

James George Frazer: viktoriansk helt, 20.årh.s skurk, nutidig mediator

HANS J. LUNDAGER JENSEN

Frazer does not today enjoy quite the heroic status that he enjoyed in the earlier years of this century (Beard 1992, 223).

DANSK RESUME: *Efter en kort præsentation af Frazers liv, karriere og indholdet i hans hovedværk, The Golden Bough, diskuteres dels Frazers treleddede evolutionsskema (magi-religion-videnskab), dels anvendeligheden af værkets akkumulerede mytologisk-folkloristiske materiale. Frazers komparative tilgang kontrasteres med Claude Lévi-Strauss' i dennes Mythologiques, hvori der kan antages at spores en frazersk inspiration. Frazers evolutionsskema kontrasteres med Robert Bellahs skemas to første faser, tribal og arkaisk religion.*

ENGLISH SUMMARY: *Following a brief presentation of Frazer's life and career and the content of his main work, The Golden Bough, the article discusses Frazer's evolutionary schema (magic-religion-science) and the usefulness of the accumulated mythological folkloristic material of the work. Frazer's comparative approach is contrasted with Claude Lévi-Strauss' comparative work Mythologiques and a possible frazerian inspiration. Finally, the article compares Frazer's evolutionary scheme with Robert Bellah's two first stages of religious evolution, tribal and archaic religion.*

KEY WORDS: *James George Frazer; evolution; evolutionism; comparativism; mythology; magic; religion; Edmund Leach; Claude Lévi-Strauss; Robert Bellah; Merlin Donald*

Færdig med Frazer?

James George Frazer kan ikke siges at være en 'glemt helt' i betydningen 'gået i glemmebogen', 'nu ukendt', 'aldrig nævnt'. Han er stadig en obligatorisk del af det forskningshistoriske pensum i de religionsvidenskabelige uddannelser i Danmark, i hvert fald ved Aarhus Universitet. Han figurerer temmelig prominent i oversigter over den religionsvidenskabelige forskning, hans navn nævnes undertiden i faglige diskussioner, og hans hovedværk, *The Golden Bough*, er en klassiker – måske endda indbegrebet af en klassiker efter definitionen 'en bog som alle kender og få eller ingen har læst'.¹ I modsætning til fx Émile Durkheims samtidige *Formes élémentaires de la vie religieuse*,² der fortsat er en kilde til positiv inspiration, er *The Golden Bough* blevet marginaliseret som et monument over teoretisk forvildelse, metodisk sløseri og irrelevant empiriofhobning. Få forskere og få værker har formentlig fået så meget destruerende kritik som Frazer og *The Golden Bough*. Denne kritik var mest udtalt i 1960'erne og 1970'erne; og nedenfor vil jeg omtale to af de mest indflydelsesrige udslag, af hhv. Jonathan Z. Smith og Edmund Leach.³ Men fra 1980'erne kom der tegn på en fornyet interesse i Frazer, nu mere mentalhistorisk fokuseret, som det fremgår dels af Robert Ackermans biografi *J.G. Frazer. His Life and Work* (1987), dels af Robert Frasers *The Making of the Golden Bough. The Origins and Growth of an Argument* (1990) og dennes nye udgave af *The Golden Bough*.⁴ Hvis man vil diskutere Frazer i dag, er det ikke relevant at blive stående ved et skræmmebillede på forældet forskning. Men det er heller ikke tilstrækkeligt, efter min mening, alene at forsvare Frazer som et barn af sin tid og som et historisk-etnografisk indblik i en svunden tids og kulturs underlige tænkning og normer.⁵ Der er mere aktuel relevans i Frazer.⁶

Ikke mindst Frazers berømt-berygtede mental-evolutionære skema 'magi-religionsvidenskab' (som jeg vil vende tilbage til nedenfor), er blevet affærdiget som udtryk for 'evolutionisme', dvs. en forældet eurocentrisk triumfalisme, der grænser til det fascistiske. Dette er i hvert fald tendensen i opslagsbogen *Gyldendals religionsleksikon Religion/Livsanskuelse* (3. udg.). Den korte artikel, der også kan tages som eksempel på

¹ Beard 1992, 223: "The success of *The Golden Bough* rests on the undeniable fact that it is so rarely read".

² Durkheims bog udkom i 1912, dvs. midt under publiceringen af den monumentale tredje udgave af Frazers hovedværk, der foregik fra 1906 til 1915.

³ Den vigtigste filosofisk-kritiske diskussion af Frazer skyldes Ludwig Wittgenstein, jf. Albinus 2003; Westergaard 2013.

⁴ Et vigtigt motiv til Robert Frasers nye udgave af *The Golden Bough* var at genoptrykke den underforståede kristendomskritik, der havde ligget i 2.-udgavens bestemmelse af Kristus-figuren som essentielt endnu en nærorientalsk 'døende og genopstående guddom', og som blev udeladt i *Abridged version of The Golden Bough* i 1922. If. Robert Fraser var *The Golden Bough* egentlig tænkt som intet mindre end en anti-Bibel (Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. A new abridgement from the second and third editions, edited ... by Robert Fraser* 1994, xxvf.).

⁵ Således Beard 1992.

⁶ Som eksempel på en positiv Frazer-inspiration jeg ikke kan gå i detaljer med her, er en neo-frazeriansk strømning i Afrika-etnografers undersøgelse af kongedømmer; jf. MacGaffey 2005; Muller 1980, 163.

flere generationers generelle og reducerede billede af Frazer, kan citeres i sin fulde længde:

Frazer, J.G., 1854-1941; engelsk etnograf og religionsforsker, professor i Liverpool og Cambridge; tilhører den evolutionistiske skole; søgte at belyse europæisk folketro og religion ud fra primitive kulturers sædvaner og tankesæt, idet han især undersøgte magiformer og indførte en skelnen imellem de to hovedtyper: ligheds- og samhørigheds-magi. Hovedværk er det svulmende kompilationsarbejde *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (1890), i 12 bd. 1911-36). Skrev endvidere *Totemism*, 1884, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 1913-22 og *Magic and Religion*, 1944.⁷

Der henvises ikke direkte til et opslagsord "evolutionisme", der heller ikke findes. Men en artikel "evolution" findes. Den henviser afslutningsvis til opslaget "Frazer" (som den eneste religionsforsker):

Også stormagtsimperialismen har i evolutions-teorien set en retfærdiggørelse af stormagternes herredømme over primitive mindre udviklede folkeslag, ligesom vulgærdarwinistiske tanker indgik som en væsentlig bestanddel af fascistiske raceteorier. >Frazer

Det siges jo ganske vist ikke direkte at ordet fascistisk kan bruges om Frazer. Men man kan ikke fortænke en troskyldig læser i at forstå det sådan.⁸

Selv om en fremstilling som den her citerede er på næsten alle måder misvisende og uretfærdig (i slutningen af artiklen vil jeg give et bud på hvordan en artikel med det samme antal anslag kunne se ud i dag), har megen af den kritik og polemik som er blevet rettet imod Frazer i almindelighed og *The Golden Bough* i særdeleshed, været berettiget. I lange passager er Frazer unægtelig svær at holde ud at læse i vore dage – hhv. vanskelig at gengive uden at parodiere – ikke kun fordi hans tekst overtræder alle regler for nutidig politisk-moralsk rimelighed, men også fordi de højlydt erklærede indsigter ustandseligt blandes med uigennemsigtighed og inkonsekvens. Jeg vil give eksempler i det følgende.

Mere nærliggende end at se Frazer som en glemt helt kan det derfor være at se ham som en fortsat vel-erindret skurk. Men det vil som sagt heller ikke være retfærdigt. Frazer er værdifuld af mindst to grunde: dels at hans religionsopfattelse er funderet i en teori om kulturel evolution, hvilket jeg her og i det følgende vil forstå som

⁷ Man kan undre sig over udvalget af yderligere værker. Generelt antropologisk havde Frazers arbejder om totemisme større betydning end de nævnte; mere religionsvidenskabeligt relevante er dels hans *Folklore in the Old Testament*, dels og navnlig de stadig nyttige udgaver af Pausanias, Apollodoros og Ovids *Fasti*, som også ville indikere Frazers baggrund og uddannelse, nemlig i klassisk filologi, og dermed i det mindste antyde en af Frazers ægte og dristige innovationer, nemlig indførelsen antropologisk komparativisme i forståelsen af et felt der af dets dyrkere hidtil var blevet anset for meget fjernt fra (og formentlig også højt hævet over) såkaldt 'primitive' forestillinger og praksisformer. Frazers erklærede mål med *The Golden Bough*, at forklare den ejendommelige romersk kult ved Nemi-søen, dækkes vist ikke af "europæisk folketro og religion". Om Frazers professionelle karriere, jf. nedenfor.

⁸ De tilsvarende artikler, hhv. "Frazer, Sir James George" og "evolutionisme" i det samtidige *Gads Religionsleksikon* (1999) er lidt mindre bastante. Artiklen om Frazer er fyldigere og mindre misvisende, selvom det også her er magi-delen af Frazers værk, der overeksponeres, og læseren ikke kan få nogen ide om indholdet i *The Golden Bough*.

ensbetydende med menneskehedshistorie, dels at hans indsamlede mytologiske og etnografiske materiale er en guldgrube af information. Som argument vil jeg henvise til to prominente forskere: Claude Lévi-Strauss og Robert Bellah; for begges vedkommende vil jeg hævde at Frazer var en forløber (hhv. eksplicit og implicit).

Frazer kort

Hovedpunkterne i Frazers liv og karriere er nogenlunde velkendte, hhv. let tilgængelige,⁹ så en kort skitse vil være tilstrækkelig her. Frazer var skotte (ikke englænder), født 1854. Efter skolegang i Glasgow tog han en udvidet sekundæruddannelse (svarende til en bacheloruddannelse) i Cambridge i klassisk filologi (dengang omtrent det samme som humanistisk uddannelse). Han skrev en afhandling om Platons filosofi og fik et 'fellowship' på Trinity College i Cambridge, dvs. et stipendium til at bo og arbejde, uden undervisningsforpligtelser og uden kontakt med studerende. Dette var hans position hele livet, dvs. i praksis levede han som selvstændig forfatter.¹⁰ På baggrund af sine omfattende kompetencer i græsk og latin producerede han oversættelser og fyldige kommentarer til så vigtige kildeskrifter som Pausanias' geografiske skildring af Grækenland, det mytologiske kompendium 'Biblioteket' tilskrevet en Apollodorus, og Ovids digt om romerske fester, *Fasti*.¹¹ I Cambridge, et centrum for 1800-tals positivisme og naturvidenskabelig rationalisme (Ackerman 1987, 33) og dermed for grundlæggende 'religionskritik', blev han inspireret af mange aktuelle tankestrømninger, således 'evolutionisme' via August Comte og navnlig Herbert Spencers forfatterskab der var meget indflydelsesrigt i 1870'erne, og tidlig antropologisk interesse for 'primitives' (nu: 'oprindelige folks') forestillinger og skikke hos E.B. Tylor og J.F. McLennan.¹² Allervigtigst var mødet med den lidt ældre teolog William Robertson Smith, også han skotte, en af grundlæggerne af nutidig religionshistorisk forståelse af Det Gamle Testamente. Smith opfordrede Frazer til at skrive artikler til *Encyclopaedia Britannica* om bl.a. tabu og totemisme og sporede ham dermed ind på antropologi og religionshistorie. Med baggrund i informationer om europæisk folkløse, ikke mindst fra Wilhelm Mannhardt, og om 'primitives' kultur (som vi vil sige i dag), informationer der nåede et videbegærligt Europa i en stadig strøm, opbyggede

⁹ Frem for alt Ackerman 1987. Jf. Wissmann 1997; Kippenberg 1997, 129-142; Pals 2006, 31-45; Ackerman 2005; Tybjerg 2010, 118-134.

