

## DISPUTATS OM "INITIATION, LIMINALITET OG TILEGNELSE AF NUMINØS VIDEN"

*Det Teologiske Fakultetsråd ved Aarhus Universitet antog den 22. marts 2004 en afhandling forfattet af lektor Jens Peter Schjødt til forsvar for den filosofiske doktorgrad. Antagelsen skete på baggrund af indstilling fra et bedømmelsesudvalg bestående af professor, dr.phil. Armin W. Geertz (formand), professor Margaret Clunies Ross, University of Sydney, og professor Britt-Mari Näsström, Göteborgs Universitet. Afhandlingen, Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion, er udgivet af Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.*

*Forsvaret fandt sted den 28. maj 2004. Armin W. Geertz og Margaret Clunies Ross var udpeget som officielle opponenter, og desuden opponerede ex auditorio Britt-Mari Näsström. Nedenfor bringes en selektiv udgave af den officielle opposition ved Margaret Clunies Ross efterfulgt af et svar fra Jens Peter Schjødt.*

### Opsamlende rapport af Margaret Clunies Ross, University of Sydney

Jens Peter Schjødts doktordisputats om initiationssymbolik i gammel nordisk religion udgør et større originalt bidrag til vores viden om fænomenet initiation i den gamle nordiske verden, og frembringer ny, original og overbevisende fortolkninger af en række vigtige nordiske myter i en initiationssammenhæng. Endvidere kontekstualiserer den det, vi finder i de skandinaviske kilder inden for initiationsparadigmet, som vi kender det universelt, og den foreslår nogle velovervejede og oplysende ideer om de sandsynlige relationer mellem myte og ritual i en nordisk kontekst. Afhandlingen er teoretisk sofistikeret og anvender de gamle norrøne kildetekster med stor dygtighed og fornemmelse.

Det første kapitel fremlægger undersøgelsesobjektet, initiation og tilegnelsen af numinøs viden, som det findes i Skandinaviens førkristne religion. Det, som er nyt i afhandlingen, er målsætningen med at kaste lys over en række myter, hvis forbindelse med initiation ikke tidligere har været erkendt, eller som blot har været forstået i et begrænset omfang.

Det andet kapitel består af tre dele: 1) en generel oversigt over tidligere initiationsforskning som et menneskeligt fænomen (s. 18-59); 2) en oversigt over initiationsforskningen inden for nordisk religion op til nutiden (s. 59-72); 3) en klassifikation af det, som konstituerer initiation i forhold til andre typer af overgangsritualer; en diskussion af forholdet (eller manglen på samme) mellem myte og ritual i relation til initiation, samt en fremlæggelse af relevante kriterier, hvormed initiationsmyter og/eller-ritualer kan defineres og karakteriseres (s. 72-104).

Kapitel 2 er afgørende for værdien af Schjødts senere undersøgelse af det nordiske materiale af flere grunde, ikke mindst på grund af, at den begrænsede viden, som kan opnås af moderne forskere om mulige nordiske initiationsritualer, svarer til de tekstlige kilders kompleksitet, i hvilke myter og andre beretninger, som kan udsige noget om ritualer, findes. Det nordiske materiale er karakteriseret ved at være antydningstvist og dekontekstualiseret i forhold til det, der måtte have været et oprindeligt initiatorisk centrum. Det er rekontekstualiseret i skrevne tekster, som er på stor afstand i tid, sted og formodet formål fra initiationsritualernes sociale praksis og fra myter, der klart og eksplicit "drejer sig om initiation". Dette betyder, at den forsker, som ønsker at demonstrere initiationens tilstedeværelse i oldnordiske tekster, må udvikle et vandtæt (eller så tæt på vandtæt som muligt) sæt af diagnostiske kriterier for at identificere essentielle elementer, som kan være overdækket af andet materiale, eller i hvilke visse dele af initiationssekvenser kan være fraværende. Det er dette mål, Schjødt har sat for sig selv, og kapitel 2 er stedet, hvor hans essentielle kriterier fremlægges.

Generelt må det siges, at hans introducerende oversigt er klart og grundigt fremstillet, meget indsigtfuld og omfattende. Han behersker den antropologiske, sociologiske, psykologiske og religionshistoriske litteratur, der har beskæftiget sig med emnet initiation fra sidste del af det 19. årh. Hans valg af større forskningsmæssige bidrag er i det store og hele velovervejet og afbalanceret. Læseren får et fremragende overblik over emnet i den første del af kapitel 2, og under fremstillingen bevæger Schjødt sig mod de definitioner, som imidlertid først fremlægges i sin helhed i tredje del. Han anser med rimelighed Arnold van Gennep som den fortsat mest vigtige initiationsteoretiker, idet hans vigtigste bidrag er etableringen af initiationens fundamentale struktur, indeholdende tre trin, nemlig præliminale, liminale og postliminale riter. Mircea Eliade udgør den anden større inspiration, og her finder Schjødt, idet han afviser den jungianske karakter i en del af Eliades tænkning, hans vægtning af de religiøse og numinøse aspekter ved initiationen både kongeniale og brugbare i hans egne analyser. Eliades diskussion af den afgørende vigtighed af symbolsk død, genfødsel og tilegnelse af numinøs viden er central for Schjødts fremlæggelse af en teoretisk indfaldsvinkel til de oldnordiske eksempler på initiationsmyter. Hans tredje større inspirationskilde er socialantropologen Victor Turner, hvis afdækning af de symbolske værdier i initiationsritualer (især gennem binære oppositioner),<sup>1</sup> og hvis definitioner af liminalitet og diskussion af dens paradoksale symbolik er særdeles brugbare for Schjødts detaljerede undersøgelse af de nordiske initiatoriske beretninger i senere kapitler.

