, som den Dumézils kritikere har udvist over for den strukturelle komparativisme. Nogle nye bidrag med udgangspunkt i forskellige former for strukturalisme er det dog blevet til, hvad vi skal se i det følgende afsnit.

D

Strukturalistiske analyser er, som vi har set, blevet foretaget af filologer, men medens disse ofte anskuer myterne alene som litteratur, er der faktisk andre forskere, der først og fremmest har arbejdet som myteforskere, men også med et strukturalistisk udgangspunkt, for ad denne vej at fremanalysere det semantiske indhold af større mytiske komplekser.

Et af de første forsøg i denne retning udgøres af en artikel af Einar Haugen fra 1966 »The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil«. Som titlen indicerer, er Haugen inspireret af Dumézil, men hævder ikke desto mindre, at relevansen af treledsstrukturen i relation til det nordiske materiale er meget begrænset. Haugen foreslår en anden analytisk model, der er mere i overensstemmelse med Pragskolens sprogvidenskabelige strukturalisme med oppositioner, mediatorer, distinktive elementer osv. Skønt Haugen ganske givet ikke har ret, når han afviser relevansen af treledsstrukturen, så er det dog særdeles interessant, at han er istand til at fremanalysere et logisk system i det førkristne skandinaviske »world-view«, et logisk system, der faktisk er langt mere omfattende, end den dumézilske tredeling. Der er derfor heller ikke nogen mening i at afvise Haugens forslag udfra et dumézilske synspunkt, sådan som det er blevet gjort (Strutynski 1974), medens der synes at være store muligheder i at kombinere de to analysemodeller eller de to måder at klassificere den nordiske mytologi på.

Andre forskere har mere eller mindre accepteret Dumézils basale doktriner, men har arbejdet videre med dem, ved at applicere andre metodiske redskaber, såsom f.eks. religionsfænomenologi og andre strukturalistiske varianter, for ad denne vej at belyse temaer i nordisk mytologi og deres position i helheden. Dette gælder for forskere som franskmanden P. Renauld-Krantz (1972 og 1976) og danskeren Jens Peter Schjødt (1981a, 1981b, 1983 og 1988).

En (næsten) rendyrket strukturalistisk tilgangsvinkel bliver vi præsenteret for i en artikel af en sovjetisk forsker, nemlig Eleazar Meletinskij. Han prøver ligesom Haugen at se den nordiske mytologi i sin helhed som et sammenhængende system. Han analyserer forestillingerne om kosmos og opstiller spatiale og temporære modeller, som det har været organiseret efter. Han foretager også en analyse af pantheonet og af nogle mytologiske plots. Positionen er som sagt afgjort strukturalistisk, men uheldigvis er forfatteren meget lidt explicit om sine teoretiske refleksioner (Meletinskij 1973).

En anden sovjetisk forsker, der har benyttet sig af strukturalistiske metodegreb er Aron Ya. Gurevich, der har foretaget frugtbare analyser af det komiske element i Den ældre Edda og af kosmosforestillingerne (Gurevich 1969 og 1976), selvom strukturalismen ikke hos ham er nær så iøjnefaldende, som hos Meletinskij og Haugen.

Den danske socialantropolog Kirsten Hastrup er i sin artikel »Cosmology and Society in Medieval Iceland« fra 1981 klart inspireret af Meletinskij. På trods af titlen er det oplagt, at det først og fremmest er den førkristne kosmolo-

giske model, hun behandler. Efter en beskrivelse af denne model, lykkes det hende bl.a. at vise, at der er nøje overensstemmelse mellem islændingenes kosmiske og sociale orientering. Således introducerer hun den såkaldte historiske antropologi til studiet af nordisk mytologi. Hastrups diskussion af de teoretiske implikationer af begrebet »world-view« viser, hvor vigtigt det er at være teoretisk bevidst, hvad der som nævnt ikke altid er tilfældet inden for dette område. Uheldigvis for dem, der primært er interesseret i den hedenske periode, er Hastrups hovedinteresse Middelalderen, men også i de værker, der primært drejer sig om denne, er der mange vigtige iagttagelser, der har betydning for hedenskaben, specielt i forbindelse med overgangen til kristendommen og dens betydning for verdensopfattelsen og produktionen af tekster (Hastrup 1984, 1985a og 1985b).