¹⁰ Kun afbrudt af et kort og mislykket halvt år som professor i social antropologi ved Liverpool Universitet i 1908 (Ackerman 1987, 207-215). Frazer var ikke professor i Cambridge (Dowie 1970, 31). Lærestolen i 'social antropologi' (der var Storbritanniens første og i øvrigt ulønnet) indebar undervisning. Med 'social antropologi' mentes antropologi, altså menneskevidenskab, med særlig hensyn til samfund og kultur, i modsætning til anatomi og fysiologi. 'Forfatter' skal tages bogstaveligt: Frazer opfattede sig selv som forfatter, og blev også læst og værdsat sådan. Der var altså i perioden op til første verdenskrig ikke en klar og anerkendt forskel på litteratur og humanistisk videnskab (for at bruge en nutidig kategori).

¹¹ Frazer 1897ff.; 1921; 1929.

¹² Tylor er særlig kendt for teori om primitiv kultur og om animisme (i betydningen åndetro); McLennan var et vigtigt navn i skabelse af et begreb om totemisme.

Frazer en vision af menneskehedens mentale udvikling fra de tidligste tider til nutiden. Denne vision blev grundstrukturen i et omfattende forfatterskab, herunder i hans mest kendte værk, *The Golden Bough*.¹³

The Golden Bough kort

Også hovedtråden i *The Golden Bough* er formentlig velkendt. Udgangspunktet er en underlig kult for Diana i romersk religion, ved Nemi, et helligsted nær byen Aricia, syd for Rom med en skov og en sø.¹⁴ Den lokale præst, der havde titel af 'Nemis konge', 'rex nemorensis', var en flygtet slave som havde opnået embedet ved at slå sin forgænger ihjel. Forudsætningen for at han kunne kæmpe var at han brækkede en gren af et bestemt og ellers tabuiseret træ på helligstedet. If. Frazer kunne denne konstellation ikke forstås ud fra normale principper i romersk religion med dens himmelske, suveræne guder og menneskelige tilbedere, men kun som en række 'survivals', altså overleverede elementer fra en meget ældre fase i menneskehedens historie. Disse elementer måtte imidlertid møjsommeligt rekonstrueres via paralleller fra andre kulturer, dvs. via en meget bredt anlagt indsamling og komparation.¹⁵ Hovedtemaerne er magi og religion, kulter for træer og vegetationsguddomme, konger der dræbes efter rituelle forskrifter, døende guddomme og uddrivelse af syndebukke. En gennemgående forklaring på sammenhængen imellem alle disse temaer er, if. Frazer, tidlige agerbrugssamfunds forestillinger om en person – en art præste-konge – der har inkarneret livskraften i vegetationen og magisk kunne sikre frugtbarhed, men som blev dræbt, når hans krop blev svækket, så hans kraft kunne overføres til en ny inkarnation.¹⁶ Værket afsluttes med en analyse af den nordiske myte om Balders død ved en pil af en mistelten. Her finder Frazer en mytologisk udgave i nogenlunde klartekst af det skema af forestillinger, som han antog lå under Nemi-kulten: Balder skulle være en mytologisk repræsentant for den menneskelige præstekonge; misteltenen der dræbte ham, skulle være hans eget liv der var deponeret i en ydre genstand, og identisk med den gyldne gren, som værkets titel hentydede til, og som aspiranten til posten som ny præst i Nemi skulle brække af før det obligatoriske drab på forgænger. Ganske vist havde Frazer også en alternativ forklaring på Balder-historien, hvis relation til Nemi-kulten ikke er specielt gennemsigtig, nemlig at misteltenen, der ofte gror i egetræer, skulle være inkarnation af solens ild og dermed vidne om en oprindelig forbindelse fra himlen til jorden via et lynnedslag, som skulle have forårsaget

¹³ I referencer herefter: GB (jeg henviser til *The Abridged Edition*, 1922; paperback 1957, med mindre andet er angivet). *The Golden Bough* begyndte som et to-bindsværk (1890) på baggrund af navnlig Frazers artikel om tabu og hans studier af sakrale konger og særlig med flittig brug af Mannhardt; jf. Ackerman 1987, 81-82; om Mannhardt, jf. Tybjerg 2001; 2010, 57-62.

¹⁴ Og et tempel – hvilket faldt ud af den forkortede udgave af *The Golden Bough*, jf. Leach, 1985.

¹⁵ Komparation og komparativisme er selve kernen i *The Golden Bough*, og en del af værkets popularitet bestod i at den samlede og sammenlignede en mængde stof der blev publiceret i fagtidsskrifter, uden at de involverede forskere indså eller diskuterede de utallige ligheder på tværs af sted og tid; jf. Beard 1992, 219.

¹⁶ Se fx sammenfatningen GB, 776.

misteltenen – hvilket skulle have været en urgammel 'arisk' (dvs.: indoeuropæisk) forestilling.

Menneskehedens mentale evolution: magi-religion-videnskab

Selvom den tematiske forbindelse imellem begyndelse og slutning i *The Golden Bough* og argumentationens mange deltrin og ekskurer ikke overalt er lige gennemskuelig, er der en mental- eller idehistorisk grundstruktur, der til gengæld er klar nok, i hvert fald på overfladen. Denne historie angår menneskers opfattelse af kausalitet, årsagsvirkninger, i den fysiske verden – mere præcis hvordan mennesker kan ændre på forhold som ikke umiddelbart lader sig ændre af normal, common-sense-baseret, praksis. Menneskeheden har fra sin begyndelse til nu forstået kausalitet på i alt tre måder: magi, religion, videnskab. If. magisk tankegang kan man foretage ændringer via én af to former for handlinger: ved at bearbejde enten noget der ligner det man ønsker ændret, eller noget der har været i berøring med det man ønsker ændret. Man kan fremkalde regn ved at hælde vand ud på jorden, og man kan skade en person ved at bearbejde hår eller negle fra den pågældende. Disse to metoder, af Frazer kaldet hhv. homøopatisk og kontagiøs magi¹⁷ (der også kan kaldes lighedsmagi og kontaktmagi), hviler på en materiel forståelse af verden, hvor fysiske handlinger bevirker fysiske resultater, lige som ved normale pragmatiske handlinger som at skyde en pil, pløje et jordstykke, stege et stykke kød.

Religion er en opfattelse af at kausaliteten har en melleminstans: Der er usynlige agenter, guddomme, som beslutter om en bestemt forandring skal foregå. Den ønskede forandring opnås ved kontakt med disse agenter, ved at opfordre dem til det og ved at stå i et godt forhold til dem – typisk ved ofringer og bønner, som ikke er beregnet på en umiddelbart effekt, altså ved at virke ved sig selv, men ved at indvirke på guddommene som så måske vil effektuere den ønskede forandring. For Frazer er der altså to træk der definerer religion: (1) overnaturlige, men antropomorfe, og påvirkelige væsener med vilje og magt, og (2) naturen som det område, deres magt vedrører. Religion kunne blive relevant for mennesker, fordi den vedrører det mest relevante af alt, materiel overlevelse; for Frazer er religion grundlæggende frugtbarhedsreligion. Grundlæggende var Frazer 'materialist' (Fraser 1994, xxviii) når det kom til hvad magi, religion og videnskab dybest set havde til fælles. De har et fælles projekt: at sikre overlevelse og trivsel igennem kontrol med naturen.¹⁸

Selv om Frazer altså skelnede principielt imellem magi og religion, der sås som to helt forskellige og gensidigt udelukkende forståelser af sammenhænge i verden, faldt størstedelen af hans problemstillinger og eksempler i et grænsefelt imellem magi og religion, hvor det ikke er let at se hvor det ene stopper og det andet tager over. Fx var

¹⁷ Eller mere præcist 'sympatetisk magi' (GB, 16) – men Frazer gjorde ikke i GB klart, om der fandtes andre former for magi end den sympatetiske.

¹⁸ Frazers definition på religion: GB, 65: "By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and human life".

Nemi-præsten på den ene side netop præst, dvs. han tjente gudinden Diana, der er naturens og frugtbarhedens herskerinde – dvs. her har vi at gøre med religion. Men på den anden side var han selv en slags guddom ved at være bærer af kraft til at holde naturens liv i gang, en kraft der som sagt var bundet til hans krop og som med mellemrum skulle overføres til en ny bærer – og en sådan tankegang hører til magien. Frazer antog ganske vist at overgangen fra magi til religion var langsom og gradvis. Det er fx i denne proces, der gradvis opstår hvad der først sent blev til kongedømmer og præsteskaber, sociale roller der ikke i nutidig forstand indbefatter magiske evner og forudset drab. Enkelte præste-konge-magikere har været i stand til at forskyde deres forudsete henrettelser til andre: kortvarige erstatningskonger, kongesønner, 'syndebukke', dyrefringer. Men der vil ofte være reminiscenser af en sådan oprindelig magisk dimension ved nutidige konge- eller præstefunktioner eller -roller.

Endelig er videnskab – og Frazer tænkte primært på naturvidenskab – baseret på en opfattelse af at naturlige forhold og processer skyldes lovmæssigheder, der via korrekt beskrivelse og forståelse kan udnyttes til praktiske formål. Videnskaben vender altså for så vidt tilbage til magien ved at se bort fra de guddommelige melleminstanser og holde sig til immanente lovmæssigheder.¹⁹ Forskellen er at magiens lovmæssigheder er imaginære, mens de videnskabeligt forståede lovmæssigheder er korrekte. Man kan sige at magien overvurderede menneskelig evne til forståelse, mens religionen undervurderede den. Men den afgørende forskel er at magi og religion er lige forkerte, lige usande, mens videnskaben er sand. Og da de alle tre er bevidsthedsfænomener, fulgte for Frazer, at de to falske var resultater af dårlig brug af bevidstheden, af uvidenhed og tankemæssig dovenskab. Menneskehedens mentale historie kan altså sammenfattes som udviklingen fra falskhed til sandhed, fra uvidenhed til viden, fra dumhed til intelligens, fra fordomme til nøgternhed.²⁰ Ganske vist følger heraf også, at den helt overvejende del af menneskehedens mentale liv helt indtil videnskabens fremkomst kan sammenfattes som "human error and folly" (GB, 930).

Mellemspil: Durkheims indirekte Frazer-kritik

På dette punkt kan det være nyttigt at kontrastere Frazer med hans samtidige, Durkheim. Frazer så ikke et forklaringsproblem i hvordan menneskearten overhovedet kan have overlevet og udbredt sig, endsige gennemgået sin kulturelle evolution, hvis den havde været nedsunket i total misforståelse og forblindelse. Det problem indså

¹⁹ Magien ligger tættere end religion på videnskab ved at antage at naturen er styret af upersonlige lovmæssigheder: GB, 66: "in so far as religion assumes the world to be directed by conscious agents who may be turned from their purpose by persuasion, it stands in fundamental antagonism to magic as well as to science, both of which take for granted that the course of nature is determined [...] by the operation of immutable laws acting mechanically".

²⁰ *The Golden Bough* rummer utallige eksempler på Frazers brutale beskrivelse af den mentale kapacitet hos mennesker med magisk eller religiøs tankegang, fx s. 929, hvor en kort passage har "rude forefathers", "the savage" og "primitive man", såvel som disses "crass ignorance" og "blind fear".