Den anden del af kapitel 2 er ret kort, primært fordi, som Schjødt argumenterer, at der kun i begrænset omfang har været en udfoldet diskussion af initiation *per se* blandt forskere inden for prækristen nordisk religion og mytologi, bortset fra Lily Weisers (1927) og Otto Höflers (1934) arbejde med germanske *Männerbünde*. På den anden side

---

<sup>1</sup> Måske overraskende, gør Schjødt meget lidt ud af de mange værker af Claude Lévi-Strauss om mytisk symbolik og binære oppositioner som et aspekt ved den menneskelige tænkning, skønt han i kapitel 8 læner sig ganske stærkt op ad Lévi-Strauss' metodologi.

har flere forskere hævdet at kunne finde initiatoriske spor i specifikke nordiske myter, og de fleste bliver diskuteret i Schjødts disputats, fx Óðinn, der hænger på Yggdrasil, Hötr-sekvensen i *Hrólfs saga kraka*, myten om oprindelsen af digtermjøden og elementer i offermyten, der drejer sig om Óðinn's ofrede øje og Mímir's hoved.

Den tredje del af kapitel 2 fremlægger Schjødts teoretiske position. Han skal komplimenteres for den omhyggelighed, han har vist i etableringen af det, der efter min mening, er en fornuftig og brugbar basis for hans analyser af det ofte fragmenterede nordiske materiale. Hans større specificitet i forhold til initiationsritualernes struktur (sammenlignet med van Gennepp), i kombination med hans understregning af transitionen mellem deres forskellige faser i hvilke et individ bevæger sig irreversibelt fra en lavere til en højere status, bliver kombineret med andre distinktive karakteristika, som har at gøre med indholdet og de narrative elementer i myter, der vedrører initiation. Dette emne er af stor vigtighed for Schjødts disputats, idet, når det gælder nordiske myter, identifikationen af narrative strukturer, som indikerer tilstedeværelsen af initia-tionsmateriale, ofte som rester, er en afgørende antagelse i hans afhandling. Hvis en sådan ikke kan etableres, er der intet andet, der kan.

Her vender han sig til den russiske strukturalist Vladimir Propp og hans analyser af de fundamentale narrative strukturer i de russiske folkeeventyr. Propp mente selv, at strukturerne i disse fortællinger stammede fra initiationsritualer, hvilket Schjødt afviser som forenklet. Imidlertid er der klare paralleller mellem folkeeventyrenes struktur og strukturen i identificerbare initiatoriske fænomener. Spørgsmålet er, om en Proppsk struktur kan være brugbar i en analyse af initiationskategorier, og kan Propps kategorier som fx hans funktionsbegreb bruges til en bedre forståelse? Jeg mente, at Schjødt spandt sig selv ind i unødige knuder i forhold til disse emner. Det er bestemt ikke nødvendigt at forsøge at indsætte Propps funktioner og den rækkefølge, i hvilken de forekommer i formodede initiationsmyter, på nogen præcis måde, sådan som Schjødt gør opmærksom på, at Dundes gør (s. 94). Schjødt gør ophævelser over antallet af funktioner, idet han siger, at "for initianden kan vi alene hævde, at der er tre 'funktioner'" (s. 92), medens der er flere hos Propp. Emnet er uklart a) fordi Schjødt forsøger at applicere Propps funktionsteori, og for mig at se synes at misforstå den.<sup>2</sup> Og b) fordi han synes at opfatte initiandens synsvinkel i initiationsfænomener som det eneste legitime og stabile perspektiv, medens der fra et helhedsperspektiv i forhold til både myter og ritualer vil kunne findes adskillige andre stabile funktioner, fx den, der giver afkald (fx moderen), beskytteren eller mentoren for initianden i den liminale tilstand, og initiatoren som kan være eller ikke være forskellig fra beskytteren. Der er kun få myter,

---

<sup>2</sup> Propps funktioner, sådan som Schjødt antyder med et citat på side 92, refererer til abstrakte funktioner eller karakterroller, fx skurk, helt, ikke til karakterer i en normal litterær forstand som manifestationer af individualiserede aktører i en bestemt fortælling. Det er ikke klart ud fra Schjødts formulering ovenfor, om han ser de tre funktioner, han hævder for initiationsberetningen som relaterende sig til de tre faser i en initiands liv, som novice, initiand og initieret mand. For så vidt som specifikke individer eller karakterer i initiationsberetninger vil erfare disse tre faser, idet han forbliver samme agent, vil det være vanskeligt at applicere Propps funktionsteori. Det er imidlertid muligt at antage en mere fleksibel brug og se aktørernes hovedroller i initiationsmyter i et lignende lys, som grundkaraktererne i dramaer.

hvor disse basiskarakterer ikke er til stede, sådan som vi ser det ud fra Schjødts senere analyser.