En anden socialantropolog Elisabeth Vestergaard bør også nævnes i denne sammenhæng. Hun har primært arbejdet med overgangen mellem Vikingetid og Middelalder og de strukturelle transformationer, der finder sted i ideologien, bl.a. som dette kommer til udtryk i myterne omkring Völsungerne på den ene side og i Nibelungenlied på den anden (Vestergaard 1984 og 1986).

I de senere år er en næsten ortodoks Lévi-Strauss'k strukturalisme forsøgt appliceret på nordisk mytologi af to hollandske antropologer. Jarich Oosten ønsker at analysere mytiske »krige« og skærmydsler imellem forskellige gudegrupper i et indoeuropæisk perspektiv (Oosten 1985). Skønt han får stillet mange interessante forslag til løsninger på forskellige problemer, kan bogen i sin helhed ikke siges at være overbevisende. Dertil er der for mange løse ender og misforståelser af både kilderne og den litteratur, han forholder sig til. Hans afvisning af Dumézil f.eks. skyldes misforståelser i forbindelse med dennes syn på forholdet mellem religion og samfund samt selve strukturbegrebet. Endvidere er der, ihvertfald i forhold til det nordiske materiale, en mangel på filologisk viden i bred forstand. Og at en sådan viden ikke blot er en paradeviden ses tydeligt ved at sammenligne med flere af de undersøgelser, der er foretaget af forskere i kategori B, som har vist, at Lévi-Strauss' strukturalisme i høj grad kan være relevant, hvad bogen her kun lader ane. Den anden bog, som her skal nævnes *Óðinns Gift* af Hendrik A. Molenaar (1985) er mere begrænset i sit sigte, idet den holder sig til Norden, men må i øvrigt siges at have de samme fordele og ulemper, som Oostens: Den er på sine punkter absolut inspirerende, men bygger bl.a. på tvivlsomme oversættelser og problematiske tolkninger af andre forskere. Den drejer sig primært om forestillingerne om rum og tid og det lykkes i den forbindelse at komme med flere overraskende løsningsforslag. For begge bøger gælder det, at den læser, der har et bredt kendskab til nordisk mytologi, og derfor kan se på analyserne og tolkningerne med kritiske øjne vil kunne få meget stof til eftertanke, medens den mere eller mindre forudsætningsløse læser vil være temmelig ilde stedt.

Sammenfattende må man om de forsøg, der er gjort på strukturalistiske analyser af nordiske myter sige, at kvaliteten er meget svingende. Ikke desto mindre forekommer der at være store muligheder i denne retning, og det kan kun hilses velkomment, at bøger og artikler, der bevæger sig ad dette spor, tilsyneladende kommer i større og større antal.

Slutbemærkninger

Som afslutning vil det være relevant endnu engang at betone, at der langtfra er tale om vandtætte skodder mellem de fire kategorier, der i det foregående er opereret med. Klassifikationen dækker således i virkeligheden over en tendens, der må hilses med glæde, nemlig en tendens til en langt højere grad af interdisciplinært arbejde, for på denne måde at kunne uddrage det bedste fra en række forskellige teoretiske og metodiske tilgange. Denne har allerede, som det er blevet klart ovenfor, resulteret i en række meget spændende og særdeles inspirerende bidrag, og der er ingen grund til at tro, at denne tendens ikke fortsat vil gøre sig gældende, bl.a. med den konsekvens, at den nordiske mytologi vil kunne opnå en mere central placering i den generelle myteforskning.

Bibliografi

Auld, R. L.

1976: »The Psychological and Mythic Unity of the God Óðinn«. *NUMEN* XXIII.

Baetke, W.