Durkheim derimod. Hans religionsteori indebar derfor en inversion af Frazers på næsten alle relevante parametre: anti-religionskritik, anti-naturforklaring, anti-dum-og-doven, anti-magi-religion-evolution. At Durkheim valgte netop australske kulturer som det empiriske felt for hans argumentation, var ikke kun typisk for perioden op til 1. verdenskrig, hvor de nye etnografiske informationer fascinerede lærde og interesserede over en bred front; det var også for at opstille et alternativ til Frazer for hvem australske samfund netop ikke havde religion (GB, 72). Særligt oplysende om den anti-frazerske linje er indledningen til *Formes élémentaires*, hvor Durkheim understregede at han ikke ville blande teori om religion sammen med kritik af religion: 'Jeg vil ikke her diskutere om der er forskere som har gjort sig skyldig i at have brugt religionshistorien og religionsetnografien som en krigsmaskine imod religion'.²¹ De fleste læsere har givetvis forstået afstanden til Frazer, der netop tænkte religionsteori som krig. Som Frazer havde skrevet i forordet til 2.-udgave af GB (1900):

It is indeed a melancholy and in some respect thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storm and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with the ivy and mosses and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak.²²

Den martialske dimension i Frazers egen opfattelse af sit projekts egentlige anliggende er tydelig nok, selv om krig her (meget realistisk) leder over i nedbrydnings- og genopbygningsbranchen, og selv om man forstår at oplysningens ubehagelige sider gjorde næsten lige så ondt på oplyseren som på dem der skulle oplyses

Den mentale evolutions dynamik

Motoren i den mentale evolution fra magi via religion til videnskab if. Frazer har været skuffelse. Religionen var et overbevisende alternativ til magiske nederlag; og videnskaben er et overbevisende alternativ til religiøse nederlag: Regn kommer ikke, dvs. for sjældent, fra magiske ritualer, så man vender sig til en regngud; regnguden sender alligevel for sjældent regn, så en tredje og mere plausibel forklaring melder sig. Agenterne for disse mentale revolutioner er særligt begavede enkeltindivider, 'vilde filosoffer' ('savage philosophers': GB, 346), der har været villige til at tænke imod deres egen samtids fælles overbevisning. Den første religiøse tænker har altså været lige så dristig og nytænkende i forhold til en magisk overbevist majoritet, som de første naturvidenskabelige helte var i forhold til et religiøst magtapparat.

²¹ "Nous n'avons pas à rechercher ici s'il s'est réellement rencontré des savants qui ont mérité ce reproche et qui ont fait de l'histoire et de l'ethnographie religieuse une machine de guerre contre la religion" (Durkheim 1960, 2f.).

²² Citeret efter *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3. ed., Part 1. The Magic Art and the Evolution of Kings, Macmillan 1911, xxvi.

Dette er den korte, og overfladiske, udgave af Frazers treleddede evolution. Teorien er indlysende kritisabel, og i sin umiddelbare skikkelse er der ingen forsker der bygger på den i dag. To indlysende kritiske punkter (der hænger sammen) er dels sandsynligheden af en magisk fase, dels spørgsmålet om definition af religion. For Frazer er religion ensbetydende med dyrkelse af guder. Men hvad er religion og hvad er en guddom?²³ Frazer havde tydeligvis antikke religioner i tankerne som prototypiske eksempler; men hvad med religioner uden guder, men med ånder og forfædre, og hvad med religioner hvis centrale skikkelser ikke er guder, men eksistentielle lærere? I perioden op til første verdenskrig var det relevant at diskutere om det dengang mest interessante tilfælde, australske indfødte, overhovedet havde religion, da de tilsyneladende ikke havde forestillinger om noget der med rimelighed kunne siges at ligne prototypiske guder (GB, 72). Frazer mente derfor at australske 'primitive', også deres meget elementære tekniske niveau taget i betragtning, var et slående argument for en før-religiøs (og altså) magisk fase. Men hvis religion ikke primært var mentale forestillinger (i individer), men sociale praksisser, ritualer, sådan som Frazers inspirator Robertson Smith havde hævdet, og disse praksisser ikke nødvendigvis, og i sidste instans ikke essentielt, foretages med noget bestemt formuleret formål (såsom at ændre materielle forhold i verden), kan man ikke reducere religion til tro på og dyrkelse af guder, sådan som Frazer ville; og så er der intet argument for at hævde at der ikke fandtes religion blandt indfødte australiere eller for at hævde en før-religiøs fase i menneskehedens mentale udvikling.²⁴

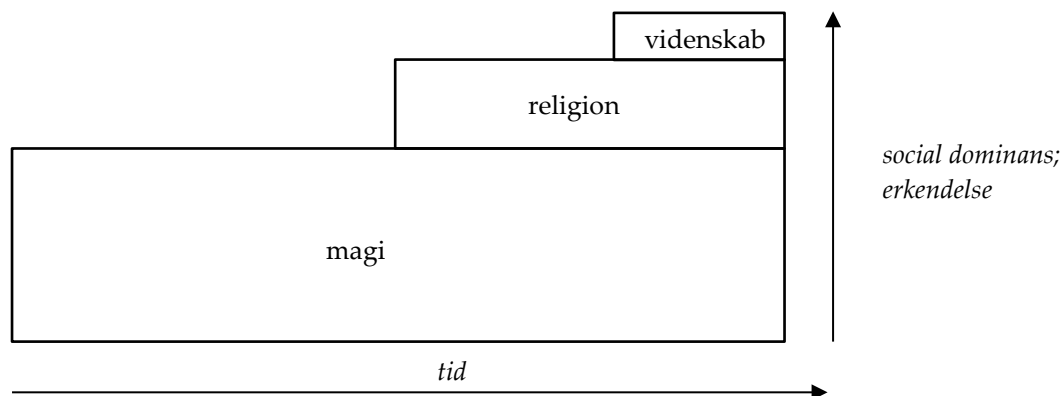
Den mentale evolution: første præcisering: to-dimensioner, ikke én-dimensional

Nu er det ganske vist let på dette grundlag at afvise skemaets relevans. Men det er også let at misforstå eller misrepræsentere det – derfor de følgende præciseringer. Frazers evolutionære skema gengives ofte som en blot lineær rækkefølge 'magi-religion-videnskab':



²³ Durkheims svar var at udelade guddomme, hhv. guddommelige aktører, af sin definition og erstatte dem med et abstrakt begreb om 'det hellige', defineret som det som en gruppes medlemmer er enige om at betragte som en ultimativ fælles positiv værdi og derfor beskytte med forbud imod overgreb (primært fysiske, såsom berøring og ran, men også mentale, såsom kritik, skepsis eller forhånelse).

²⁴ Problemstillingen er læseværdigt fremstillet i Ackerman 1987, 226-230 igennem en brevveksling imellem Frazer og R.R. Marett fra Oxford om Robertson Smiths forståelse af forholdet imellem mytologi og dogmer på den ene side og ritualer og gudsdyrkelse på den anden side. Marett formulerede den Smithske position slående: Primitive "dance out their religion rather than reason it out". Herfra var der ikke langt til Durkheim, der gik et dristigt skridt videre og – på baggrund af netop det nye australske materiale – argumenterede for at menneskeheden lærte at tænke *igennem* at danse.



Men dermed reduceres Frazers intentioner så kraftigt at det grænser til misforståelse eller misgengivelse. For det første er den 'vilde filosof', der bevirker overgangen fra magi til religion, pr. def. i mindretal fra begyndelsen af, og det forbliver han, også selv om han får andre overtalt og religion erstatter magi som en herskende elites tankegang. Det store flertal af en befolkning fastholdt den magiske tankegang, og 'overgangen' kunne derfor kun være for en mental og social elite. Argumentet herfor var empirisk: Mannhardts folkløriske studier havde vist at den europæiske landbefolkning trods århundreders kirkelig-kristen påvirkning var forblevet på et magisk og essentielt før-revolutionært stadie (Ackerman 1987, 81). Tilsvarende forholder det sig med videnskab: Også den forudsætter et så drastisk traditionsbrud, at også den kun kan accepteres af en elite, der, beklagede Frazer, er endnu mere begrænset end den religiøse.

Evolutionen 'magi-religion-videnskab' skal altså ikke forstås i én, lineær, dimension, som i ovenstående model, men i to, dvs. ikke kun i en tidlig dimension, men også i en social dimension. Nye mentalitetsformer kommer til; men de berører kun et samfunds elites, og de afskaffer ikke de tidligere former, der fortsat eksisterer som indiskutable sandheder for de fleste mennesker:

At magi if. Frazer havde været menneskeheden tidligste form for spekulativ verdensforståelse og stadig forekom i eksotiske samfund, mens videnskab er en sen tilkommen form for tænkning og kun i Vesten, skal altså ikke forstås sådan at magi er fortid, videnskab nutid, eller at magi er eksotisk, videnskab er vestlig. For det store flertal af mennesker i den vestlige verden tænker fortsat lige så magisk som menneskeheden altid har gjort. Frazer var altså nok evolutionist, men *ikke* racistisk. Indfødte (ulærde) skotter forstår verden på grundlæggende samme måde som indfødte australiere; hvad der måtte være af relevante, nævneværdige forskelle (hvilke ikke er mange, at dømme ud fra Frazers retorik) skyldes ikke biologiske forskelle, men forskellige social-psykologiske og kulturhistoriske omstændigheder. Mennesker har den samme mentale udrustning; problemet ligger i den brug de gør af den. Som det hedder i en næsten nietzscheansk passage, der rundhåndet samler menneskeheden store flertal fra alle steder og alle tider, inkl. Frazers egen samtid:

Yet when we have penetrated through these differences [dvs. religiøse forskelle], which affect mainly the intelligent and thoughtful part of the community, we shall find underlying them all a solid stratum of intellectual agreement among the dull, the weak, the ignorant, and the superstitious, who constitute, unfortunately, the vast majority of mankind (GB, 73).

Menneskehedens store flertal, til alle tider og alle steder, ikke mindst inkl. Frazers eget samtidige Storbritannien, er enig om en fælles tro på magi:

This universal faith, this truly Catholic faith, is a belief in the efficacy of magic. While religious systems differ not only in different countries, but in the same country in different ages, the system of sympathetic magic remains everywhere and at all times substantially alike in its principles and practice (GB, 73).²⁵

Med den todimensionale model kunne Frazer anskueliggøre kollisioner imellem magiske, religiøse og videnskabelige forestillinger med en bekvem geologisk-rumlig metafor som det dybes opdukken i overfladen. Det sker i en berømt passage i begyndelsen af *The Golden Bough*, hvor den besynderlige og 'barbariske' romerske kult, som er værkets udgangspunkt, sammenlignes med en klippe af urfjeld midt i en velplejet græsplæne: "like a primaeval rock rising from a smooth-shaven lawn" (GB, 2). På overfladen var det antikke Rom religiøst, dvs. dyrkede guder; men ikke ret dybt nede lå et massivt lag af primitiv magi.

Det bør allerede her tilføjes at selv om både det konkrete eksempel og termene 'magi' og 'religion' er ret uanvendelige, er selve forestillingen om hvad man kan kalde 'samtidig usamtidighed', uundværlig i religionshistorien. Sagen gælder hvad der gerne kaldes 'survivals', elementer der har tilhørt en fortid, men som stadig er til stede i en senere fase. Jeg vender tilbage til denne side af temaet nedenfor, i en afsluttende diskussion af forholdet imellem Frazers og Robert Bellahs religionshistoriske fase-modeller.