Skønt der er meget stof at tænke over, fandt jeg hans diskussion af de komplekse relationer mellem myte og ritual på side 80-90 den mindst overbevisende del af det tredje underafsnit i kapitel 2. Jeg er klart enig i, hvad Schjødt siger om den komplekse og variable karakter af relationen mellem myte og ritual og om mytens natur i forhold til dens indhold. Jeg anser imidlertid Schjødts fremstilling af mytens funktion (s. 85) som legitimerende og forklarende, "den skal begrunde og legitimere en lang række samfundsinstitutioner", for at være alt for restriktiv. Den synes at negligere den mytiske fortællings rolle som afprøvende og undersøgende og endog undergravende i forhold til de præmisser, som de kulturelle institutioner og sociale normer er baseret på. Denne karakteristisk er især gældende for nordiske myter (som adskillige af hans eksempler gør klart), men kan også findes i andre mytiske systemer. Relateret hertil er måske hans vægtlægning på ritualen som en form for kommunikation med den Anden Verden; dette er sandt nok, men den performative side af ritualen, dets dramatiske og kinetiske kvaliteter, synes at blive overset i denne definition. Både myte og ritual kan underholde, more og endog chokere såvel som kommunikere med Andre Verdener og, naturligvis, den menneskelige verden.

Kapitel 3 (kort i forhold til kapitel 2) udgør et nuanceret og vidende oversigt over de mulige nordiske kilder, der kan bruges som basis for et dybdegående studium af initiationen i det tidlige Skandinavien. Det gennemgår mesterligt de vigtigere kategorier, der alle er tekstlige, og de metodiske tilgangsvinkler, der er foreslået af forskere fra det 19. og 20. årh., idet den foretrukne position i hvert tilfælde fremhæves. Schjødt afviser brugen af billedligt og arkæologisk materiale som værende af marginal og usikker relevans for studiet af initiation – et punkt hvori jeg er enig – og anskuer også, uden megen diskussion, skjaldedigtene som en kildegruppe, der ikke giver nogen direkte information om emnet (s. 108). Det forholder sig muligvis sådan, men jeg må sige, at jeg gerne ville have det demonstreret.

De vigtige kildekategorier for Schjødts analyser er digtene fra den Ældre Edda og Snorri Sturlusons *Edda* sammen med visse sagakategorier (islændingesagaerne og fornaldarsagaerne nævnes) og visse andre værker som bl.a. Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*. Schjødt demonstrerer, at han er bekendt med de forskellige tilgangsvinkler fra de sidste 100 år eller deromkring, og han skal complimenteres for hans sofistikerede brug af dem såvel som for hans generelle præcision i brugen af dem.

Kapitlerne 4-6 undersøger de nordiske myter, som Schjødt og andre har set som initiatoriske, idet han begynder med myter, der involverer den nordiske gud Óðinn, især de mytefragmenter eller det mytekompleks, der omhandler Mímir-figuren, den vidende skikkelse Kvasir og oprindelsen af skjaldemjøden, indeholdende Óðinn's møde med jættekvinden Gunnlöð, og referencerne til Óðinn's selvhængning på verdenstræet, som det berettes i *Hávamál*. Mange af Schjødts tolkninger er meget overbevisende, skønt jeg har visse reservationer over for de sindrige argumenter i kap. 8, som hævder, at Mímir transformeres til Óðinn. Kapitel 4 afsluttes med en kort diskussion af Óðinn's tilegnelse

af viden fra vælver i *Völuspá* og *Baldrs Draumar*, i hvilke Schjødt ikke ser initiationsparadigmet, skønt den videnssøgen, der her er på tale, er parallel til den, vi møder i de andre beretninger, der undersøges i dette kapitel.

Kapitel 5 handler om “andre mytiske figurer i Eddaerne”, en lidt misvisende titel, da to af de større Þórr-myter, der diskuteres, er indeholdt i skjaldedigte, som ganske vist kun er overleveret i manuskripter af Snorri’s *Edda*. Þórr er den eneste gud, der diskuteres i dette kapitel, og er faktisk ved siden af Loki den eneste anden maskuline gud, der behandles i forbindelse med initiationsparadigmet. I modsætning til ved behandlingen af Óðinn, afviser Schjødt imidlertid forbindelsen mellem Þórr og initiationen, der ellers er blevet hævdet af adskillige forskere, indbefattende Dumézil, Renauld-Krantz og mig selv, skønt det i mit tilfælde kun er i forbindelse med Geirrödr-myten. Jeg mener, at Schjødt har fremsat gode grunde til at afvise påstanden, at Þórr-myterne er initiatoriske: Hans diskussion af termen *vígja* og Þórr’s dedikation af runer, brude osv. er overbevisende, og de strukturelle argumenter, der drejer sig om forskellen mellem styrkeprøver og prøver, forbundet med initiation, er overbevisende. En yderligere generel forskel, han drager mellem Þórr-myter og Óðinn-myter af den slags, der diskuteres i kapitel 4, er, at de første udspiller sig på det horisontale plan i den nordiske mytologis verden, medens de andre foregår på det vertikale. Han argumenterer for, at det kun er de sidste, der støtter en liminal andenverdenssituation, der passer til initiationsmyter, skønt han opløder denne position lidt på s. 264. Jeg er ikke sikker på, at jeg er enig i dette synspunkt i dets helhed, da det i så fald ser ud til at jætteverdenen, oceaner og floder udelukkes fra at være andenverdenslokaliteter. Resten af kapitel 5 beskæftiger sig med tre heroiske figurer, Óttarr, Svipdagr og Sigurðr (skønt Óttarr heimski – “den tåbelige” – ikke er en ret imponerende helt). Den generelle fremstilling her præsenteres stærkt og velargumenteret.