1950: *Die Götterlehre der Snorra-Edda* (= Verhandlungen der sächs. Akad. d. Wiss. Ph. hist. Kl. 97.3). Berlin.

1952: *Christliches Lehngut in der Sagareligion* (= Verhandlungen der sächs. Akad. d. Wiss. Ph. hist. Kl. 98.6). Berlin.

1964: *Yngvi und die Ynglinger. Eine Quellenkritische Untersuchung über das nordische »Sakralkönigtum«* (= Sitzungsber. d. sächs. Akad. d. Wiss. Ph. hist. Kl. 109.3). Berlin.

Bibire, P.

1986: »Freyr and Gerðr: The Story and its Myths« *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson*. (R. Simek e.a. red.). Wien, Köln, Graz.

Boyer, R.

1981: *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*. Paris.

1986: »Fate as a *Deus Otiosus* in the Íslendingasögur: A Romantic view?« *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson*. (R. Simek e.a. red.). Wien, Köln, Graz.

Bugge, S.

1880: *Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse*. Kristiania.

Buchholz, P.

1968: »Perspectives for Historic Research in Germanic Religion«. *History of Religions* 8.2.

Ciklamini, M.

1975: »Ynglinga saga: Its Function and its Appeal«. *Mediaeval Scandinavia* 8.

Clover, C.

1986: »Introduction«. *Scandinavian Studies* 58.2.

Doht, R.

1974: *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*. Wien.

Drobin, U.

- 1983: *Om teori och empiri i religionshistorisk forskning*. Stockholm.
Dronke, P. og U.
1977: »The Prologue of the Prose Edda: Explorations of a Latin Background«
Sjötíu ritgerðir helgaðar Jacobi Benediktssyni. Reykjavík.
Duby, G.
1978: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris.
Dumézil, G.
1958: *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles.
1959: *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*.
Paris. (oversat til dansk: *De nordiske guder*, Odense 1969).
1970: *Du mythe au roman. La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii)
et autre essais*, Paris.
1971: *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier,
un roi*. Paris.
1973: *Mythe et épopée III. Histoires romaines*. Paris.
1986: *Loki* (3. udgave). Paris.
Düwel, K.
1985: *Das Opferfest von Lade*. Wien.
Fleck, J.
1968: *Die Wissensbegegnung in der altgermanischen Religion*. München.
1970: »Konr – Óttar – Geirrðór: A Knowledge Criterion for Succession to the
Germanic Sacred Kingship«. *Scandinavian Studies* 42.1.
1971a: »The Knowledge-Criterion« in the Grímnismál: The Case against
»Shamanism««. *Arkiv för Nordisk Filologi* 86.
1971b: »Óðinn's Self-Sacrifice – A New Interpretation« I og II. *Scandinavian
Studies* 43.1 og 4.
Frank, R.
1981: »Snorri and the Mead of Poetry«. *Speculum Norroenum. Norse Studies
in Memory of Gabriel Turville-Petre*. (U. Dronke e.a. red.). Odense.
Goff, J. le
1978: »L'histoire nouvelle«. *La nouvelle histoire* (J. le Goff red.). Paris.
Grønvik, O.
1987: *Fra Ågedal til Setre. Sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre*. Oslo,
Bergen, Stavanger, Tromsø.
Gurevich, A. Ya.
1969: »Space and Time in the Weltmodell of the Old Scandinavian Peoples«. *Mediaeval Scandinavia* 2.
1976: »On the Nature of the Comic in the Elder Edda: A Comment on an
Article by professor Höfler«. *Mediaeval Scandinavia* 9.
Hallberg, P.
1956: *Den isländska sagan*. Stockholm. (oversat til dansk: *De islandske sagaer*.
København 1965).
Hastrup, K.
1981: »Cosmology and Society in Medieval Iceland. A Social Anthropological
Perspective on World-View«. *Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic
Ethnology*.