Anden præcisering: religionen både mellemtrin og blindgyde

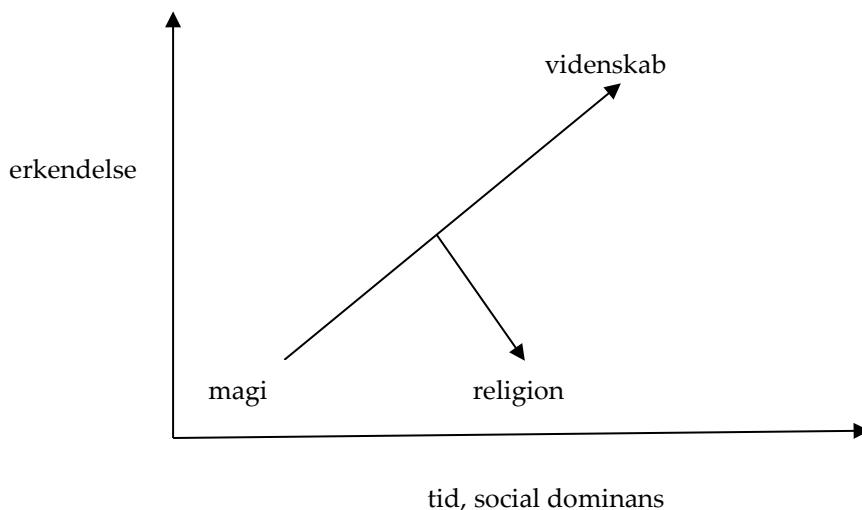
Magiens fortsatte eksistens i folkedybet, marginaliseret, men ikke senere udryddet af religion, gav imidlertid Frazer mulighed for at koble magi direkte til videnskab, uden om religion. Videnskab er en direkte arvtager af magi, ikke af religion. Magien har fortsat eksisteret, på trods af den officielle tro, dvs. på en samfundsmæssig elites tro, på gudernes ageren; og videnskaben opstår mere ud af frustration over magiens resultatløshed end af religionens. I det omfang det er videnskab, der er den frazerske evolutions mål, virker religion ikke som et gennemgangsstadie imellem magi og videnskab, men som en blindgyde, en forvildelse, der ikke engang rummede et potentiale for udviklingen af videnskab:

But if religion involves, first, a belief in superhuman beings who rule the world, and, second, an attempt to win their favour, it clearly assumes that the course of nature is to some extent elastic and viable (...) Now this implied elasticity or variability of nature is

²⁵ Frazer spiller eksplicit (ibid.) på en gængs definition af den katolske tro som *quod semper, ubique, ab omnibus creditum est*, 'hvad der er troet altid, overalt, af alle'.

directly opposed to the principles of magic as well as science, both of which assume that the principles of nature are rigid and invariable in their operation (GB, 67).²⁶

Frazers evolution kan derfor også noteres som forløbet magi → (religion) → videnskab eller:



Tredje præcisering: både oplysningstro og oplysningsskepsis

Umiddelbart formulerede Frazer sit evolutionære skema som en triumfalistisk-optimistisk oplysningshistorie. Hans argument for videnskabens overlegenhed er ofte at den ganske enkelt er sand (GB, 65), mens magi og religion er illusion; fx er magien 'en falsk videnskab og en uanvendelig praksis'.²⁷ Men ved siden af sådanne kategoriske formuleringer står fremhævelser af hans arbejdes hypotetiske og foreløbige karakter og af at det hele måske skal forstås på andre måder. Allerede i forordet til 1922-udgaven af *The Golden Bough* forsikrede Frazer på den ene side at der siden afslutningen af tolvbindsudgaven kun var fremkommet bekræftelser på hans konklusioner (s. v); men på den anden side overlod han det helt til fremtiden at afgøre om hans forklaring på bogens erklærede anliggende, Nemi-kulten, var korrekt eller ikke (GB, vii). Og den mest afgørende passus i hele værkets enormt lange argumentationskæde, at

²⁶ Jf. GB, 139: "the magicians, who may be repressed but cannot be extirpated by the predominance of religion, still addict themselves to their old occult arts in preference to the newer ritual of sacrifice and prayer; and in time the more sagacious of their number perceive the fallacy of magic and hit upon a more effectual mode of manipulating the forces of nature for the good of man; in short, they abandon sorcery for science"; Frazer tænkte på naturvidenskabens opståen i astrologiske og al-kymistiske kredse.

²⁷ GB, 15: "it is a false science as well as an abortive art". – Jf. GB, 932: "whereas the order on which magic reckons is merely an extension, by false analogy, of the order in which ideas present themselves to our minds, the order laid down by science is derived from patient and exact observation of the phenomena themselves."

den romerske kult kunne forklares ud fra den nordiske myte om Balders død, er ekstremt hypotetisk: *Måske kan* hvad der siges om Balder, gøres gældende på den romerske præst, som *kan have* repræsenteret Jupiter etc.²⁸

Denne fundamentale foreløbighed bliver i afslutningen på *The Golden Bough* endog udvidet til et erkendelsesteoretisk princip, hvor selv videnskaben gøres til en mentalhistorisk fase der vil blive erstattet af en fjerde, i sagens natur nu ukendt, fase, der vil gøre videnskaben til en illusion på linje med magi og religion. I konsekvens af at idehistorien ("the history of thought") er en *historie* om fremskridt i forståelse, vil det være naivt at antage at historien nu er afsluttet. Hvis magi kunne erstattes af religion som den mest plausible forståelse af verden, og hvis religion kunne udkonkurreres af videnskab, må man forudse muligheden af at også videnskaben engang i fremtiden kan blive erstattet af en ny tænke måde – som vil flytte også videnskaben ned i afdelingen for "human error and folly":

In the last analysis magic, religion and science are nothing but theories of thought; and as science has supplanted its predecessors, so it may hereafter be itself superseded by some more perfect hypothesis, perhaps by some totally different way at looking at the phenomena – of registering the shadows on the screen – of which we in this generation can form no idea (GB,932).

Denne skepsis over for moderne rationalitet (som man kan være fristet til at kalde en slags profetisk post-modernisme!) kommer noget overraskende, i betragtning af Frazers normalt arrogante beskrivelse af før-moderne menneskers fatteevner. Frazer holdt fast i sin oplysningsoptimistiske store fortælling, som det fremgår. Ikke desto mindre fortsatte denne passage med en dyster forudsigelse af den yderste fremtid; med alle sine mentale og videnskabelige fremskridt – der jo frem for alt angik forståelse af og kontrol med naturen – kan menneskeheden dog ikke håbe på at accelerere jordens svigtende rotation eller give nyt brændstof til en døende sol ...²⁹

Fjerde præcisering: både oplysningstro og oplysningspessimisme

Faktisk er der i *The Golden Bough* ved siden af den basale 'evolutionistiske' optimisme også en pessimistisk tone. Man kunne i passagen, der er citeret ovenfor, om de dybtliggende lag af uforanderlig, universel dumhed og dovenskab, slutte sig til at al forandring derfor måtte komme fra de øverste lag. Men neden under civilisationen ligger ikke nødvendigvis et passivt grundfjeld. Det massive lag af barbari er ikke et passivt, ubevægeligt og stivnet lag af basalt og granit – det er en glødende og bølgende

²⁸ GB, 930: "And what we have said of Balder (...) *may perhaps, with all due diffidence in a question so obscure and uncertain*, be applied to the priests of Diana (...) He *may have personated* in flesh and blood the great Italian god of the sky, Jupiter, ... *If that was so* (...) The goddess (...) was herself, *if I am right*, no other than the Queen of Heaven (...)". Passagen, hvor jeg kursiverer, er helt typisk for Frazers stil, hvor afgrundsdyb usikkerhed leder direkte til uanfægtet påståelighed ('was no other than').

²⁹ GB, 933: "In the ages to come man may be able to predict, perhaps even to control, the wayward courses of the winds and clouds, but hardly will his puny hands have strength to speed afresh our slackening planet in its orbit or rekindle the dying fire of the sun."

lava der kan bryde op til overfladen og så let som ingenting destruere det øverste og seneste, men også meget tynde lag af civilisation:³⁰

It is not our business here to consider what bearing the permanent existence of such a solid layer of savagery beneath the surface of society, and unaffected by the superficial changes of religion and culture, has upon their future of humanity. The dispassionate observer, whose studies have led him to plumb its depths, can hardly regard it otherwise than as a standing menace to civilization. We seem to move on a thin crust which may at any moment be rent by the subterranean forces slumbering below. From time to time a hollow murmur underground or a sudden spurt of flame into the air tells of what is going on beneath our feet (GB, 73).³¹

Passagen her rummer flere ironier. Den første er at Frazers gennemgående stemme i *The Golden Bough* ikke er denne passages 'lidenskabsløse iagttager'. Tværtimod er det dominerende indtryk af at læse *The Golden Bough* en klippefast tro på videnskabens civilisatoriske magt. At det ikke forholder sig sådan, at civilisationen tværtimod kan gå baglæns, kommer som lige så overraskende som de tilfælde af samtidigt barbari, der her advares imod. Den anden er at det ud fra Frazers egne eksempler på nutidige udbrud kan være vanskeligt at forbinde denne paniske fornemmelse af civilisationens mulige og snarlige sammenbrud med noget reelt. Formentlig lå der en mere relevant og alment udbredt inspiration bag, nemlig den frygt for proletarisk revolution, der var udbredt siden den franske revolutions blodige udskejelser under 'terroren' (*la Terreur*, dansk ofte gengivet som 'rædselsperioden') 1793-94. I nutiden er det ikke ualmindeligt i den revolutionære terror at se en perverteret konsekvens af den oplysning, der var revolutionens og de ledende revolutionæres eksplicite ideal; men en sådan subtilitet, en sådan 'oplysningens dialektik', lå fjernt fra Frazers bastante ligestilling af fortid med barbari og nutid med civilisation. Derfor lå det også uden for hans tankegang at overveje en lignende dialektik imellem videnskab og første verdenskrigs massemyrderier, der kun var mulige takket være de fysiske, kemiske og biologiske indsigter der havde ført til industriel masseproduktion af artilleri, maskingeværer, sprængstoffer og giftgas.

Her er til gengæld den indlysende grund til at Frazers værk ikke kunne videreføres. Ganske vist var Frazers værk kommercielt en succes, og hans bøger solgte godt også efter 1918 (Beard 1992, 213f.). Men allerede da 3. udgaven af *The Golden Bough* begyndte at udkomme, var Frazers projekt som videnskabelig teori passé. Allerede før første verdenskrig var det for antropologer³² umuligt at sidestille det eksotiske med det barbariske, det vestlige med det civiliserede. Det var mere nærliggende at forestille sig at det var lige omvendt. Dermed kunne antropologien om eksotiske sam-

³⁰ Kippenberg 1997, 140-141 har gjort opmærksom på denne centrale passage.

³¹ Frazers eksempler på sådan lejlighedsvis rumlen i undergrunden er ekstremt tynde og tilfældige: en dukke med magiske nåle for at slå en godsejer eller en præst ihjel skal være fundet i Skotland; en kvinde i Irland skal være blevet brændt som heks (af sin mand); en pige i Rusland skal være blevet myrdet for at opnå menneskeligt talg til lys som kun tyve kan se (Frazer 1911, 236; GB, 73f.).