Kapitel 6 handler om mulige initiationsscenerier, der kan findes i tekster uden for den Ældre Edda og Snorri’s *Edda*. De drejer sig om figurerne Hadingus (i Saxos *Gesta Danorum*), Sigmundr og Sinfjötli (i *Völsunga saga*), Böðvarr bjarki og Höttir (fra *Hrólfs saga kraka*). Faktisk findes der også historier om de to sidste grupper i Snorri’s *Edda*, og Sigmundr og Sinfjötli findes i helteedigtene i den Ældre Edda. Idet han i nogen grad bygger på Dumézils analyser af Hadingus-materialet, men går langt videre, giver Schjødt en meget stærk argumentation for, at Saxos fortælling om Hadingus må ses som initiatorisk, specielt hvis, som det foreslås på side 306, sekvensen, som den findes hos Saxo, vendes om, således at Hadingus’ møde med kvinden, der leder ham til underverdenen placeres før mødet med Óðinn. Jeg tror ikke, der kan være nogen tvivl om, at Sigmundr- og Sinfjötli-beretningerne i *Völsunga saga* må ses som afhængige af initiationsscenerier, som Höfler og Weiser foreslog. Schjødts analyse går langt dybere og gør opmærksom på punkter, som hans forgængere overså. Med hensyn til det sidste eksempel i kapitel 6, Böðvarr og Höttir, er Schjødts fremstilling beundringsværdig klar og helt overbevisende.

Kapitel 7 søger efter spor af initiation i det gammelskandinaviske samfund, i det omfang de fragmentariske og vanskelige kilder tillader det. De første to afsnit ser på

forskellige overgangsritualer, som kunne have anvendt initiationsmønstret i deres opførelse, formentlig i håb om, at en sådan undersøgelse vil bekræfte de diagnostiske kriterier for initiationsscenerier, der blev fremsat i kapitel 2 og identificeret i en række nordiske myter i kapitlerne 4-6. Jeg fandt, at dette var det svageste kapitel i afhandlingen og følte, at på trods af hans egen omhyggelige etablering af forskellene mellem initiationsritualer og andre overgangsritualer i kapitel 2, har Schjødt her blandet dem sammen. Dette skaber specielt vanskeligheder i analysen af Ibn Fadlans beretning om et Rus-begravelsesritual på s. 350-64. Der er utvivlsomt ligheder her i forhold til initiationssekvenserne, men de synes mere sandsynligt at reflektere brugen af labile rituelle former, som kan bruges i mere end én kontekst, end at have de specifikke betydninger og symbolske indhold, som Schjødt her forsøger at give dem.

Kapitel 8 vender tilbage til en mere generel analyse af initiation, idet han begynder med en mesterlig fremstilling af andenverdenens fænomenologiske natur i menneskelige religioner og i tidlig skandinavisk mytologi, hvilket leder frem til en særdeles klar og i det store og hele overbevisende fremstilling af forholdet mellem aser og vaner i nordisk mytologi, samt hvad de står for. Det udgør basis for den efterfølgende analyse af liminalitetens semantik. Den mest udfoldede og subtile del af ase-vane-afsnittet på s. 400-11 er Schjødts fremstilling af vanernes status og betydning, hvilket jeg forventer vil udgøre et vigtigt og betydningsfuldt bidrag til vores viden. Hans analyse af vanernes rolle som gidsler og konsekvenserne af deres indoptagelse i det guddommelige samfund er fremragende og så tilfredsstillende en analyse af denne fundamentale myte, som man med rimelighed kan forlange. Ikke desto mindre er det muligt, at en nuancering af Schjødts position er nødvendig for at forklare noget af det mytiske materiale, som han ikke tager tilstrækkeligt hensyn til, især den tilsyneladende udeladelse af jætterne fra natur-kultur-dikotomien og dermed fra den type Anden Verden, der har sin fundering i initiationsparadigmet. Den anden og tredje del af kapitel 8 trækker en overbevisende teoretisk position ud fra de detaljerede analyser, der er præsenteret i de foregående kapitler. De er klare, og deres fremstilling af liminalitetens semantik på den ene side og aktørernes natur i den Anden Verden på den anden udgør en samlende kulmination på en fremragende afhandling. Det er her, at den teoretiske model, der er præsenteret i kapitel 2, bliver prøvet mod det etnografiske materiale, som gruppen af initiationsmyter udgør, og som Schjødt, idet han følger Lévi-Strauss, ser som transformativt (s. 436ff). De strukturelle modeller, hvad enten de hentes fra Lévi-Strauss, van Gennep eller Propp, passer på det etnografiske materiale uden at blive presset, bortset fra nogle få undtagelser.

Kapitel 9 afslutter afhandlingen og giver mere generelle konklusioner end dem, vi har i kapitel 8. Det begynder med igen at diskutere relationen mellem myte og ritual, men her i lyset af, hvad der er blevet analyseret i afhandlingen. Skønt kun en smule præcision kan nås på ritualsiden, har Schjødt etableret en stabil sekvens af narrative elementer, der konstituerer nordiske initiationsmyter, og det forekommer rimeligt at antage, at de på en eller anden måde er relateret til ritualer, som blev praktiseret i Vikingetidens Skandinavien, og formentlig tidligere. Distinktionen, der trækkes mellem

myter, der etablerer Óðinn som gud for den numinøse viden, og myter, der drejer sig om initiationer af krigere (ved hjælp af Óðinn), belyser på brugbar vis en række beretninger i gammel nordisk litteratur, som ikke nødvendigvis udspiller alle fire elementer i initiationsparadigmet. Kommentarerne om forskellene mellem initiationsmyter, der er associeret med konger og ikke-konger er også velkomne i den verserende debat om sakralt kongedømme og hieros gamos-begrebet. Kapitlet giver også en betydningsfuld opsummering af de resultater, som Schjødts forskning har opnået vedr. forskellige karakteristika ved guden Óðinn. Der er ingen tvivl om, at han har leveret et langt mere subtilt og indsigtsfuldt grundlag for vores forståelse af denne guds natur og rolle i nordiske myter, end vi tidligere har haft.