- 1984: »Defining a Society. The Icelandic Freestate between two Worlds«. *Scandinavian Studies* 56.4.
- 1985a: *Culture and History in Medieval Iceland. Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford.
- 1985b: »Entropisk Elegi«. *Stofskifte. Tidsskrift for Antropologi* 8.12.
- Haugen, E.
- 1967: »The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil«. *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 11. October 1966*. II. The Hague.
- Hellmuth, L.
- 1975: *Die germanische Blutsbrüderschaft*. Wien.
- Helm, K.
- 1913: *Altgermanische Religionsgeschichte* I. Heidelberg.
- 1946: *Wodan. Ausbreitung und Wanderung seines Kultes*. Giessen.
- Jensen, H. J. Lundager
- 1987: »Georges Dumézils værk«. *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie* 8.
- Lincoln, B.
- 1977: »Death and Resurrection in Indo-European Thought«. *The Journal of Indo-European Studies* 5.
- 1979: »The Hellhound«. *The Journal of Indo-European Studies* 7.
- 1980: »The Ferryman of the Dead.« *The Journal of Indo-European Studies* 8.
- Littleton, C. Scott
- 1973: »Introduction part I«. I: Dumézil: *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley, Los Angeles, London.
- 1982: *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. (3. udgave). Berkeley, Los Angeles.
- Lönnroth, L.
- 1969: »The Noble Heathen. A Theme in the Sagas«. *Scandinavian Studies* 41.
- 1977: »*Skírnismál* och den fornisländska äktenskapsnormen«. *Opuscula Septentrionalia. Festskrift til Ole Widding. 10.10.1977*. København.
- Meletinskij, E.
- 1973: »Scandinavian Mythology as a System«. *Journal of Symbolic Anthropology* 1 og 2.
- Mitchell, S. A.
- 1983: »For Scírnis as Mythological Model: *frið at kaup*«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 98.
- Mogk, E.
- 1923: »Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule«. *Folklore Fellows Communications* 51.
- Molenaar, H. A.
- 1985: *Óðinn's Gift. Betekenis en werking van de Skandinavische Mythologie*. Leiden.
- Motz, L.
- 1973-74: »On Elves and Dwarfs«. *Arv* 29-30.
- 1975: »The King and the Goddess. An Interpretation of Svipdagsmál«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 90.
- 1980: »Sister in the Cave: The Stature and the Function of the Female Figures

- of the Eddas«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 95.
- 1982: »Giants in Folklore and Mythology: A New Approach«. *Folklore* 93.1.
- 1984: »Gods and Demons of the Wilderness. A Study in Norse Tradition«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 99.
- Nielsen, N. Å.
- 1969: »Freyr, Ullr, and the Sparlösa Stone«. *Mediaeval Scandinavia* 2.
- 1976: »Myten om krigen og fredsslutningen mellem aserne og vanerne«. *Nordiska studier i filologi och lingvistik. Festskrift tillägnad Gösta Holm på 60-årsdagen den 8. juli 1976*. Lund.
- Nordal, S.
- 1940: *Hrafnkatla* (Studia Islandica 7). Reykjavík.
- Olsen, M.
- 1909: »Fra gammelnorsk myte og kultus«. *Maal og Minne*.
- Olsen, O.
- 1966: *Hørg, hov og kirke*. København.
- Oosten, J. G.
- 1985: *The War of the Gods. The Social Code in Indo-European Mythology*. London, Boston, Melbourne, Henley.
- Polomé, E.
- 1970: »The Indo-European Component in Germanic Religion«. *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*. (J. Puhvel red.). Berkeley, Los Angeles, London.
- Randlev, J.
- 1985: »Skírnismál. En tekst – og dens udsagn; digtning og tradition«. *Maal og Minne*.
- Renauld-Krantz, P.
- 1972: *Structures de la mythologie nordique*. Paris.
- Rivière, J.-L. (red.)
- 1979: *Georges Dumézil. A la découverte des Indo-Européens*. Paris.
- Roesdahl, E.
- 1980: *Danmarks vikingetid*. København.
- 1983: »Fra vikingegrav til Valhal«. *Beretning fra Andet tværfaglige Vikingesymposium*. (T. Kisbye og E. Roesdahl red.). Århus.
- 1987: *Vikingerne verden. Vikingerne hjemme og ude*. København.
- Ross, M. Clunies
- 1973: »Hildir's Ring: a Problem in the Ragnarsdrápa, Strophes 8-12«. *Mediaeval Scandinavia* 6.
- 1978: »The myth of Gefjon and Gylfi and its Function in Snorra Edda and Heimskringla«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 93.
- 1981: »An Interpretation of the Myth og þórr-s Encounter with Geirrøðr and his Daughters«. *Speculum Norroenum. Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. (U. Dronke e.a. red.). Odense.
- 1983: »Snorri Sturluson's Use of the Norse Origin-legend of the Sons of Fornjótr in his Edda«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 98.
- 1986: (Sammen med B. K. Martin) »Narrative Structure and Intertextuality in Snorra Edda: The Example of þórr's encounter with Geirrøðr«. *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis*