³² Og for kunstnere, jf. Picassos og andre pariserkunstneres begejstring for 'primitiv' afrikansk skulptur i begyndelsen af det 20. årh; jf. artiklen "Picasso's African Period" på engelsk Wikipedia.

fund blive en mode- og modelvidenskab i tiden efter 1918, ikke mindst for religionsvidenskaben, og dermed indarbejdedes en anti-evolutionær indstilling, der identificerede 'evolution' med 'evolutionisme', altså at begrebet evolution i sig selv skulle implicere at senere var bedre end tidligere, vestligt bedre end ikke-vestligt, etc. I begyndelsen var fordelene herved formentlig større end ulemperne, med hensyn til såvel en stærkt forøget faktisk viden om eksotiske kulturer som antropologiens status som en attraktiv videnskab for dem der var berettiget skeptiske over for deres egen moderne, vestlige verdens moralsk-politiske legitimitet og tiltrækningskraft. Men senest i slutningen af det 20. årh. begyndte det at blive klart at prisen for en doktrinær anti-evolutionisme i religionsvidenskaben var for stor. For dermed havde religionsvidenskaben, i ly af antropologien, isoleret sig både fra det meste af normalvidenskabelig tænkning, hvor evolution er et deskriptivt, og i den forstand uproblematisk og ukontroversielt, begreb, og fra en generel nutidig tænkning, der for længst havde accepteret biologisk evolution som en trivialitet, og som var i høj grad lydhør over for kulturelle historier af alle slags.³³

Dermed kan Frazers evolutionstænkning få en ny aktualitet. Jeg vender tilbage til dette emne nedenfor i forbindelse med en drøftelse af kontrasten imellem Frazer og en religionshistorisk model efter Robert Bellahs teori. Men først en overvejelse over forholdet imellem to slags komparativisme: Frazers og strukturalismens. En passende overgang hertil kan være at kaste et blik på to voldsomme angreb på Frazer og *The Golden Bough*, som blev leveret af hhv. den amerikanske religionshistoriker Jonathan Z. Smith og den britiske antropolog Edmund Leach.

Smith og Leach: dræbende kritikker

En af de mest kendte og mest definitive kritikker af *The Golden Bough* har været Jonathan Z. Smiths artikel "When the Bough Breaks",³⁴ en detaljeret gennemgang af de kildemæssige belæg for værkets basale påstande og hypoteser: rekonstruktion af Nemi-scenen, at der var en gylden gren, at Dianas træ var en eg, forbindelsen mellem Balder, træer, eksterne sjæle, at Balder skulle være dræbt med den plante som i vore dage kaldes mistelten etc. Intet af alt dette kunne stå for en nærmere prøvelse: grenen der skulle brydes af, var ikke gylden, og den gyldne gren voksede ikke i Nemi, træet var ikke en eg, ordet 'mistelten' betød ikke mistelten, osv. Smith (1978, 238) afsluttede med at citere Frazers indrømmelse i 3. udgave af *The Golden Bough* at Nemi-præsten og Balder kun var fremstillingsmæssige støttepiller for hans egentlige anliggende, som var at udfolde det mægtige materiale af eksempler på menneskelig dårskab og tåbelighed til alle tider og i alle verdenshjørner. Smith konkluderede at hele *The Golden Bough* var ment som en morsomhed. Derfor kan konklusionen på hans artikel overraske: "I do not wish 'When the Bough Breaks' to be misunderstood. Frazer, for me, becomes the more interesting and valuable precisely because he deliberately

³³ Jf. "Tema: Religionshistorie og kulturel evolution", *RvT* 60, 2013, 3f.

³⁴ Først i *History of Religions* 12 (4), 1973, genoptrykt i Smiths *Map is not Territory*, 1978.

fails" (ibid, 239). For Smith antydede ikke i sin artikel hvori det interessante og værdifulde kunne bestå.³⁵

En lige så stærk, om ikke endnu stærkere, kritik af hele Frazers virke havde allerede Edmund Leach leveret i 1961 i sin artikel, "Golden Bough or Gilded Twig": Den største del af Frazers enorme litterære produktion var uinspirerede gentagelser af nogle få ideer, han havde fået i sin karrieres tidligste del; han ignorerede totalt samtidig forskning om de emner som var vigtige for ham; han misrepræsenterede konsekvent sine kilder og gjorde indfødte mere naive og 'primitive' end kilderne tillod; hans kategorier såsom 'totemisme', 'frugtbarhedskult' og 'vegetationsguddom' var alt for brede og ubestemte til at have nogen oplysende funktion; og han præsenterede forestillinger deriveret fra beskrivelser af praksis (ritualer, tabu-overholdelse) uden nogen kulturel kontekst. På sine egne præmisser er Frazers arbejder værdiløse og irrelevante.

Men i afslutningen af denne drøbende bedømmelse skiftede Leach overraskende spor.³⁶ Det sidste punkt, kritikken af de kontekstløse forestillinger, førte i forskningen til et funktionalistisk alternativ, som koncentrerede sig om bestemte forestillinger i bestemte kulturelle sammenhænge. Dette indebar så også en generel afvisning af muligheden for at se og forstå tværkulturelle sammenhænge og dermed en reel hjælpeløshed over for den udfordring, der var givet af Frazers massive materiale, nemlig at de samme forestillinger og praksisser – eller nogle der lignede hinanden for meget til at der kunne være tale om trivielle tilfældigheder – skulle kunne forklares som andet end netop tilfældigheder.³⁷ Det var selve den komparative dimension som forsvandt i og med kritikken af Frazer, og den ønskede Leach tilbage. Idealet var altså en kombination af frazersk komparativisme og anti-frazersk funktionalisme: "It is the task of contemporary anthropology to re-establish a science of cross-cultural comparison by devising some kind of synthesis between Frazerian and functionalist techniques" (Leach 1961, 382). Umiddelbart efter henviste Leach til britisk socialantropologis store navne som Radcliffe-Brown og Evans-Pritchard og til Frazers værks mulige nytte for strukturelle sammenligninger. Man forstår hvorfor Leach i 1960'erne begav sig ind i en konfliktfyldt-kritisk, men grundlæggende solidarisk armlægning med Lévi-Strauss og den franske strukturalisme.³⁸

³⁵ Artiklen er en sammenfatning af Smiths ph.d.-afhandling (*The Glory, Jest and Riddle. James George Frazer and the Golden Bough*, Yale 1969). Demonteringen af Frazer var altså i hvert fald interessant for Smiths karriere.

³⁶ Beard 1992, der kritiserer og modererer Leachs Frazer-kritik, anfører ikke denne side af Leachs argumentation.

³⁷ Jf. Robert Fraser (1990, 204) om skiftet fra Frazers universelle sammenligninger til feltarbejdsantropologiens lokalisme fra og med Frazers elev Bronislaw Malinowski: "It was the age of the sparrows, and Frazer had been an eagle".

³⁸ Jf. Leach, 1969; 1970; 1972; jf. diskussionen i *Current Anthropology* 7, 1966, 560-576 på grundlag af Leach, 1966.

Lévi-Strauss og Frazer: ikke, og dog

I udgangspunktet skulle man tro at Claude Lévi-Strauss' hovedværk, de fire bind *Mythologiques* fra 1964 til 1971, om myter fra ikke-statslige samfund i Syd- og Nordamerika som en af sine grundlæggende forudsætninger havde en strikte afvisning af alt hvad Frazer repræsenterede. Antropologien havde for længst lagt Frazers forståelse af ikke-moderne mennesker som barbariske og uvidende bag sig. Det ene og nok mest udbredte alternativ var at erstatte Frazers indskrænkede rationalisme med dens kun to muligheder: sand/falsk, hvor poesi blev sidestillet med løgn, med en trehed: sand/falsk/fiktion.³⁹ Med sit begreb om 'den vilde tanke' (*la pensée sauvage*) ville Lévi-Strauss give en anden mulighed. Myter og magi er ikke løgn, men de er heller ikke verdensfjern fabuleringen. De er derimod en *anden* slags videnskab. Mens den moderne og vestlige tænkning formulerer sig med begreber, bruger den vilde tanke konkrete størrelser, billeder, fra den erfarede verden; hvor den vestlige tanke fx har 'humanitet' og 'barbari', har den vilde tanke 'menneske' og 'jaguar', 'kogt' og 'råt'. Her tænkes der altså ved hjælp af erfarede, sansede fænomener. Hvor Frazer så råhed og sløvhed, ville Lévi-Strauss se "en ihærdig og altid vågen nysgerrighed, en lyst til viden alene for glæden ved denne viden".⁴⁰ Og denne vilde tanke er vel at mærke ikke vildere end at den trives i bedste velgående, også i moderne samfund.⁴¹ Hvor Frazers akkumulerende model så magi og religion under og før videnskaben, så Lévi-Strauss den vilde tanke, hhv. den mytiske tanke, og hvor Frazer så barbari og dumhed, så Lévi-Strauss en endnu relevant form for videnskab. Men i hele sit forsvar for den vilde tanke som 'videnskab om det konkrete' kan man måske se en fascination af netop Frazer. For det kan være Frazers insisteren på at identificere modernitet med netop videnskab (og ikke fx med Max Weber med samfundsfunktioners uddifferentiering, sekularisering, demokrati, bureaukratisk stat osv.), der kan have fremprovokeret tæsen om den vilde tanke som en slags videnskab.

Mythologiques angik myter, så Frazers forestilling om en særlig magisk verdensforståelse eller en mulig evolutionær udvikling fra magi til religion var her irrelevante.⁴²

³⁹ Ackerman (s. 108) finder i *The Golden Bough* eksempler på "that persistent inability or unwillingness in Britain to acknowledge that fiction (or poetry) is neither a lie nor the truth but something else, a *tertium quid*". Den begrebslige afklaring af fiktion som en selvstændig kategori spores ofte tilbage til den tidligt-romantiske tyske tænker Johann Gottfried Herder. – I retfærdighedens navn må tilføjes at der er britiske undtagelser, ikke mindst Evans-Pritchard for hvem nuernes religion var præcis æstetik, retorik, leg med ord "and many an elaboration of poetic fancy and language" (Evans-Pritchard 1956, 142)

⁴⁰ *Den vilde tanke*, dansk: Lévi-Strauss 1994, 25.

⁴¹ Lévi-Strauss 1994, 27: "Denne videnskab om det konkrete skulle, i sit væsen, blive begrænset til andre resultater end dem, der loves de eksakte videnskaber; men den blev ikke mindre videnskabelig af den grund, og dens resultater blev ikke mindre reelle. Indhøstet titusind år før de andre, er de stadig vor civilisations grundlag".

⁴² Formodentlig har Lévi-Strauss uden større argumentation overtaget Durkheim-skolens forståelse af magi som en praktisk udgave af den tænkning, der for denne skole var 'religion' fra begyndelsen af, og som for Lévi-Strauss var 'vild tanke'. Til gengæld var der, som det fremgår, for Lévi-Strauss i lighed med Frazer en kategorial forskel imellem nutidig-moderne-videnskabeligt baseret tænkning og traditionelle kulturers.

Men Lévi-Strauss ville give komparativisme en ny videnskabelig respektabilitet, og heri lå endnu en frazersk udfordring. Den strukturelle komparation skulle netop ikke basere undersøgelserne på tematiske enkeltræk ved forestillinger og praksisser fra hele verden, men ved først at placere komplekse helheder som bestemte myter eller ritualer i deres respektive etnografiske kontekster; først herudfra kunne der kontrasteres med relevante myter eller praksisser fra nabokulturer. I modsætning til Frazers globale komparativisme satte Lévi-Strauss altså en regional komparativisme. Men da det regionale i *Mythologiques* til slut kom til at omfatte store dele af de to amerikanske kontinenters mytologi, blev resultatet så ganske vist en næsten lige så lang og omstændelig gennemgang af eksotiske forestillinger som *The Golden Bough*, undertiden lige så svimlende for læseren, men unægtelig mere konsistent og sammenhængende.