Margaret Clunies Ross  
Professor  
University of Sydney  
Australia

### Respons på Margaret Clunies Ross' opsummerende rapport om min disputats ved Jens Peter Schjødts

Jeg vil gerne benytte lejligheden til at takke ikke blot professor Margaret Clunies Ross, men også professor Britt-Mari Näsström og professor Armin W. Geertz for deres oppositioner i forbindelse med mit forsvar den 28. maj 2004 af disputatsen *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*. Fra alle tre kom der gode og konstruktive spørgsmål og selvfølgelig også indvendinger, som jeg efter bedste evne forsøgte at besvare og i hvert fald at forholde mig til. Alligevel er det uden tvivl vigtigt, at man også på skrift, og med tid til at reflektere over diverse spørgsmål, får lejlighed til at præcisere og mere fyldestgørende gøre rede for nogle af de uenigheder, misforståelser og forskelligheder i perspektiv, som var til stede. I dette tilfælde vil jeg imidlertid alene forholde mig til det ovenstående indlæg fra Clunies Ross og de eksplicite diskussionspunkter, som der her fremlægges. Det er naturligvis kun en del af de punkter, der kunne tages op, men ikke desto mindre nogle af de mest centrale.

Grundlæggende er jeg meget tilfreds og bæret over Clunies Ross' indlæg, som jeg opfatter som meget positivt, og som jeg mener vidner om en basal velvilje over for projektet og den ånd, afhandlingen er skrevet i. Det er meget tilfredsstillende og giver anledning til at håbe, den også vil blive læst med en vis interesse af fagfæller inden for skandinavistikken (og måske endda af religionshistorikere, hvis specialeområde ligger i andre geografiske og historiske områder).<sup>1</sup> Som nævnt vil det imidlertid være de emner for diskussion, der rejses i indlægget, som jeg vil tage op her. Der er således seks

---

<sup>1</sup> Det er hensigten, at afhandlingen vil blive udgivet i en lettere forkortet udgave på engelsk i serien "The Viking Collection" i løbet af 2005.

punkter, hvor jeg vil søge at uddybe og i enkelte tilfælde rette nogle misforståelser. Det drejer sig om: 1) min benyttelse af Vladimir Propp; 2) min diskussion af forholdet mellem myte og ritual; 3) min manglende benyttelse af skjaldedigtene; 4) min opfattelse af Mímir; 5) min opfattelse af forholdet mellem jætterne og den Anden Verden; og 6) min behandling af ritualerne i kap. 7.

Ad 1): Det er givetvis rigtigt, at der er problemer, når det forsøges at sætte Propp op over for van Gennep – problemer, som jeg forsøger i det mindste at gøre opmærksom på. Ikke desto mindre vil jeg insistere på slægtskabet mellem de to forskere, idet de med hvert deres materiale, som er meget forskelligt, forsøger at opbygge en sekventiel model, hvor ud fra man kan analysere den enkelte manifestation, hvad enten det handler om overgangsritualer eller russiske trylleeventyr. Det har imidlertid ikke været min hensigt at applicere Propps funktionsteori på initiationsritualerne. Tværtimod problematiserer jeg den (fx s. 93), hvilket forekommer mig relevant, på grund af de nævnte basale ligheder i perspektivet hos van Gennep og Propp. Jeg mener heller ikke, at jeg har misforstået den, da det i hvert fald ikke har været min hensigt at henføre de abstrakte funktioner og karakterer til konkrete fortællinger (eller ritualer). Jeg er på det rene med, at vi har at gøre med en abstrakt model, og at lige så lidt som vi kan hævde, at initianden i forskellige initiationsritualer er en konkret figur (hvor forskellene med nødvendighed må være enorme, ikke mindst i forhold til forskellige typer initiationer: pubertetsdreng, kongsemner, kommende præster osv.), kan vi forstå ‘helten’ som en konkret aktør (det kan være en prins, en møllersøn, en forældreløs dreng, osv.). Når jeg derimod hævder, at der i initiationen kun kan findes tre stabile ‘funktioner’ i Propps betydning, skyldes det alene, at relationen mellem model og konkret manifestation er langt mere kompleks og “abstrakt”, når vi skal se på et fænomen, der er universelt, end når vi ser på en relativt afgrænset gruppe af manifestationer (som i en bestemt eventyrgenre), hvor abstraktionen med nødvendighed må ligge nærmere empirien – naturligvis på bekostning af dens generaliseringsgrad. Og netop derfor mener jeg ikke, at man kan tage Propp i anvendelse, med mindre man abstraherer i langt højere grad, end han selv gør, hvis man skal kunne anvende ham på et så heterogent materiale, som initiationsbeskrivelser fra hele verden udgør. Og en sådan abstraktion vil nærme sig den reduktion, som van Gennep faktisk foretager. Til gengæld vil jeg gerne medgive, at der er et problem i forhold til agentens skiftende status: Skal man opfatte ham som én aktør eller som tre (subsidiært to) forskellige personer? Dette har jeg ikke taget op til nogen nærmere drøftelse, hvilket måske burde være gjort. Det sidste, jeg vil komme ind på i denne forbindelse, er det problem, som Clunies Ross nævner, og som angår perspektivet: Kan man alene se initiationsforløbet ud fra initiandens perspektiv? Nej, givetvis ikke. Jeg skriver s. 94, at “den eneste stabile aktør er initianden, idet både de øvrige menneskelige og overnaturlige aktører vil variere betydeligt”. Det er muligt, at repræsentanter for den gruppe, der forlades, og initiatorerne kan anses som tilstrækkeligt stabile, til at de kan opfattes på linje med flere af Propps *dramatis personae*. Ikke desto mindre vil jeg dog igen hævde, at der er tale om en meget væsentlig gradsforskel, der skyldes Propps begrænsede materiale og dets relativt beskedne variabilitet i forhold til