- and *Literary Criticism*. (J. Lindow red.). Odense.
- 1987: *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*. Odense.
- Schier, K.
- 1981: »Zur Mythologie der *Snorra Edda*: Einige Quellenprobleme«. *Speculum Norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. (U. Dronke e.a. red.). Odense.
- Schjødt, J. P.
- 1981a: »Om Loke endnu engang«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 96.
- 1981b: »Völuspá – cyklisk tidsopfattelse i nordisk religion«. *Danske Studier*.
- 1983: »Livsdrik og vidensdrik. Et problemkompleks i nordisk mytologi«. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2.
- 1984: »Georges Dumézil og indoeuropæisk religionshistorie«. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 5.
- 1988: »Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie«. Udkommer i *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 13.
- Seipp, H.
- 1968: *Entwicklungszüge der germanischen Religionswissenschaft. Von Jacob Grimm zu Georges Dumézil*. Berlin.
- Steinsland, G.
- 1979: »Treet i Völuspá«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 94.
- 1983: »Antropogonimyten i Völuspá«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 98.
- 1986: »Giants as Recipients of Cult in the Viking Age?«. *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. (G. Steinsland red.). Oslo.
- Strutynski, U.
- 1973: »Introduction part II«. I: Dumézil: *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley, Los Angeles, London.
- 1974: »History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugens Critique of Dumézil«. *Myth in Indo-European Antiquity*. (G. J. Larson red.). Berkeley, Los Angeles, London.
- Ström, F.
- 1961: *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Lund.
- Ström, Å. V.
- 1975: *Germanische und baltische Religion*. (sammen med H. Biezais), (= Die Religionen der Menschheit 19.1). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Sørensen, P. Meulengracht
- 1980: *Norrønt Nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense.
- 1986: »Thor's Fishing Expedition«. *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. (G. Steinsland red.). Oslo.
- Turville-Petre, E. O. G.
- 1964: *Myth and Religion on the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. New York.
- Vestergaard, E.
- 1984: »Gudrun/Kriemhild – søster eller hustru?«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 99.

1986: »Continuity and Change in Medieval Epic and Society«. *Continuity and Change. Political institutions and literary monuments in the Middle Ages. A Symposium.* (E. Vestergaard red.). Odense.

Vries, J. de

1951: »Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung«. *Germanisch-Romanische Monatschrift* 33.

Weber, G. W.

1981: »Irreligiösität und Heldenzeitalter. Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur«. *Speculum Norroenum. Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre.* (U. Dronke e.a. red.). Odense.

1986: »*Síðaskipti*. Das religionsgeschichtliche Modell Snorri Sturlusons in *Eda* und *Heimskringla*«. *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson.* (R. Simek e.a. red.). Wien, Köln, Graz.

Wikander, S.

1960: »Från Bråvalla till Kurukshestra«. *Arkiv för Nordisk Filologi* 75.