Lévi-Strauss og den forbudte transkulturelle komparativisme

At der i Lévi-Strauss' omfattende værk så også er lejlighedsvis henvisninger til Frazer, er måske ikke så overraskende; de vigtigste fremgår af litteraturlisterne og indekserne. Men de forekommer i bestemte passager hvor Lévi-Strauss går imod sine egne principper. Måske er der en mening i at disse passager optræder i de respektive afslutninger på de tre første bind. Det første af disse, 'Det rå og det kogte' (*Le cru et le cuit*), drejer sig om myter fra det indre af Brasilien om fødevarer og deres tilberedning, det andet, 'Fra honningen til asken' (*Du miel aux cendres*) handler derudover om myter fra samfund nord og syd for de først udvalgt og om størrelser der ligger 'uden om' det normale køkken (honning og tobak, der hhv. kan spises uden tilberedning og skal brændes helt for at kunne indtages); det tredje, 'Bordskikkens oprindelse' (*L'origine des manières de table*) udvider temakredsen yderligere ved at fokusere på myter om hvordan mad bør indtages og om moderering af tid (den rette hastighed, imellem det for hurtige og det for langsomme). Meget muligt at *The Golden Bough* er sjældent læst. Men Lévi-Strauss har læst i den.

Alle tre bind afsluttes med overvejelser over temaer som ganske vist indgår i de myter, som de forudgående analyser har inddraget, men som først kan analyseres til bunds ved inddragelse af også myter eller ritualer fra helt andre kulturkredse. I 'Det rå og det kogte' drejer det sig om foreskrevne larm ved bestemte anledninger, dels sol- og måneformørkelser, dels den folkloristiske skik kendt fra Frankrig som charivari hvorefter umage bryllupper (typisk imellem en ældre og en yngre) udløser larm i gaden. I 'Fra honningen til asken' gælder det også brugen af lyd, nu forskellen imellem larm frembragt af stumpe træinstrumenter og andre former for lyd som raslen eller klokkingen. Og i 'Bordskikkens oprindelse' handler det om isolation af piger ved deres første menstruation og bestemte tabuer mht. hvordan de kan berøre den mad de spiser. I disse tilfælde opgiver Lévi-Strauss sin selvpålagte metodiske askese og udvider sit komparative felt til netop den globale kontekst som hans egne metodiske principper tilsagde ham at holde sig fra. Her optræder et fyldigt materiale, noget

ret udførligt som fransk folkløse,⁴³ kinesiske ritualer⁴⁴ og dele af japansk mytologi, noget som kortere referencer til Østasien, Oceanien, Indien, Afrika, romersk og skandinavisk oldtid, Egypten og det gamle Israel.⁴⁵ Lévi-Strauss medgav at sådanne udflugter ud i en global komparativisme gik stik imod hans egne metodiske principper (Lévi-Strauss 1966, 326). Man kan få det indtryk at der under den etnografisk-strukturelle askese gemmer sig en frazersk lyst til at ville inddrage alt muligt fra etnografiens og folkloristikkens svulmende skatkammer.

Den fornemmelse bliver ikke dementeret i slutningen på *L'origine des manières de table*. Hen imod afslutningen på en analyse af tabuer og regler i forbindelse med kvinders første menstruation krediterer Lévi-Strauss netop Frazer for i *The Golden Bough* at have set og forstået temaet. I kapitlet "Between Heaven and Earth" havde Frazer samlet eksempler på at to kategorier af mennesker er blevet isoleret fra jorden og dækket af fra solen og pålagt tilsyneladende gådefulde regler om pålagt brug af redskaber til spisning og kropshygiejne: menstruerende kvinder og konger.⁴⁶ Dermed medieredes der imellem for stærke kræfter inde i disse bestemte mennesker og den naturlige verden. Lévi-Strauss supplerede ved at udvide perspektivet til en hel morallære: Mens moderne mennesker frygter for hvordan den naturlige verden kan skade dem, frygter eksotiske samfund for hvordan deres medlemmer kan skade den naturlige verden (Lévi-Strauss 1968, 418-422). Lévi-Strauss roser i denne sammenhæng Frazers fortolkning for såvel dens rige dokumentation som dens stringente analyse og mener at den bør forblive klassisk (ibid., 420).

Rex nemorensis og fuglereplyndrerer

Man kan altså have en fornemmelse af en frazeriansk understrøm af utæmnet, sammenligningslysten global-komparativisme, der lejlighedsvis dukker op midt i den etnografisk-empiriske strengt holdte græsplæne. Måske angår en sådan forbindelse tilmed hele den overordnede struktur i *Mythologiques*?⁴⁷ Som sagt er hele det enorme etnografisk-folkloristiske materiale i *The Golden Bough* spændt ud imellem to dramatiske forløb: den romerske Nemi-præst og den nordiske Balder. Udgangspunktet er en praksis der på overfladen angik successionen af præster ved en marginal og atypisk helligdom. Alle de mange myter, legender, ritualer og kultiske praksisser, der inddrages i værket, skal direkte eller indirekte tjene til at forklare Nemi-kulten ved at

⁴³ Fra Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain* (1946-58)

⁴⁴ Fra Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926).

⁴⁵ Eksempler: Lévi-Strauss 1964, 291-292. 334-335. 340-341; 1966, 327. 346-347. 348-353. 397-401; 1968, 414-416.

⁴⁶ Lévi-Strauss (1966, 401) forsvarede sine egne globale komparationer med at de – til forskel fra ældre myteanalyser og folkløse-studier – finder strukturelle overensstemmelser i fænomener der netop ikke 'ligner hinanden' overfladisk. Ved at undersøge sakrale konger og menstruerende kvinder under ét havde Frazer på dette punkt foregrebet den strukturelle myteanalyse.

⁴⁷ Jeg tror at den følgende hypotese er original; jeg har i hvert fald ikke set noget i denne retning i solide diskussioner af *Mythologiques* som i Leach 1970; Hénaff 1991; Scubla 1998. Leach (1970, 62) bemærkede ganske vist at *Mythologiques* mere og mere kom til at ligne en moderne *The Golden Bough*; men dette angik omfanget og de mange eksempler, ikke værkets tematiske komposition.

give eksempler på og tydeliggøre dens elementer: hellige træer, præster og konger med magiske kræfter, konger og guder der dræbes, guder der dør og genopstår, grene der rummer livet i det træ, de vokser på. Slutpunktet er en myte der i mere eller mindre rene ord forklarer skemaet bag udgangspunktet: et kosmisk drama, hvor den himmelske ild forbinder sig med jorden og inkarnerer sig i misteltenen, der vokser i egetræet, imellem himlen og jorden, og som fornyes med regelmæssige mellemrum ved død og genopstandelse.

På sin side indledes *Mythologiques* med en myte fra Bororo-stammen fra Brasilien om en dreng der voldtager sin mor, af sin vrede far isoleres på en klippe under påskud af at skulle plyndre fuglereder og dér er døden nær, men som reddes af venlige gribbe og kan vende tilbage og nedkalde regn over sin landsby og til sidst dræber sin far (Lévi-Strauss 1964, 43-45). Denne såkaldte 'referensmyte' fungerer derpå som både udgangspunkt og konstant omdrejningspunkt for hele værket, idet alle de i alt 813 forskellige myter (+ varianter) i direkte eller indirekte forstand kan vises at være varianter af referensmyten. Det særlige ved den strukturelle tilgang i forhold til Frazers tilgang er så at 'variant' ikke kun betyder 'andre forekomster af det samme', men også 'transformationer', dvs. på en eller anden måde systematiske forandringer. Fx er myten fra Gé-stammerne (også de fra Brasilien) om ildens oprindelse (ibid. 74-81) – der på en måde er den egentlige referensmyte (!) – en transformation, fordi den fortæller om en dreng som er i konflikt ikke med sin far, men med sin svoger, som møder jaguarer, ikke gribbe, og som bringer ilden, ikke regnen (jaguarer forholder sig til gribbe som ild til vand, som tørke til råddenskab). Men Lévi-Strauss' undersøgelse, der begyndte med en fortælling om hvad der kunne se ud som en landsbykonflikt, slutter i det nordvestlige Nordamerika, hvor den fremtræder som en kosmologisk myte om en oprindelig forbindelse imellem himlen og jorden, om en krig imellem himmelske og jordiske væsener, og om hvordan ilden kom fra himlen til jorden og nu fungerer som en mediator der holder de to virkelighedsdomæner i en stabil og passende afstand fra hinanden (Lévi-Strauss 1971, 527). Hvor de sydamerikanske myter konfronterer gribbe eller jaguarer med mennesker, står himmelboere og jordboere over for hinanden i de nordamerikanske versioner. De sydamerikanske versioner er 'svage', de nordamerikanske versioner er 'stærke' – men det er grundlæggende den samme myte.

Helt Lévi-Strauss kan man sige at Nemi-ritualet forholder sig til Balder-myten som Bororo-myten forholder sig til de nordamerikanske myter om krigen imellem himmel og jord: En lokal, ejendommelig tekst er udgangspunktet for en stort anlagt komparativ indsamlings og kommentar til myter, legender og ritualer som udgangspunkt, der slutter med et kosmisk drama. I begge tilfælde begyndes med en morder (af sin forgænger, af sin far) og sluttes med ilden 'mellem himmel og jord': misteltenen if. Frazer, køkkenilden if. Lévi-Strauss.

(Frazer, *The Golden Bough*)

Rom: Nemi-
præsten

Skandinavien:
Balder



Sydamerika: fuglerede-
plyndreren

Nordamerika: krig imel-
lem himmel og jord

(Lévi-Strauss, *Mythologiques*)

Om der nu faktisk er en sådan frazersk dybdeinspiration i det der umiddelbart kan tage sig ud som det mest indlysende alternativ, kan ikke bevises; jeg kan kun anføre disse indicier. Dog vil en indskudt bemærkning af Lévi-Strauss i en meget senere artikel, "Exode sur *Exode*" (1988), give mening – også fordi han her endnu engang overskred sine egne grænser og kastede sig ud i en sammenligning mellem på den ene side et Bororo-fænomen og på den anden side et fænomen fra en kultur der kunne antages at være omtrent den mest irrelevante: Det Gamle Testamente. Med sin analyse af det mulige transformationsforhold imellem sydamerikanske penis-hylstre og semitisk omskærelse har Lévi-Strauss udtrykkeligt *ikke* til hensigt at tilføje en paragraf til Frazers bog *Folk-Lore in the Old Testament* (ibid., 19). Men midt i den forventelige betydelse af at den strukturelle analyse nærmest er det omvendte af alt som Frazer stod for, kommer en indskudt sætning som lyder som noget i retning af en bekendelse: 'Frazer for hvis monumentale værk intet kan få min beundring til at vakle'.⁴⁸

Frazer, Bellah, Donald og religionshistorisk evolution

Lévi-Strauss kunne altså, formodentlig, lade sig inspirere til komparative analyser af myter og ritualer fra ikke-vestlige, ikke-moderne samfund. Hvad Frazers evolutionære skema angår, stillede sagen sig anderledes. På den ene side måtte Lévi-Strauss afvise den værdiladning af de tre faser – hvor kun nutiden faldt positivt ud – der var