initiationens, set som universelt fænomen. Det er rigtigt, at der i de fleste tilfælde kan findes initiatorer, men der er altså også initiationsritualer, hvor sådanne er fraværende, hvorimod 'helten', 'skurken', 'hjælperen' osv. med nødvendighed indgår i det russiske trylleeventyr. Men bortset herfra mener jeg ikke, at det om afhandlingen kan hævdes, at jeg alene ser initiationen fra initiandens perspektiv. Jeg vil snarere mene, at det er samfundets perspektiv, der er det dominerende.

Når det er sagt, skal det dog også slås fast, at inddragelsen af Propp muligvis har rejst flere problemer, end den har løst. Som sagt skyldes det imidlertid, at nogle af de oplagte paralleller mellem ham og van Genep, kunne give forventninger om, at han netop ville kunne bruges i langt højere grad, end det er tilfældet.

Ad 2): Det er rigtigt, at jeg skriver, at mytens funktion er at legitimere og forklare. Men det fremgår også, at dette ikke foregår på nogen simpel måde. Jeg skriver således lige efter det citat, som Clunies Ross anfører, at "Til dette formål (det legitimerende og forklarende) kan den bruge et hvilket som helst inventar, hentet fra samfundet og dets omgivelser, og gennem det narrative forløb udsætte det for manipulationer af enhver art". Det sidste er af afgørende vigtighed, idet det netop her var min hensigt at udtrykke, at myter kan vende op og ned på virkeligheden, kan indeholde elementer, som ikke på nogen måde indgår i samfundets forestillinger om sig selv, kan opstille "alternative" konstruktioner osv. Ikke desto mindre vil myten i sidste ende på sin egen kringledede måde bidrage til at legitimere samfundet, som det er, om ikke andet så ved at forklare, hvorfor det med nødvendighed er sådan, uanset om det regnes for ideelt eller ej. Det har altså ikke på nogen måde været min hensigt at hævde, at der skulle eksistere et spejlingsforhold mellem myte og samfund, men blot at betone, at selv i de tilfælde, hvor myten fremstiller en virkelighed, der er ganske anderledes, end den reelle samfundsorden, så vil den indeholde et legitimerende aspekt.

Til gengæld er det rigtigt, at jeg betoner ritualets karakter af kommunikation. Det betyder imidlertid ikke, at jeg på nogen måde vil afvise, at ritualer har mange andre aspekter. Jeg mener blot ikke, at det i den sammenhæng, som afhandlingen udgør, er af større vigtighed at inddrage disse andre aspekter. Det er uden tvivl rigtigt, at såvel myter som ritualer kan more og underholde, men det jeg søger at betone, er at de først og fremmest har udgjort en kommunikation mellem de to verdener, der er konstituerende for den religiøse verdensforståelse, altså det, der gør et religiøst ritual religiøst. Hvad de øvrige funktioner angår, er det naturligvis rigtigt, at der må inddrages mange aspekter, som angår deltagernes oplevelser, hvis man skal opnå en adækvat forståelse af et rituals sociale og psykologiske funktioner. Problemet i forhold til det nordiske er imidlertid, at disse aspekter stort set er fraværende i kilderne. Jeg skal gerne medgive, at den begrænsning, der derfor ligger i min diskussion af ritualer, således kunne have været mere ekspliciteret.

Ad 3): Dette punkt, der drejer sig om min manglende inddragelse af skjaldedigtene, hvor Clunies Ross efterlyser en klarere demonstration af min hævde af, at de ikke indeholder direkte information af værdi for vores viden om initiation, er problematisk, og mit synspunkt kan naturligvis diskuteres. Når jeg alligevel har tilladt mig at se bort

fra dem (om end de i de enkelte analyser faktisk bliver sporadisk inddraget), så skyldes det digtenes karakter og den stil, hvori de er forfattede. Det indebærer nemlig, at de særdeles vanskelige at arbejde med, både i forhold til ritualer og myter. Hvad det første angår, kan jeg blot henvide til, at de ikke overhovedet har hentydninger til ritualer. Det vil føre alt for vidt at gå ind i en række enkelte digte og argumentere herfor, men det forekommer ukontroversielt at hævde, at uanset de usikkerhedsmomenter, der findes i forbindelse med digtenes udsigelsessituationer, så er der intet, der tyder på, at disse skulle have nogen tilknytning til ritualudførelser. Hvad myterne angår er det indiskutabelt, at der i nogle af dem fortælles – eller måske snarere hentydes til mytiske forløb. Det er også korrekt, at nogle af disse mytiske forløb måske ville kunne sættes i forbindelse med initiationssekvenser. På den anden side, vil en sådan udlægning imidlertid indebære, at man inddrager de prosafortællinger, som Snorri formidler. I den forstand mener jeg ikke, at skjaldedigtene i sig selv byder sig til som indeholdende objekter for analyse i forbindelse med initiation. De er som bekendt i ekstrem grad antydningssvage, således at ganske korte formuleringer, har kunnet fremkalde hele mytiske forløb i tilhørernes bevidsthed, men noget sådant er den moderne læser afskåret fra, og vi må nødvendigvis omkring Snorri eller andre kilder for at få en fuld forståelse af de brudstykker, som digtene selv giver os. Det vil efter min mening indebære, at temaer i skjaldedigtene, som muligvis ville kunne sættes i forbindelse med initiatoriske forløb, alligevel ville skulle læses i prosaparafraser, for at de i tilstrækkelig grad vil kunne belyse sådanne forløb. Det er den primære årsag til, at jeg ikke har ment, at en selvstændig benyttelse af dem, vil kunne give os noget udbytte. På den anden side vil jeg gerne belæres om det modsatte, og i så fald blot erkende, at jeg har overset vigtige elementer.

Ad 4): Her er der tale om en misforståelse: Jeg mener ikke, at Mímir skulle være blevet transformeret til Óðinn. Jeg skriver i kapitel 8 om Mímir, at han efter at være blevet halshugget i underverdenen “er blevet transformeret til det væsentlige, nemlig intellekt, og her til en del af Óðinn’s intellekt. Dermed er på ingen måde antydnet, at Mímir og Óðinn skulle være mere eller mindre identiske, eller at deres affinitet skulle være dybere eller af en anden art end den, vi allerede har været inde på i IV1.” (s. 414f). Selv om man således kan hævde, at Mímir er indtrådt i en metonymisk forbindelse med Óðinn (som ejer hovedet), så er det altså ikke min hensigt at opfatte relationen som en form for identitet. Jeg er ikke i tvivl om, at Mímir og Mímir’s hoved forbliver en selvstændig enhed gennem hele mytologien, hvilket jeg også mener ligger i ovenstående citat. Men når det er sagt, er det også væsentligt at være opmærksom på, at der er en meget tæt forbindelse imellem de to, men hvor Mímir som subjekt bliver transformeret til vidensobjekt, så er det præcis en pointe, at Óðinn i alle myter, hvor han tilegner sig viden, forbliver et subjekt.

Ad 5): Spørgsmålet om jætternes kosmografiske tilhørsforhold er stort og om-diskuteret. Det er rigtigt, at jeg afviser, at den horisontale kosmologiske akse benyttes i forbindelse med initiation (jeg mener endog ikke, at jeg bløder dette synspunkt op på s. 264). Det er imidlertid af afgørende vigtighed, at der ikke er tale om, at afvise jætte-

landet som en andenverdenslokalitet, tværtimod er jeg ganske sikker på, at den bør ses som sådan. Men min opfattelse er, at der i alle religioner findes forskellige andenverdenslokaliteter, som kan tages i brug alt efter, hvad en bestemt myte eller et bestemt ritual tematiserer. I mange religioner er det således klart, at der findes positivt konnoterede og negativt konnoterede andenverdener, som følgelig indgår i forskellige semantiske sammenhænge, og som kan udgøre et fælles system, hvor de fx kan udtrykkes som systematiske inversioner af hinanden. I Norden udgøres et sådant eksempel af Valhall og Hel, der i alle henseender er hinandens modsætninger, men som klart udgør forskellige dele af et samlet semantisk felt, der har et fælles omdrejningspunkt i begrebet 'død', men som i forhold til dette omdrejningspunkt konstruerer helt forskellige scenarier. Derimod er andre dødslokaliteter uden for dette system, hvilket fx gælder gravhøjen, som tilsyneladende ikke overhovedet har været tænkt i sammenhæng med de to nævnte og altså har fungeret i en anden sammenhæng, nemlig sandsynligvis den rituelle sfære, hvorimod de to andre primært har spillet en rolle i forhold til det mytiske. Jeg vil bestemt ikke afvise, at de to sfærer kan have forbindelse, tværtimod er der flere arkæologiske fund, der tyder på, at Valhall-forestillingen har sat sig igennem i højtlægningen, men højen har efter al sandsynlighed ikke været en del af det semantiske felt, som man i myterne har sat i forbindelse med døden. På nogenlunde samme måde forholder det sig, efter min mening, med jætterne, som Clunies Ross og jeg tilsyneladende er enige om at placere på den horisontale akse. Det er påfaldende, at jætterne, som netop i nogle henseender nærmest er prototypen på 'det andet', ikke spiller nogen rolle i forbindelse med initiationsscenerierne. Dette kan jeg kun opfatte som et udtryk for, at den andethed, eller med andre ord den Anden Verden, som de repræsenterer, har andre konnotationer end dem, der er forbundet med initiationen. Jætterne og den verden, de bebor, må således snarest forstås som et negativt modbillede til den verden, som guderne (og menneskene) bebor: De er en trussel mod alt det, der karakteriserer den form for orden, som mennesket må tilstræbe, og som guderne villigt hjælper dem med at opretholde. Det er ikke den verden, der indeholder det numinøse potentiale, som initiationssceneriet har behov for; den er nemlig semantisk forbundet med vanernes verden, der, som jeg har argumenteret for, må placeres ved polen 'ned' på en vertikal akse.

Når det er sagt, skal jeg også medgive, at jeg i alle sammenhænge, hvor vi har med myter at gøre, er tilbageholdende med kategoriske klassifikationer, idet der snarere er tale om nogle tendentielle forskelle, hvor vi må operere med semantiske centre, men må være parate til at acceptere, at de mytiske systemer opererer med store gråzoneområder imellem disse semantiske centre. Derfor er der også noget om, at der visse steder er tale om opblødninger af meget bombastiske udsagn. Jeg skriver således på s. 409 (note 21) i forbindelse med en diskussion af forholdet mellem termerne natur og kultur, hvor både jætter og vaner sættes i forbindelse med 'natur', men dog med to forskellige sider af naturen, at "Ikke desto mindre er der givetvis tale om en affinitet, idet modsætningen til såvel jætternes verden som vanernes, er asernes, der ... er karakteriseret ved at være 'den verden, der er her og nu'". Så jeg vil ikke udelukke, at jætteværdener i særlige tilfælde, nemlig, hvor der er tale om jættekvinder kan have spillet en rolle i initiations-

scenariet, men jeg må insistere på, at medens vanerne befinder sig i centrum af denne Anden Verden, så befinder jætterne sig i periferien. Deres Anden Verden, bruges til noget andet, nemlig som trussel, medens initiationens Anden Verden må anskues som supplement til den verden, der er central, nemlig 'vores' verden, repræsenteret ved aserne.