⁴⁸ Hele passagen lyder: "Chez Frazer (pour l'œuvre monumentale duquel rien ne peut ébranler notre admiration) un comparativisme à fleur de peau pousse à des généralisations souvent prématures. Je procède à l'inverse: généraliser d'abord et comparer ensuite" (Lévi-Strauss 1988, 20): 'Hos Frazer (for hvis monumentale værk intet kan få min beundring til at vakle) fører en overfladisk komparativisme til ofte overfladiske generaliseringer. Jeg går omvendt til værks: først generalisere, dernæst sammenligne"; jf. Lévi-Strauss 1966, 401; 1973, 82.

så dominerende i Frazers fremstilling. Men heri var der som sagt intet nyt eller specielt originalt. På den anden side ville Lévi-Strauss ikke gå så langt som blot at ignorere problemstillingen. Lévi-Strauss var lige så meget præget af, og lige så loyal over for, vestlig, nutidig videnskabelighed og rationalisme som Frazer var det. Historisk er der faktisk sket en grundlæggende transformation; den vilde tanke er ikke dominerende i moderniteten. Men hvor Frazer havde tre faser, kunne Lévi-Strauss nøjes med to: den vilde tanke med dens konkrete billeder og den domesticerede, dvs. begrebsbårne og argumenterende, tanke. Det var en fordel, for så vidt som det afviste en påstået oprindelig 'magisk' fase. Hvis 'religion' er udtryk for en fantasi imaginære forestillinger om ikke-menneskelige magter, har disse været der fra begyndelsen, og fantasien har haft et langt større spillerum end kun nyttebegrundede ændringer af menneskers omverden. Fantasien har udvidet verden ikke kun fordi det kunne være nyttigt, men også, og nok navnlig, fordi den kunne. Myterne er så specielt interessante fordi man her kan se den menneskelige tænkning i fri dressur, uhæmmet af materielle nyttehensyn.⁴⁹ I den forstand er myterne – der har eksisteret hvor der har eksisteret mennesker, må man antage – udslag af nærmest det modsatte af hvad Frazer forstod ved magi. Men med kun to 'tanker' – og Lévi-Strauss lod forstå, helt konventionelt og lidet originalt, at skiftet historisk kunne tidsfæstes til den oldgræske filosofi⁵⁰ – er der en omkostning: at al før-moderne tænkning antages at være udslag af den vilde tanke. Der er altså ingen væsentlig forskel på tænkningen i jæger-samler-samfund som australske indfødte eller sydamerikanske jægere og tidlige agerbrugere på den ene side og tænkningen i tidlige højkulturer som oldtidens mesopotamiske, egyptiske, kinesiske på den anden side. Eller rettere: Det fornemmede Lévi-Strauss faktisk at der var, for han undgik videst muligt at lade myter fra de mellem- og sydamerikanske højkulturer indgå i hans bredt anlagte kortlægning af syd- og nordamerikansk mytologi. Grunden hertil var at myterne dér havde gennemgået en art 'intellektuel bearbejdning', som gjorde at de ikke kunne anses for så spontane udtryk af en umiddelbar menneskelig ånd som de ikke-statslige samfunds myter (Lévi-Strauss 1963). Men Lévi-Strauss var meget lidt udførlig med hensyn til hvilken art bearbejdning der kunne være tale om, og på hvad måde den ændrede myterne til noget andet end de formodede mere oprindelige myter.

Der er altså et uforløst problem hos Lévi-Strauss: Det før-moderne, eller før-græsk-filosofiske, har mere end én skikkelse, og der anes en forskel mellem de ikke-statslige små kulturer og de statslige højkulturer (og heller ikke her er der nogen grund til at

⁴⁹ Lévi-Strauss 1964, 18; 1988, 13.

⁵⁰ Lévi-Strauss 1966, 407, om overgangen fra mytisk (dvs. vild) tænkning ved hjælp af billeder og tænkning ved hjælp af begreber: 'vi ved hvor denne omvendning har fundet sted: på den græske tænkings grænser, dér hvor mytologien trækker sig tilbage til fordel for en filosofi der dukker op som den første forudsætning for den videnskabelige refleksion' ("nous savons où un tel bouleversement se situe: aux frontières de la pensée grecque, là où la mythologie se désiste en faveur d'une philosophie qui émerge comme la condition préalable de la réflexion scientifique"). – Formuleringen antyder et tre-leddet skema: myte-filosofi-videnskab, der nok ikke ligger så fjernt fra den tidlige positivistiske filosof Auguste Comtes (1798-1857) evolutionære fortælling: fra teologisk via metafysisk til positiv (dvs. videnskabelig) tænkning; forbindelsen til Frazers model bliver derved kun endnu mere oplagt.

undgå begrebet om evolution, for ganske vist er der ingen nødvendighed i overgangen fra ikke-stat til stat, og ganske vist kan grupper af mennesker nægte at lade sig statsliggøre og vælge en én gang etableret stat fra; men historien har også vist at statslige samfund i det lange løb dominerer og indlemmer de ikke-statslige i sig). Selv om Frazers to første faser, magien og religionen, er defineret på en måde der gør dem uplausible, havde han dog ikke kun én, men to før-moderne faser. Men her kan den Lévi-strausske strukturalisme ikke hjælpe.

Det kan derimod Robert Bellahs religionshistoriske evolutionsskema.⁵¹ Det er blevet præsenteret og diskuteret i flere tidligere artikler her i *RvT*,⁵² så her kan der springes direkte til en diskussion af en typologisk sammenhæng til Frazers skema. Der er ganske vist ingen direkte relation; Frazer har været irrelevant for Bellah, der ligger i en forskningstradition dels fra Durkheim, dels fra Max Weber og dennes begreb om en 'profetisk religion' og Karl Jaspers' variant heraf om en 'aksetid'. Men lige så sofistikeret Weber var om udviklingen fra den profetiske religion – dvs. fra forsagelsesreligiøsiteten i navnlig Indien i midten af det første årtusinde f.Kr. og til modernitetens uddifferentiering af sociale sfærer og reduktionen af religion til én blandt mange – lige så ubestemt og uklar var han om det der lå forud og som han omskrev med kvasi-synonymer som 'traditionel', 'magisk-religiøs' og lignende.⁵³ Med andre ord: selv om Weber placerede det afgørende skifte ikke i græsk filosofi, men i indiske forløsningsreligion (og de er omtrent samtidige; derfor Jaspers begreb om 'aksetiden'), havde Weber ca. det samme problem som Lévi-Strauss: forud for skiftet lå der noget, som var temmelig ubestemt. Her hjælper Bellahs skema ganske betragteligt. Og i en vis forstand kan man sige, at Frazers skema genopstår, i en mere plausibel og antagelig form.

Forud for aksetiden – som man måske kan omtale som 'det aksiale snit', for at undgå den nærliggende misforståelse af begrebet 'aksetid' som en epoke der har ikke kun en begyndelse, men også en afslutning (det har den ikke, den findes stadig, her og der) – ligger ikke én, men to faser: først den tribale (tidligere kaldet den 'primitive'), så den arkaiske. Ingen af betegnelserne er specielt vellykkede. Med 'tribal' mente Bellah små, ikke-statslige, hhv. før-statslige samfundsdannelser; men ordet kan i visse sammenhænge, som fx den gammeltestamentlige, betyde en organisering af et antal mindre samfund i en løsere, statslignende dannelse med navnlig militære forsvarsformål (Gerstenberger 2001, 23. 99-106). Og ordet 'arkaisk' betyder i sig selv mest 'gammel', 'fortidig', 'forældet', og det kan dels bruges på meget mere end kun de tidlige højkulturer, dels antyde at det pågældende 'arkaiske' fænomen ikke længere eksisterer eller i hvert fald har mistet sin eksistensberettigelse. På den anden side har ingen overbevisende alternative betegnelser hidtil vist sig, og så kan vi lade dem stå som accepterede, konventionelle termer.⁵⁴

⁵¹ Hovedteksterne er: Bellah, 1964; 2011.

⁵² Jf. artikler i *RvT* 56 (2011); 60 (2013); 64 (2016); 66 (2017).

⁵³ Max Weber kunne (meget forvirrende hvis man kommer fra Frazer!) bruge ordene 'magi, magisk' kvasisynonymt med religion forstået som gudetrou, uanset 'lokal-, stamme- eller rigsguder' (Weber 2004, 332).

⁵⁴ Samme argumentation i Hénaff, 1991, 328f.

Bellahs kriterium for sin inddeling for de to første fasers vedkommende er i modsætning til Frazers ikke indholdet af forestillinger, men politisk-social: samfundsorganisering. Tribale samfunds egalitære og flygtige organisationer står i kontrast til de arkaiske samfunds statslige organisation med befolkningskoncentration, bysamfund, arbejdsdeling, bureaukrati, socialt hierarki og monarki. Arkaiske samfund var kongedømmer.

Selv om Bellahs overordnede kategorier og kriterier er systemisk tænkte og nutidige på en måde der adskiller dem drastisk fra Frazers naivt-uklare forestillinger, er der mere at hente hvad præcis kongedømme, eller måske bedre 'kongefunktion', angår hos Frazer end hos Bellah. Hans indsamling af eksempler på temporære kongedømmer og tilskrivning af magt over klima og frugtbarhed til konger har ikke mistet deres relevans.⁵⁵ Det er ikke muligt her at forfølge denne interessante tråd videre;⁵⁶ men en væsentlig del af Frazers materiale er fra samfund med en art konge- eller høvdingedømme,⁵⁷ men uden den bydannelse og de administrative strukturer der karakteriserer egentlige stater. Med andre ord hører de hjemme i en overgangsfase imellem det før- eller ikke-statslige og det statslige, imellem det tribale og det arkaiske.⁵⁸ Det er ikke så underligt at Frazers religiøse specialister oftest er magikere og præster, magikere og konger, konger og præster hvis baggrund i magien endnu er tydelig, osv.

Man kan altså fastholde den rationelle dimension af Frazers evolutionære (eller menneskehedshistoriske) projekt ved at redefinere de to faser som forløbet fra en tribal til en arkaisk fase, ikke fra magi til religion, men fra tribal religion til arkaisk religion, fra de talløse lokale ånder, dyr og planter og deres ikke-menneskelige beskyttere, magter over vind og vejr og fra lokale shamaner til de polyteistiske højkulturers begrænsede og ophøjede (eller dybt i dødsriget nedsunkne) guder, samlet i overskuelige panteoner, og deres konger og præster. Samtidig kan Frazers akkumulerende evolution bevares. Det tribale forsvinder ikke, fordi det arkaiske kommer til. Men det mister sin dominans og overlever 'under' og 'uden for' det arkaiske: i det lokale, i landsbyens, familiens og i den enkeltes religiøse liv, på afstand af metropolernes monumentale templer og statuer, deres præsteskaber og disses skriftligt fikserede og kalender-regulerede ritualer og de semi-officielle mytologier om gudernes skabelse af verden og regulering af menneskenes liv. Tid bliver til rum også hos Bellah: Hvad der engang var, fortsætter med at være, om end i krogene eller i kælderens, og mere eller mindre usynligt eller indirekte. Men i modsætning til hos Frazer er det ikke misforståelse, der lægges på misforståelse. Evolutionen er positiv, dels fordi det engang tilkomne forbliver som mulighed også efter det nyes ankomst, dels fordi det ældre er

⁵⁵ Girard 1977, 316f.; Scubla 1998, 159, i forlængelse af A.M. Hocarts undersøgelse af tidlige kongedømmer. Og jf. den neo-frazierianske strømning, nævnt ovenfor i note 4.

⁵⁶ Det ville overskride rammene for denne artikel at gå ind på en nærmere redegørelse for hvordan René Girard kunne argumentere *med* Frazer *imod* Lévi-Strauss, der if. Girard helt ignorerede sydebukke-mekanismen, som Frazer netop havde et skarpt blik for (jf. Girard 1977, 316f.).

⁵⁷ Jf. kategorien 'høvdingerelegation': Nygaard & Murphy 2017, 68f.

⁵⁸ Og både 'tribal' og 'arkaisk' er under alle omstændigheder teoretiske idealkonstruktioner.

nødvendige forudsætninger for det senere. Ingen bystat uden evnen til at danne menneskelige samfund overhovedet; ingen himmelske guder uden evne til at danne imaginære universer af ikke-menneskelige magter, ingen præster uden shamaner – også selv om de samtidige faser så i øvrigt måtte udkæmpe de blodigste kampe over hvem der kunne få magt over sindene og dermed status, magt og adgang til resurser.

Bellahs positivt-akkumulerende vision af den religionshistoriske evolution kan med fordel forstås i lighed med Merlin Donalds tilsvarende akkumulerende model over menneskehedens successive tre hukommelses- og kommunikationssystemer, det mimetiske, det mytiske og det teoretiske.⁵⁹ Disse tre, der kun har berøring med Frazers og Bellahs fasemodeller med hensyn til det teoretiske system, der religionshistorisk bør forstås i sammenhæng med det aksiale gennembrud omkring midten af det første årt. f.Kr. (Bellah 2011, 273), er tilsvarende positivt akkumulerende. Homo sapiens kommunikerer fortsat mimetisk lige som deres hominide forgængere, og gennem-alfabetiserede nutidsmennesker kommunikerer selvfølgelig fortsat både mimetisk og verbalt, selv om de kan læse, skrive, forstå ligninger, grafer og statistikker. Et raffinement i Donalds model er at de tidligere tilkomne systemer nok er marginaliserede, men fortsat til stede som muligheder hvor de senere tilkomne måtte vise sig irrelevante eller uanvendelige – som det sker i kriser og katastrofer, positive såvel som negative. Der er fortsat forskel på at skrive og sige 'jeg er din ven', 'jeg skal nok hjælpe dig', og der er fortsat forskel på at sige det med ubevægeligt og bevægeligt ansigt, med stiv eller bevægelig krop, med monoton og med varieret stemmeføring, med og uden fornemmelse af åndedrættet. Mon ikke man kan forestille sig at når et normalt hegemonisk meningssystem, en religion eller en i egen opfattelse netop ikke-religion, i en konkret krisesituation måtte vise sig irrelevant og bryde sammen, vil et underliggende system, en tidligere udarbejdet og fortsat virtuelt tilstedeværende fase, kunne vise sig meningsgivende? I denne tanke ligger ingen naive påstande om uafvendelighed; det er givetvis ikke sådan at i skyttegravene er alle religiøse. Men der ligger en formodning om en tendens. Religion i nutiden er for de fleste blevet de marginale situationers område. Men de fleste (at dømme efter det for nogle paradoksale fortsatte medlemskab af 'organiseret religion' i et gennemsekulariseret samfund som det danske) har formodentlig en anelse om at selv om alt omkring dem ser stabilt og genemskskeligt ud og altså fuldt ud håndterligt med rationelle, moderne legitimerede ræsonnementer og rutiner, kort sagt med Donalds teoretiske system eller Frazers videnskab, er sammenbrud altid en risiko. I så fald kan Frazers frygt for det irrationelles pludselige og vulkaniske gennembrud også have en positiv side: jo højereliggende og jo tyndere lagene, jo mere sprøde og hårde er de også, og de dybere, ældre og enklere lag kan her vise sig at være nok så bløde at falde ned i. Uden tvivl er latter og gråd, kys og omfavnelser ikke specielt kvikke kommunikationsformer; men menneskeheden lever ikke af intelligens alene.

Med den bellahsk-donaldske omvendning af Frazers akkumulationsskema løses også dettes selvskabte problem om hvordan menneskehedshistorien overhovedet kunne udfolde sig, når de klogeste og mest initiativrige individer hengav sig til de

⁵⁹ Donald figurerer prominent i Bellah 2011; til Donald generelt, jf. Lundager Jensen 2008.

mest misvisende illusioner? Denne tilgang til Frazer er måske mere tilgivende end Frazers egen holdning til sit materiale, det sløve, svage, ignorante og overtroiske flertal af menneskeheden. Men hvis man imod Frazers dybeste og mest ærligt mente overbevisning vil hævde at så sløv og dum har menneskeheden nok heller ikke været, så vil det også have sin egen konsekvens at se igennem Frazers overflade af euro- og britannico-centristisk arrogance og bornerthed og hans 'evolutionistiske' og scientistiske naivitet, og insistere på at se et solidt lag nedenunder, mestendels skjult for ophavsmanden selv, et lag af reel og relevant videnskabelig indsigt, med solid evolutionær intuition og med empirisk begejstring for denne verdens samlede og fascinerende ejendommeligheder.

Appendix: Bud på en leksikonartikel om Frazer

Jeg indledte denne artikel med en kritik af opslaget om Frazer i *Gyldendals religionsleksikon*. En sådan kritik kan forekomme for let, taget i betragtning det ultra-korte format og det uundgåelige, og her berettigede, modspørgsmål: Hvad ville du selv have udvalgt? Så her er mit bud på en artikel, der holder sig inden for formatet max 588 anslag:

Frazer, J.G. 1854-1941; skotsk klassisk filolog, baseret i Cambridge; elev af Robertson Smith. Hovedværket *The Golden Bough* samler magiske, mytiske, folkloristiske og rituelle ideer fra hele verden for at forklare en romersk kult for Diana; vigtige temaer er agerbrugsmagi, døende og genopstående guder, sakrale konger og syndebukke. Menneskehedens tænkning har akkumuleret tre typer: magi, religion og videnskab. Frazers evolutionisme og hans omgang med kilder er blevet kritiseret; men han er fortsat inspiration for komparativ religionsvidenskab. > Strukturalisme; Bellah; Girard

LITTERATUR

Ackerman, Robert

1987 *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge University Press.

2005 "James G. Frazer", in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, Gale, 3190-3193.

Albinus, Lars

2003 "Wittgensteins begreb om religion", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 25-52.

Beard, Mary

1992 "Frazer, Leach, and Vergil: The Popularity (and Unpopularity) of the Golden Bough", *Comparative Studies in Society and History* 34 (2), 203-224.

<https://doi.org/10.1017/S0010417500017655>

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.

<https://doi.org/10.2307/2091480>

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Dowie, R. Angus

1970 *Frazer and the Golden Bough*, Victor Gollancz.

Durkheim, Emile

- 1960 *Les forms élémentaires de la vie religieuse*, Quadriges/Presses Universitaires de France (4. édition; oprindeligt 1912).
- Fibiger, Marianne Qvortrup, og Gina Gertrud Smith, eds.
1999 *Gads religionsleksikon*, Gad.
- Evans-Pritchard, E.E.
1956 *Nuer Religion*, Clarendon.
- Fraser, Robert
1990 *The Making of the Golden Bough. The Origins and Growth of an Argument*, Macmillan.
1994 "Introduction", in: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. A new abridgement from the second and third editions*, ed. by Robert Frazer, Oxford University Press, ix-xxxix.
<https://doi.org/10.1111/j.1479-828X.1994.tb01062.x>
- Frazer, James George
1911 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Third Edition. Part I. The Magic Art and the Evolution of Kings*, Vol 1, Macmillan.
1922 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Abridged edition*, Macmillan (reprint. paperback 1957 og mange senere oplag).
1994 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. A new abridgement from the second and third editions*, edited ... by Robert Frazer, Oxford University Press.
- Frazer, James George, ed.
1897ff. *Pausanias' Description of Greece*, Macmillan.
1921 *The library / Apollodorus*, Loeb's Classical Library.
1929 *Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid*, MacMillan.
- Gerstenberger, Erhard S.
2001 *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglauben*, Kohlhammer.
- Girard, René
1977 *Violence and the Sacred*, The Johns Hopkins University Press.
- Hénaff, Marcel
1991 *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Belfond.
2012 "Three Crucial Aspects of Religion in Human Evolution: Shamanism, Sacrifice and Exogamic Alliance", *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, 53 (3), 327-335.
<https://doi.org/10.1017/S0003975612000197>
- Kippenberg, Hans G.
1997 *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Beck.
- Leach, Edmund
1961 "Golden Bough or Gilded Twig", *Daedalus* 60 (2), 371-399.
1966 "Frazer and Malinowski," *Current Anthropology* 7, 560-567. <https://doi.org/10.1086/200773>
1969 *Genesis as myth and other essays*, Jonathan Cape.
1970 *Claude Lévi-Strauss*, oversat af Ole Thyssen, Gyldendal.
1972 "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", in: Pierre Maranda, *Mythology*, Penguin, 39-67.
1976 *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511607684>
1985 "Reflections on a Visit to Nemi: Did Frazer Get It Wrong?", *Anthropology Today* 1 (2), 2-3.
<https://doi.org/10.2307/3033196>
- Lévi-Strauss, Claude
1963 "Autour de la *Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions", *Esprit* 322, 628-653.
1964 *Le cru et le cuit*, Plon.
1966 *Du miel aux cendres*, Plon.
1968 *L'origine des manières de table*, Plon.
1971 *L'homme nu*, Plon.

- 1973 *Anthropologie structurale deux*, Plon.
- 1988 "Exode sur Exode", *L'Homme* 28 (106-7), 13-23. doi : 10.3406/hom.1988.368967.
- 1994 *Den vilde tanke*, oversat af Hans Peter Lund, Gyldendal (fransk: *La pensée sauvage*, 1962).
- Lundager Jensen, Hans J.
- 2008 "Kognition og kultur. Merlin Donald og religionsvidenskaben", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 51, 20-40.
- MacGaffey, Wyatt
- 2005 "Kingship: Kingship in Sub-Saharan Africa", in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., 5169-5162.
- Michaels, Axel, ed.
- 1997 *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Beck.
- Muller, Jean-Claude
- 1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*, Serge Fleury.
- Nygaard, Simon & Luke John Murphy
- 2017 "Processioner i førkristen nordisk religion," *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66, 40-77.
- Oppitz, Michael
- 1975 *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Suhrkamp.
- Pals, Daniel L.
- 2006 *Eight Theories of Religion*, 2. ed., Oxford University Press.
- Scubla, Lucien
- 1998 *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob.
- Smith, Jonathan Z.
- 1978 "When the Bough Breaks", in: idem, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Brill, 208-239.
- Smith, William Robertson
- 1894 *Lectures on the Religion of the Semites*, Black.
- Stefánsson, Finn & Asger Sørensen
- 1998 *Gyldendals religionsleksikon: Religion/Livsanskuelse*, 3. udgave, Gyldendal.
- Strenski, Ivan
- 2006 *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*, Blackwell.
- Tybjerg, Tove
- 2010 *Religionsforskningen før og nu. I. Historiske rødder*, Gyldendal.
- 2001 "Myter, ritualer og videnskaber: Wilhelm Mannhardt og Jane Ellen Harrison", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 38, 5-18.
- Weber, Max
- 2004 "Indskudte betragtninger. Teori om religiøs verdensafvisnings stadier og retninger," in: idem., *Udvalgte tekster. Bind 1*, Hans Reitzel, 323-357.
- Westergaard, Peter K.
- 2013 *Mennesket er et ceremonielt dyr. Ludwig Wittgensteins Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'*, Anis.
- Wissmann, Hans
- 1997 "James George Frazer", in: Axel Michaels, eds., *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Beck, 77-89.

Hans J. Lundager Jensen, prof., dr. theol.,
 Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
hj@cas.au.dk