Ad 6): Det sidste punkt, der skal tages op her, er Clunies Ross' opfattelse af kapitel 7 som det svageste i afhandlingen. Jeg er ikke tilbøjelig til at give hende ret, men af andre årsager end dem, hun påpeger. Jeg mener således ikke, at kapitlets relative svaghed skyldes, at jeg har blandet forskellige kategorier sammen, idet jeg ikke i kapitel 2, som det anføres har markeret forskelle på initiationsritualer og andre overgangsritualer. Tværtimod har jeg argumenteret for, at alle overgangsritualer i en vis forstand kan betragtes som initiationsritualer (s. 75) ud fra en påpegning af inkonsekvenser i van Genneps klassifikation. Hvad jeg forsøger at gøre i kapitel 7, er således at inddrage alle de sociale anledninger, som set i et fænomenologisk perspektiv kan antages at have givet anledning til udførelse af sådanne ritualer, og som er tilstrækkeligt belyst i kildematerialet, til at vi dog kan udsige noget om dem. Når jeg alligevel heller ikke selv mener, at kapitlet er helt vellykket, skyldes det ganske enkelt to forhold, nemlig på den ene side, at kildematerialet helt generelt er for diffust, når det kommer til ritualer, og på den anden side, at især den symbolik, der måtte have ligget i de enkelte ritualer ikke er udtrykt på nogen gennemskuelig måde. Det indebærer, at kapitlet generelt bliver langt mere spekulativt, end tilfældet er for de øvrige. Jeg er imidlertid ikke sikker på, at dette vil kunne undgås, materialet taget i betragtning. Jeg kunne naturligvis helt have undladt at skrive dette kapitel, hvilket dog ikke forekom mig hensigtsmæssigt, da det netop er som ritualkategori, at fænomenet initiation har spillet sin afgørende rolle i religionsforskningen. Jeg vil derfor heller ikke afvise, at Clunies Ross i hvert fald delvis har ret, når hun påpeger, at den symbolværdi, jeg tillægger forskellige riter i Ibn Fadlans beretning, ind i mellem kan være ganske spekulativ, og at der er tale om labile rituelle former, der kan bruges i forskellige sammenhænge uden de specifikke betydninger og symbolske indhold, som jeg tillægger dem. Det er muligt, men jeg vil på den anden side insistere på, at som religionsforsker er det min pligt at prøve at sammenholde det meget heterogene tekstmateriales forskellige udsagn og se, om det kan bringes på nogle fælles formler. Om dette er lykkedes kan som sagt diskuteres, men selve forsøget bør efter min mening gøres. At resultatet måske kun i begrænset omfang overbeviser, kan naturligvis skyldes, at analyserne ikke er udført godt nok, men igen vil jeg hævde, at det er et meget problematisk materiale, og at sikre og helt overbevisende resultater næppe vil kunne opnås. Dertil skal også føjes, at jeg mener, ikke mindst i forhold til netop Ibn Fadlans fremstilling, at initiationsmodellen faktisk har kastet et lys over dele af ritualet, som ellers har været helt uforklarlige. For selv om det er rigtigt, at de labile rituelle former, der omtales, kan tænkes at indgå i flere forskellige ritualer, så får de dog en slags forklaring gennem, at de indsættes i en model, som netop omfatter flere forskellige ritualtyper, der alle meningsfuldt kan trække på den samme symbolik med de betyd-

ninger, der måske nok er mere eller mindre diffuse, men som dog må antages at have været meningsfulde på et vist niveau for de mennesker, der har praktiseret dem.

Jeg har i det ovenstående søgt at besvare nogle af de spørgsmål, Clunies Ross rejser, og at rette et par pointer, som jeg mener må skyldes misforståelser, måske på grund af uklarheder i fremstillingen. Jeg har imidlertid været meget tilfreds med at få lejlighed til at kommentere disse punkter, som jeg alle anser for væsentlige, og som derfor er vigtige at få klarlagt. Som sagt indledningsvis er det kritikpunkterne i Clunies Ross' gennemgang, jeg har taget op, fordi de positive punkter må kunne stå for sig selv, hvorfor jeg skal afstå fra kommentarer til disse. Jeg skal dog fremhæve et punkt, som jeg især glæder mig over, nemlig hendes fremholdning af min behandling af Óðinn i slutningen af gennemgangen. Jeg mener selv, at dette afsnit, selv om det er meget kort, skitserer en mulig vej at gå, hvis man ønsker en mere adækvat opfattelse af denne gud, og det er derfor også mit håb, at der fremover vil blive mulighed for en større samlet fremstilling, der ud fra de i afhandlingen skitserede pointer vil kunne føre Óðinn-forskningen up to date, og tage kampen op mod hele den strømning, der mener at kunne forklare Óðinn-skikkelsen som en art guddommelig shaman.

Jens Peter Schjødt

Lektor, dr.phil.

Afdeling for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet