

HØYGUD OG KULTURBRINGER

Til Werner Müllers forståelse av de sentrale skogsindianeres religioner

Av Nils Olav Brevik

Høyguden og kulturbringeren hører til de fenomener studiet av de nordamerikanske indianerreligioner har viet stor oppmerksomhet. Ifølge en fremstående kjenner på området gir Nord-Amerika noen av de beste eksempler religionshistorien i hele tatt har på høygudstroen.¹ Til de etniske grupper hvor høygudstroen har vært fremtredende regnes de nordlige og midtre Californiaindianere, visse grupper prairieindianere og de algonkintalende folk i nordøst.² Innenfor hvert av disse områder konfronteres man med noen gjennomgående problemer for tolkningen av fenomenet: det gjelder dets form, funksjon og endringer i relasjon til økologiske, kulturelle, psykologiske og historiske forhold. Det er m.a.o. spørsmål om høygudstroens plass i den totale livssituasjon.³

I de mange løsningsforsøk har naturlig nok europeiske religionshistorikere med spesiell interesse for høygudstroen latt sin røst høre. Blant disse finner vi, ikke uventet, W. Schmidt, R. Pettazzoni og J. Haeckel. Men også ledende amerikanske antropologer har gitt sine bidrag, og det ofte på bakgrunn av omfattende feltstudier. Her må nevnes P. Radin, T. Michelson og J. M. Cooper, hvorav i alle fall de to siste har behandlet det nordøstre kulturområdet, som her skal fokuseres. Høyguden er gjennomgående forstått som himmelgud. Han er den ytterste referanse for menneskets liv, selv om hans rolle som skapergud i mange tilfeller er problematisk.⁴ Høygudens opprinnelse er omdiskutert, i alle fall på amerikansk hold.⁵

Disse forskere har i sin tolkning av høyguden også tatt stilling til kulturbringeren. For de to fenomener opptrer ofte i et innbyrdes komplekst og motsetningsfylt forhold. Kulturbringeren er den

Høygud og kulturbringer

mest dominerende, men også den mest problematiske skikkelse i indiansk mytologi. I vest er han kjent som coyoten. Der er hans typiske trekk særlig fremtredende: hans lunefulle, frivole og ødeleggende side. Den nordamerikanske kulturbringer er m.a.o. først og fremst tricksteren, et trekk som gjør ham til et gedigent *crux interpretationis*.

Blant forskere som har beskjeftiget seg mer inngående med disse skikkelser finner vi nederlenderen A. van Deursen, som ikke minst legger vekt på deres funksjon som midlere.⁶ På amerikansk side har den før nevnte P. Radin anlagt flere innfallsvinkler på fenomenet. Mest kjent er nok hans forsøk på å komme til rette med kulturbringerens motsetningsfylte karakter ut fra en dybdepsykologisk orientering. Han finner at tricksteren representerer mennesket i dets bevisstgjørende prosess.⁷ Radins jungiansk inspirerte tolkning ligger nok åpen for kritikk, men er også positivt videreført i nyere arbeider. Således fremholder bl.a. M. Linscott Ricketts at kulturbringeren i all sin kompleksitet egentlig er mennesket selv, »the personification of all the traits of man raised to the highest degree«.⁸ Mens van Deursens og Linscott Ricketts studier beveger seg over hele det nordamerikanske kontinent, forankrer Radin sin tolkning i sitt arbeid med winnebagoindianerne, det folk han hadde et nært og livs-langt forhold til.⁹

Winnebagoene er et siouxtalende folk som tradisjonelt holdt til vest for Michicansjøen. Etterat de øvrige siouxfolk ble drevet mot prærien, ble winnebagoene tilbake her, omgitt av de algonkintalende sentrale skogsindianere.¹⁰ Disse utgjør en gren innenfor det store nordøstre kulturområde i det gamle Nord-Amerika og omfatter stammer som menominee, sauk, fox, potawatomi og, den største og mest kjente av dem alle, ojbwa.

Deres religioner spiller en fundamental rolle hos den forsker vi videre skal konsentrere oss om – tyskeren Werner Müller. Han er idag den betydeligste kontinentale kjenner av nordamerikanske indianerreligioner, med omfattende arbeider til skogs-, sioux- og nordvestkystens indianere. I disse hovedstudier som i en rekke mindre artikler har han også drøftet forskningsmetodiske problemer.¹¹ Müller

er ikke feltarbeideren som bringer frem ny detaljkunnskap. Han er først og fremst tolkeren som ut fra det rikholdige foreliggende materiale søker »zu einem Gesamtbild vorzudringen«. ¹² I sin intensjon som metode og objektforståelse bryter han sterkt med de antropologiske tradisjoner som må sies å ha dominert studiet av indianerreligionene. Dette ser vi når det gjelder høyguden og kulturbringeren. Behandlingen av disse fenomener nettopp hos de sentrale skogsindianere bringer på spesiell måte til uttrykk både de vesentlige trekk ved indianerreligionene generelt i Müllers tolkning og de bærende premisser for hans tolkning.

Hos Müller får nemlig de sentrale skogsindianere særskilt betydning i kraft av deres beliggenhet i skjæringspunktet mellom de nordlige jegerkulturer og de sydlige kulturer hvor den agrare livsform dominerer. Dette skille er særlig markant i det nordøstre Nord-Amerika. Men det kan påvises over hele kontinentet fram til Rocky Mountains, og har resultert i to distinkte kultur- og religionstyper, eller »stilprovinser« i Müllers terminologi. ¹³ I grensesonen mellom disse er alle forutsetninger for religiøse nydannelser gitt. Her finner det sted »ein Blend zwischen Jagd- und Maisbaustufe, ... , eine Mischung zwischen ... dem individualistischen Mystizismus des Nordens und den hoch entwickelten Gemeinschaftsritualen des Südens«. ¹⁴ Her overføres de underliggende anskuelser i den subarktiske religiøsitet i profilerte uttrykksformer. Både hos de østlige og de sentrale skogsindianere ser vi resultatene av denne utvikling. Den sammensatte kulturelle situasjon ved de store sjøene gir kanskje det klareste bilde av selve de skapende prosesser. ¹⁵

Et overordnet fenomen i det religiøse liv her er manitu. De vanligste gjengivelser »power«, »supernatural« og »spirit« reflekterer dets problemfylde. ¹⁶ Allerede i de tidligste opptegetninger hører vi om Kitchi Manitu - Store Ånd - som er blitt betegnelsen for høyguden. Ifølge Müller får han, som vi skal søke å begrunne, prinsipiell betydning for det religiøse liv, om enn på andre premisser enn hos de forskere vi nevnte innledningsvis.

Hos de sentrale skogsindianere, sier Müller, har høyguden aldri vært forstått som en rent åndelig eller immateriell størrelse. De kil-

Høygud og kulturbringer

der som tas til inntekt for en slik tolkning røper nemlig påvirkning fra europeisk tankegang. De opprinnelige vitnesbyrd taler imot f.eks. W. Schmidts forståelse av indianernes høygudstro. Dette har Müller søkt å begrunne bl.a. i debatt med senere representanter for Wienerskolen.¹⁷ Kitchi Manitu – for å bruke den mest kjente betegnelse – er nok dypest sett usynlig og ufattbar. Men man har aldri *forestilt* seg ham som noe overjordisk vesen etter vesterlandske kategorier. Kitchi Manitu har tvertimot vært tenkt konkret anskuelig, ja, »körperlich wahrnehmbar«.¹⁸ Dette fremgår av høygudstroens mest representative uttrykk, nemlig de billedlige symboler. Müller anfører eksempelvis hva ojibwa-indianeren G. Copway skrev ved midten av forrige århundre. I et avsnitt om symboler i alment bruk nevner han to ganger symbolet for Kitchi Manitu: en oval med fire punkter som danner ytterpunktene på et kryss. Det er først de fire punkter som gjør dette til et symbol på høyguden, for, sier Copway, ovalen i seg selv betyr kun manitu – ånd.¹⁹ Her finner Müller et pregnant uttrykk for en alment utbredt idé: kardinalpunktene som bilde på høyguden. Vi kan ikke gå inn på alle eksempler han anfører fra skogsindianerne generelt for å indisere at vi her står overfor et grunnelement i deres høygudstro og religiøsitet overhodet: nemlig den prinsipielle sammenheng mellom høyguden og de fire kardinalpunkter, d.v.s. jorden. En sentral plass i hans interpretasjoner har kulthytens symbolikk hos Minnesota-ojibwaene og hos lenapefolket i øst: den firehjørnede hytte og det firearmede kors med de kosmiske farger.²⁰ Interessant finner også Müller brødre misjonæren Brainards overleveringer om lenapesjamanens visjon av jorden som Guds klede. Her blir det tydelig at det ikke bare dreier seg om en sammenheng, men et sammenfall, en identitet, mellom høyguden og jorden.²¹

De sentrale skogsindianeres høygud er således en kosmisk høygud. Han er ingen himmelgud. Han er en »Weltgott«.²² I sitt siste bidrag til studiet av skogsindianerne sier Müller det slik: »The Supreme God ... encompasses the world in its entirety; he is the cosmos itself«.²³ Dette utelukker ikke det personale aspekt: han er den levende Gud liksom kosmos er levende. Kosmos personifiseres så og si idet dets liv og aktivitet kommer i sentrum.²⁴ I Minnesota-ojibwaenes kult-

hytte framtrer således høyguden som skaper og fornyer. Det er som den kosmiske gud han også omslutter og oppholder mennesket. Det skjer ikke ved at mennesket stilles opp mot naturen, men ved at det finner sin organiske plass innenfor og i avhengighet av de kosmiske omgivelser.

Med dette begrunner, eller i det minste samsvarer høyguden med en spesifikk form for religiøsitet: »Der indianische Frommsein bleibt nämlich *in der Welt*, er erblickt Göttliches *innerhalb* der Welt-erscheinungen, er äussert sich als Weltfrömmigkeit strengsten Stils ... «²⁵ Vi har m.a.o. å gjøre med en religiøsitet som best kan betegnes som kosmoteisme.²⁶

Etter denne tolkning blir høyguden en opprinnelig, førkristen, skikkelse i de sentrale skogsindianeres religioner. Selve hans kosmiske vesen gjør ingen annen slutning mulig. Det betyr ikke at han nødvendigvis finnes hos alle andre etniske grupper.²⁷ Den kosmiske forståelse av høyguden - Kitchi Manitu - får også visse konsekvenser for forståelsen av manitu som generelt fenomen. Müller fremholder at ifølge indiansk tankegang er mennesket det eneste som ikke i utgangspunktet tilkommer manitu, men som alltid må søke det. Den korrekte gjengivelse av manitu er derfor ikke »kraft« eller »ånd«, men »utenommenneskelig«. Heri ligger også en bekreftelse på at Kitchi Manitu - Store Ånd - legemliggjør den konkrete erfaringsverden.²⁸

Müller bruker en stor del av sine arbeider om skogsindianernes religioner på å avklare kulturbringerens egenart. Han tar utgangspunkt i tradisjonene hos folkene på Ny-Englandsysten.²⁹ Deres kulturbringer, kanskje best kjent under penobscotnavnet Gluskape, er den protohistoriske skikkelse som skapte den nåværende verdens orden. Han overvant naturens hindringer og fientlige urtidsvesener. Han frembrakte jaktdyrene og var menneskets læremester. M.a.o. han skapte urtidens kaos om til et sted for mennesket. Kulturbringeren representerer »Das Heraustreten der Menschheit aus dem Gesamtkosmos«. ³⁰ Derfor er han ifølge Müller et levende og alltid nærstående ideal: individet i dets kamp for å overleve i ugjestmilde naturomgivelser.³¹

Vi har tatt med så mye til den generelle beskrivelse av kulturbrin-

Høygud og kulturbringer

geren for å få frem det Müller finner å være hans typiske kjennetegn: det målrettede.³² Som behandlingen av de sentrale skogsindianere vil vise spiller denne vektlegging en helt avgjørende rolle. På dette punkt har Müller imidlertid ikke blitt stående uimotsagt i forskningen.³³

Nå beretter tradisjonene om andre mytiske skikkelser hvor denne målrettethet mangler. Sammen med bl.a. mytenes klare sontring mellom ulike tidsepoker blir dette indikasjoner på at kulturbringeren representerer et senere stadium i den mytologiske utvikling. Vi kan ikke gå inn på Müllers heller problemfylte argumentasjon på dette punkt. Men han finner at kulturbringeren har sin opprinnelse i den mytiske janusskikkelse han betegner som Årstidsherskeren eller »Gott des halbierten Jahres«.³⁴ Denne representerer, sier Müller, »Raum, Jahr und Leben zu gleicher Zeit, in ihm verschmelzen diese Werte zu einer einzigen Grösse«.³⁵ I hans egenskaper rommes livets og naturens kvaliteter og vekslinger, kjennetegn som også går igjen i kulturbringeren. I visse tradisjoner faller de to også langt på vei sammen.³⁶

Hos de sentrale skogsindianere finner Müller kun rester av »Årstidsherskeren«.³⁷ I dette brytningsfeltet opptrer kulturbringeren med en profil som ingen andre steder blant skogsindianerne. Han er nok best kjent under navnet Nanabozho i ulike dialektvariasjoner.³⁸

I Müllers tolkning av denne skikkelse spiller selvsagt mytologi og forestillingsverden en stor rolle. Men liksom for høyguden er det også her de figurative symboler som angir det perspektiv som får tingene til å falle på plass. Derfor får midewiwin, den sentrale kulthandling i historisk tid, avgjørende betydning. Midewiwin er et omfattende fornyelsesritual som har som mål å sikre og forlenge menneskets liv. Hos de fleste stammer er det ikke høyguden, men nettopp kulturbringeren som står i sentrum for dette ritual. Da er det ikke den kvadratiske, firepunktsoverrettede, men den duale, topunktsoverrettede struktur som går igjen i kulthyttens innredning, rituelle forløp og sentrale symbol: perlen. Menomineestammens kulthytte, med dens implisitte verdensbilde, gjør i særlig grad evident at kulturbringeren er den kosmiske janus som skuer mot verdens to poler.³⁹ M.a.o. Nana-

bozo reflekterer naturens mangfold, iboende vekslinger og skapende krefter. Dette begrunner både hans iboende motsetninger og helhetlige struktur.

Mytologien tydeliggjør det materiale innhold i denne kulturbringerens form. For det første: i mytene bevares Nanabozhos enhetlige struktur, midt i all hans kompleksitet. Dette til tross for påvirkninger fra sydlige mytologier som Müller mener har bidratt til å splitte hans motsetningsfylte karakter i to separate skikkelser.⁴⁰ For det andre, og det er viktigere: mytologien åpenbarer kulturbringerens funksjon som livgiver. Hos de sentrale skogsindianere er kulturbringeren opphøyet til den andre skaper: hans overordnede handling er å nyskape verden etter syndefloden.⁴¹ Han har også innstiftet midewiwin – menneskets fornyelsesritual. M.a.o. den kosmiske janus har lagt grunnen for livet i alminnelighet, men han er først og fremst blitt den aktive fornyer av individets liv, nærværende i den rituelle handling. Hans kosmiske basis viser at det er i samspillet av naturens motsetninger og skapende krefter at livet gis.⁴²

Slik fremtrer ifølge Müller det typiske ved de sentrale skogsindianeres kulturbringer. På den ene side er han så og si en videreføring av den opprinnelige janusskikkelse – Årstidsherskeren – ursymbolet på den todelte jord, naturens og årstidenes veksling og liv.⁴³ På den andre side aksentueres nettopp det målrettede i den bevisste fokusering av individet. Nanabozho sikrer ikke bare mennesket en plass i kosmos. I innvielsesritualet sprenges endog dets grenser: rommet, tiden og døden.⁴⁴

Med dette kommer kulturbringeren i sentrum av det religiøse liv. Men han legger grunne for en annen form for religiøsitet enn den vi fant i høygudstroen, nemlig den isolerende fromhetstil som Müller kaller det.⁴⁵ Her faller vekten på den enkeltes fornyelse i et gjenfødelsesritual. I denne fromhetstil settes individet opp mot kosmos, men *aldri* på bekostning av kosmos. Noe slikt ville vært umulig i indiansk religiøsitet, hvilket også kulturbringerens symbolikk bevarer.

Hos Müller har således de sentrale skogsindianeres høygud og kulturbringer begge en kosmisk forankring. Høyguden representerer mennesket og naturen i deres organiske samhörighet. Kulturbrin-

Høygud og kulturbringer

geren representerer mennesket, ja, individet, i denne livssituasjon. Vi har m.a.o. å gjøre med to ulike uttrykk for virkeligheten og menneskets plass i virkeligheten. Med dette begrunner de også to fromhetsstiler, to grunnorienteringer som hver på sin måte former det religiøse liv generelt. Dette skal vi utdype nærmere når vi nå fokuserer de historiske dimensjoner ved disse to fenomener.

Som vi sa tidligere er skjæringspunktet mellom den nordlige og den sydlige kulturform en religiøst skapende sone. Hva angår høyguden sier Müller det slik: »Eine zum Plastischen und Sinnlich-Greifbaren tendierenden geistige Struktur hat hier ... einen Weg gefunden, dass »Grosse Geheimnis« in ihre Möglichkeiten zu übersetzen und unter dem Bilde der Erde das Unsichtbare sichtbar zu machen.«⁴⁶ Hos lenapefolket i øst har denne utvikling frembrakt varige former. Deres velkjente Big House Ceremony ekspliserer almene anskuelser som nok har vært tilstede, men som ikke har funnet uttrykksformer lenger nord.⁴⁷ Det samme har skjedd i Soldansritualet hos cheyenne og arapaho, de skogsindianere som kom til å slå seg ned på prærien.⁴⁸ Müller mener vi er vitne til en tilsvarende utvikling i visse deler av de sentrale områder. Men i en situasjon hvor brytningen er mer sammensatte har den individualiserende fromhetsstil, sjamanismens mystikk og den urgamle gjøfelsestro gitt kulturbringeren en ny profil og brakt ham i forreste rekke.⁴⁹ Dette har ikke minst vært mulig fordi den agrare inndlytelse har vært mindre entydig i de sentrale enn de østlige områder.⁵⁰

I sin forskning er Müller imidlertid mer interessert i den skapende funksjon høygudstroen og kulturbringeren har for det religiøse liv enn i historiske faktorer som har påskyndet deres utvikling. I dette perspektiv er de sentrale skogsindianeres religioner særlig interessante. På den ene side finner Müller det prinsipielle forhold at Kitchi Manitu og Nanabozho, for fortsatt å holde oss til de mest utbredte betegnelser, i sin ulike karakter tenderer mot å utelukke hverandre. Hos shawneefolket med dets arkaiske høygudstro har f.eks. ikke kulturbringeren funnet fotfeste.⁵¹ Og: hvor kulturbringeren blir sterk, viker høyguden tilbake. Den firepunktsoverrettede symbolikk viker for den topunktsoverrettede. Müller mener at de sentrale skogsindianere

her fullfører en prosess, under litt andre betingelser riktignok, som også er observerbar hos de nordlige grupper: uten stabile formende elementer i natur, kultur og samfunn trer høyguden tilbake der hvor det primære problem oppleves som individets overlevelse.⁵²

I denne utvikling er kulturbringeren på den andre side en dynamisk faktor som omformer eller nyskaper det religiøse livs ytringer. Det skjer både i mytologi og kultliv.⁵³ Som eksempel på kultisk-rituell fornyelse nevner Müller bl. a. Spirit Lodgekomplekset, uten at dette utdypes mer i detalj.⁵⁴ Det viktigste er det som skjer med Midewiwin, hvor dets symboler som vi har sett blir de mest entydige uttrykk for kulturbringerens vesen hos de sentrale skogsindianere.⁵⁵

Denne nyskapende funksjon og det forhold at høyguden og kulturbringeren tenderer mot å ekskludere hverandre er gitt i og med at de representerer to ulike uttrykk for virkeligheten og dermed to fromhetsstiler. Dette er for Müller mer avgjørende enn en utførlig eksplikasjon av de konkrete historiske fenomener, hvor forholdene nok er mer problematiske enn det synes hos ham.

Med dette viser det seg at Müller på mange måter tilkjenner de sentrale skogsindianere en religiøs særstilling. Her finnes høyguden og kulturbringeren og de implisitte fromhetstyper samtidig i deres mest profilerte former og innbyrdes forhold, fromhetstyper som uttrykker grunnleggende strukturer i all indiansk religiøsitet i Nord-Amerika.⁵⁶ Dette er de sentrale skogsindianeres primære bidrag til det tradisjonelle Amerikas religionshistorie, et bidrag som ifølge Müller har hatt historiske fjernvirkninger bl. a. hos nordvestkystens indianere.⁵⁷

Vi har med dette søkt å gjøre rede for vesentlige sider ved de sentrale skogsindianeres religioner i Müllers tolkning. Tilretteleggelsen av høyguden og kulturbringeren tør imidlertid har indikert hvorledes det religiøse liv antas henge sammen med erfaringen av og forholdet til virkeligheten i alminnelighet. Sett fra en annen side: Müllers tolkning av de aktuelle fenomener og religioner samsvarer med antatt fundamentale sider ved indiansk mentalitet og virkelighetserfaring. Disse sider kommer mer eller mindre direkte til uttrykk i religiøs tro og adferd, til syvende og sist i hele kulturlivet. Således må de

Høygud og kulturbringer

påaktes for en sakssvarende helhetsforståelse av indianske religioner. Analysen av indiansk mentalitet og virkelighetserfaring er et gjen-nomgående aspekt ved alle Müllers skrifter. Her begrunnes hans metode og hermeneutikk. For: de faktorer som antas konstituere det religiøse liv må nødvendigvis bli bestemmende for en sakssvarende forståelse av dette liv.⁵⁸

Det har vært sagt at skulle man peke på et religiøst grunnmønster hos de nordamerikanske indianere må det bli visjonsopplevelsen eller visjonssøken. D.v.s. at hele livet forankres i visjonære erfaringer av en overnaturlig virkelighet, spesielt de som finner sted i barn- og ungdommen.⁵⁹ Også i Müllers forskning inntar disse fenomener en sentral plass. Han fremholder bl.a. den kosmiske grunnorientering i visjonene hos de sentrale skogsindianere. Det dreier seg her m.a.o. om samme realiteter som de vi finner f.eks. i høygudstroen.⁶⁰ Av større prinsipiell betydning er at visjonene mer enn noe annet gir adgang til de religiøst konstitutive eller skapende faktorer. Såvel visjonene som deres korrelat i myten og det figurative verdensbilde viser at indianernes religiøse liv og ytringsformer ikke er forankret i ratio, men i anskuelsen.

Müller kan ikke fastslå denne sak ofte nok, og sterkt nok. Den moderne forskning har betraktet indiansk kultur og religion som om de skulle gå opp i våre vesterlandske fornuftsprinsipper. Bortsett fra noen få unntak har den egentlig ikke hatt syn for det irrasjonale og anskuelige.⁶¹ For det er anskuelsen som er det overordnede i indiansk mentalitet og virkelighetserkjennelse. Virkeligheten, både det vi vil kalle den overnaturlige og det vi vil kalle den naturlige, beskrives derfor ikke i formler, men i bilder, i figurative elementer. Her dreier det seg, med Müllers egne uttrykk, ikke om »Erdenknis«, men om »Erlebnis«.⁶² Når nettopp denne form for virkelighetserkjennelse er blitt den primære har det sammenheng med selve indianerens livssituasjon, med den uoppløselige binding, avhengighet av og samholdighet med de naturgitte omgivelser og livsgrunnlag. Dette grunnleggende forhold, som forøvrig kjennetegner de såkalte naturfolk, har to aspekter ved seg: På den ene side er det »synserkjennelsen« eller sanserkjennelsen og ikke den distanserende tenkning som blir in-

strumentet i denne binding.⁶³ Selve indianerens språk røper dette. Vi siterer litt fra Müller selv her: »Die indianischen Sprachen verhalten sich ... empfangend. Die Innen- und Aussenwelt prägt sich dem Sprecher auf, er vollzieht in der Lautwerdung widerstandslos die sinnliche Eindrücke«. ⁶⁴ Det spesifikke for de polysyntetiske språk som indianerspråkene tilhører er nettopp at de formulerer opplevelsen, erfaringen, og ikke tenkeakter. Müller knytter her an til kjente språkforskere på området.⁶⁵ Det betyr på ingen måte at vi ikke finner en tenkning, men det er en anskuende tenkning, »ein vom Auge gelenktes Suchen nach Leitlinien optischen Charakters«. ⁶⁶ *Også for indianeren er tre og to fem, men denne erkjennelse, eller erkjennelsesmodus, er tross alt ikke den viktigste. Det er opplevelsen på det ytre og indre plan som åpner for de egentlige sannheter og realiteter i tilværelsen, som begrunner selve livet og dets former i kultur, religion og språk.*⁶⁷

På den andre side er det slik at de kontinuerlige virkelighetsopplevelser forsterker selve samhörigheten mellom mennesket og naturen og gjør den til et overordnet anliggende i indiansk livsførsel og religiøsitet. Det er nettopp i erkjennelsen og bevarelsen av alle tings samhörighet og slektskap vi ifølge Müller finner kjernen i indiansk religion.⁶⁸ Hos mange stammer har dette anliggende fått et meget konsekvent og differensiert uttrykk. Det gjelder f.eks. hos osage, som Müller har beskrevet i sitt store verk om prairieindianerne.⁶⁹

På denne bakgrunn er alle religiøse former dypest sett forankret i det sanselige, det anskuelige. Det gjelder symbolet som ritene, men først og fremst myten. Den er direkte visuell, figurativ. Müller definerer myten som »ein Bildgefüge«, et samordnet hele av bilder som uttrykker og begrunner virkeligheten og menneskelivet.⁷⁰ Myten, dens sannhet og gyldighet bekreftes i visjonene, samtidig som disse i sin tur er bundet til det mytiske bilde.⁷¹ Således blir det som vi har sett de billedlige symboler, eller i hvert fall de figurative element ved kildene generelt, som får primat i Müllers arbeid med indianerreligionene.

For forståelsen av de sentrale skogsindianeres religioner innebærer dette: Høyguden og kulturbringeren er i sitt vesen to altomfatter

Høygud og kulturbringer

tende bilder på menneskets livsvirkelighet. Müller betegner således Kitchi Manitu som et urbilde: horisonten med de fire verdenshjørner som rommer alt levende – mennesket og naturen i et organisk fellesskap.⁷²

Høyguden er i eksplisitt forstand forankret i det anskuelige. Men heller ikke hos Müller er, som vi har sett, indianeren uten idéen. Således kan anskuelsen gi rom for det målrettede, som Müller har funnet som det grunnleggende trekk hos kulturbringeren. Dette innebærer: I indianerens anskuelse fremstår virkeligheten også under et annet urbilde: den todelte jord.⁷³ Men innenfor naturens og årstidernes to poler skal mennesket sikres en plass. Nanabozo tenderer mot å sette mennesket opp mot naturen, men dog slik at grunnlaget alltid er synlig: bildet av den hele, men todelte jord.

Det er sammenhengen mellom anskuelsen og idéen, mellom helheten og det individuelle, som begrunner de to fromhetsstiler eller religiøse grunnorienteringer vi har talt om. Anskuelsen, som har sin mest eksplisitte form i de visjonære opplevelser, er den primære basis for erfaringen av og forholdet til virkeligheten. Her begrunnes den kosmiske samhörighet, den »Weltfömmigkeit« høyguden representerer. Men selve erfaringen er nettopp individets erfaring, hvilket understreker dets selvstendighet. I den anskuende grunnholdning opererer således også idéen, »die Idee des menschlichen Nutzens«, ⁷⁴ som begrunner den isolerende fromhetsstil kulturbringeren representerer.

Høygudstroen og kulturbringertanken, og de implisitte religiøse orienteringer, har m.a.o. et bestemt bevissthetsgrunnlag, et bevissthetsgrunnlag som har sine korrelater i den gitte livssituasjon. Uten at vi har dette klart for oss er det ifølge Müller umulig å forstå indiansk religiøsitet.⁷⁵ Men med dette utgangspunkt forstår vi også hvorledes høygudstroen og kulturbringertanken kan bli kreative elementer i mytologi og kultliv.

Med dette finner vi tiden inne for noen konkluderende momenter, hvor vi kort vil knytte tilbake til de innledende forskningshistoriske bemerkninger.

I Müllers behandling av de sentrale skogsindianeres religioner dreier det seg på den ene side om tolkning av konkrete fenomener in-

nenfor et avgrenset område. På avgjørende punkter bryter han med rådende oppfatninger. I forståelsen av høyguden som »Weltgott« og ikke som himmelgud i tradisjonell forstand går det fra én side på form.⁷⁶ Men med dette blir høyguden direkte relatert til konkrete, men grunnleggende erfaringer og anliggender i indianerens liv. Det gir et annet utgangspunkt for forståelse av høygudens klassiske egenskaper og rituelle betydning. Müller fremholder videre hvorledes høygudens aktualitet reflekterer de sosiokulturelle forhold i menneskets livssituasjon. Slik har han i det minste gitt et omfattende grunnlag for å tilrettelegge de problemer vi nevnte innledningsvis, selv om den konkrete eksplikasjon mangler, i hvert fall hva angår de enkelte etniske grupper. I det hele har Müller brutt med den almene fenomenologiske referanseramme og bevisst villet søke den *indianske* høygud, i den indianske religiøsitet og fromhetstype.

Noe lignende gjelder for analysen av kulturbringeren. Også han forankres i menneskets virkelighetserfaring og livssituasjon. Her har Müller affinitet til synspunkter vi har sett har vært fremme ellers i forskningen, selv om det er ulike momenter som vektlegges. Et felles anliggende finnes i betoningen av kulturbringerens enhetlige struktur.⁷⁷ Liksom høyguden bringes kulturbringeren inn i det konkrete livs anliggender. Med dette blir han noe mer enn en kulturbringer i tradisjonell forstand, i det minste for de sentrale områder. Han kommer til å legemliggjøre en spesifikk fromhetstype.⁷⁸

Med tolkningen av høyguden, kulturbringeren og de to fromhetstyper de representerer er de sentrale skogsindianeres religioner prinsipielt bestemt. Undersøkelsen av det aktuelle området inngår på den andre side i en større sammenheng: et forsøk på å avklare kulturelle og religiøse strukturer i det nordøstre kulturområdet i det gamle Nordamerika. Her blir Müllers metodiske basis og forskningshistoriske tilhørighet fullt ut åbenbar. Vi kjenner igjen den tyske Frobeniuskoles idealer, hvor det nettopp er det mytiske verdensbilde som står i sentrum for oppmerksomheten. Dette er forstått som uttrykk for opplevd virkelighet og konstituerer ikke bare religionen, men kulturlivet som helhet, dets former og historiske relasjoner.⁷⁹ Således er det, sier Müller, til syvende og sist de mytiske bilder som represen-

Høygud og kulturbringer

terer de »echten Leitfossilien, die historischen Verbindungen verraten«. ⁸⁰

På denne bakgrunn har Müller gitt et egenartet, men konsistent bidrag til studiet av indianerreligionene. Når det bare i liten grad er fanget opp av amerikansk antropologi, skyldes det ikke bare en nokså utbredt kommunikasjonssvikt mellom de to sider av Atlanterhavet. ⁸¹ Vi har med to ulike grunnkonsepsjoner å gjøre. Selv om det er empiriske undersøkelser av enkelte stammer og avgrensede fenomener som har stått i sentrum for amerikanernes interesse, har man også vært opptatt av de enkelte kulturområders strukturer og særpreg. Men det klassiske culture area-perspektivet har en helt annen basis og intensjon enn det vi finner hos Müller. ⁸² Hans ståsted har resultert i kategoriske dommer over denne forskning som over de gjengse antropologiske og historievitenskapelige metoder i indianerstudiet generelt. I sin frittalende kritikk har Müller først og fremst slått ned på den manglende evne til å gripe en åndelig basis i indiansk religiøsitet og virkelighetsforståelse: opplevelsen. ⁸³ Således er man altfor bundet av kvantitative metoder som ifølge Müller ikke fanger opp det organiske – selve livet i kulturene. ⁸⁴ Hederlige unntak finner han i M. Gilmore og F. G. Speck, den fremste kjenner av skogsindianerne, hvis minne Müllers monografi om disse folks religioner er tilegnet. ⁸⁵

Det kan anføres mange grunner for å føre de to forskningsposisjoner i nærmere kontakt med hverandre, selv om situasjonen innen amerikansk antropologi i dag nok er mer nyansert enn den Müller tegner. Således torde f.eks. Müllers fokusering av sammenhengen mellom virkelighetserfaring og indianerens naturomgivelser og livssituasjon inspirere til videre refleksjon, ikke minst i en tid hvor man på nytt retter søkelyset på naturens betydning for det religiøse liv. ⁸⁶ Her aktualiseres de mer grunnleggende problemer om hvorvidt og eventuelt hvorledes strukturer i menneskets bevissthetsliv og virkelighetserfaring må påaktes i et empirisk studium. For Müller blir dette et spørsmål om å være kongenial med sine objekter også i forskningens aspektuelle analyser. Den videre refleksjon etter disse linjer krever dog et nærmere kjennskap rent alment til hva Müller står for,

noe vi med dette har villet gi et bidrag til.

I senere år har imidlertid flere antropologer rettet søkelyset på anliggender som har stått sentralt i Müllers kritikk av tradisjonell antropologis behandling av indianerreligionene. I lys av en almen vitenskapsteoretisk selvbesinnelse er man seg på den ene side mer bevisst at enhver forskning, metode, etc., egentlig anlegger et perspektiv på virkeligheten, at den m.a.o. representerer en form for reduksjonisme.⁸⁷ På den andre side finner vi i flere sammenhenger en økende erkjennelse av at den virkelighet det det i religionen gjelder tross alt er mer sammensatt og nok har flere dimensjoner ved seg enn de som tas inn ved antropologiens tradisjonelle metoder og innfallsvinkler. Studiet av og de praktiske erfaringer med sjamanismen er et eksempel i så måte.⁸⁸ Flere forskere og skribenter på antropologiens felt har derfor begynt å hente inspirasjon hos Werner Müller.⁸⁹ Mange ting tyder på at man i han ser en veiviser mot en ny tid også for forståelsen av de såkalte naturfolk og deres religiøse liv.

Noter

Prøveforelesning for den filosofiske doktorgrad ved Universitetet i Oslo, 12. februar 1988, selvvalgt emne.

1. Å. Hultkrantz, *The Study of American Indian Religions*, New York 1983, 42.
2. Jfr. Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979, 19 ff.
3. Et forsøk på tilretteleggelse av denne høygudstroens problematikk finner vi hos Å. Hultkrantz, »The Structure of Theistic Belief among North American Plains Indians«, *Temenos* 7, 1971, 137 ff. Jfr. også »Configurations of Religious Belief among the Wind River Shoshoni«, *Ethnos* 21, 1956, 194 ff.
4. Jfr. f.eks. R. Pettazzoni, *The All-knowing God*, London 1956, 354 ff. Pettazzonis prinsipielle forståelse av høygudstroen er sammenfattet i »The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development«, *The History of Religions*, M. Eliade & J. Kitagawa, Chicago 1959, 59 ff. J. M. Cooper har derimot større affinitet til Schmidts kategoriseringer. Jfr. *The Gros Ventre of Montana*, Part II, Washington 1956, kap. 1.

Høygud og kulturbringer

5. Jfr. bl.a. P. Radin, »Monotheism Among American Indians«, *Teachings from the American Earth*, ed. D. & B. Tedlock, New York 1975, 237 ff.
6. A. van Deursen, *Der Heilbringer: Eine Ethnologische Studie über den Heilbringer bei den Nordamerikanischen Indianern*, Groningen 1931. Jfr. de sammenfattende teser side 380 ff.
7. P. Radin, *The Trickster*, New York 1972, 168.
8. M. Linscott Ricketts, »The North American Indian Trickster«, *History of Religions* 5, 1966, 347. Jfr. også L. Makarius, »The Crime of Manabozo«, *American Anthropologist* 75, 1973, 663 ff.
9. Jfr. M. Linscott Ricketts 1966, 333; Å. Hultkrantz 1983, 26 ff.
10. P. Radin, *The Winnebago Tribe*, Loncoln 1970, 1 ff; *Handbook of North American Indians*, Vol. 15: The Northeast, ed. B. Trigger, 690 ff.
11. Den mest utførlige bibliografi finnes i *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Band 11, Berlin 1982, 214-17.
12. W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, 7.
13. W. Müller 1956, 14 ff; »Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas«, *Die Religionen des alten Amerikas*, Stuttgart 1961a, 175 ff.
14. W. Müller 1956, 21. Jfr. ib. 14 ff.
15. W. Müller 1956, 14 ff, 325 ff; 1961a, 175 ff.
16. W. Jones, »The Algonkin Manitu«, *Journal of American Folklore* 18, 1905, 183 ff. Til fenomenet manitu hos ojibwa, jfr. D. Jenness, *The Ojibwa Indians of Parry Islands, Their Social and Religious Life*, Ottawa 1935, 29 ff; R. Landes, *Ojibwa Religion and the Midewiwin*, Madison 1968, 22 ff; C. Vecsey, *Ojibwa Religion and its Historical Changes*, Philadelphia 1983, 72 ff.
17. W. Müller, »Bild oder Begriff?«, *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 9 nF, 1961(b), 57 ff; J. Haekel, Rec. av Müller 1956 i samme tidsskrift 8 nF, 1960(a), 112 ff, og »Der Hochgott der Delawaren im Lichte ihrer Geschichte«, *Ethnologica* nF 2, Köln 1960(b), 439 ff.
18. W. Müller 1956, 217. Jfr. *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden 1954, 64.
19. G. Copway, *The Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway Nation*, London 1850, 134 ff. Jfr. W. Müller 1956, 220.
20. W. Müller 1954, 28 ff, 40 ff; 1956, 224 f, 285.
21. W. Müller, *Indianische Welterfahrung*, Stuttgart 1976, 62 ff; 1956, 223 f.

22. W. Müller 1976, 63. Høyguden er »der Zusammenschau von Wirklichkeiten«, ib. 63.
23. W. Müller, »Indians of the Far North«, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, Chicago 1986, 473.
24. »Das Bild der »Welt« muss ja notwendig in eine Personifizierung umschlagen, sobald das aktive Handeln einer lebendigen Wesenheit verlangt wird«, W. Müller 1956, 235. Jfr. ib. 250.
25. W. Müller 1976, 40.
De inderlige bøunner og sanger til høyguden åpenbarer denne religiøsitet. Jfr. 1954, 36 ff; 1961a, 191f; 1986, 473 f.
26. Denne betegnelse anvendes av H. Hartmann, *Die Plains- und Prärieindianer Nordamerikas*, Berlin 1973, 186. Jfr. W. Müller 1976, 40.
27. I den gamle irokesiske religion var høyguden ifølge Müller ukjent. Jfr. 1956, 230; 1961a, 217.
28. W. Müller 1956, 249.
29. »The Figure of the hero is most clearly developed among the Algonquians of the Atlantic Coast«, W. Müller 1986, 471. Jfr. 1956, 70 ff, 90 ff, 103 ff.
30. W. Müller 1956, 74. Kulturbringeren »wandelt das Chaos der Urzeit um zu einem Heim der Menschheit«, ib. 74. Jfr. 1986, 471 ff.
31. W. Müller 1956, 79 ff; 1961a, 188; 1986, 471.
32. W. Müller 1954, 137; 1956, 80 ff, 327 ff, 1961a, 205.
33. Jfr. J. Haeckel 1960a, 115.
34. W. Müller 1956, 90. Jfr. ib. 94 til betegnelsen »Jahreszeitenherrscher«.
35. W. Müller 1956, 98. Det mest karakteristiske eksempel a denne er micmacmytologiens coolpujut, »Der mit Hebestangen Herumgerollte«, ib. 94.
36. Det gjelder f.eks. hos naskapi, jfr. W. Müller 1956, 109.
37. W. Müller 1956, 100 f. Jfr. også *Neue Sonne - Neues Licht*, Berlin 1981, 123 ff.
38. Vi slutter oss til terminologien hos M. Fischer, »The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in Reference to Algonkian Mythology as a Whole«, *Man in Northeastern North America*, F. Johnson, Andover 1946, 230 ff.
39. W. Müller 1954, 21 ff, 81 ff.
»Die Doppelheit gehört zum Kern dieser Figuren. Sie leben und existieren eben in der Zweiseitigkeit, die mit ihrem Janusgesicht zu den Polen der Welt blickt«, ib. 15.

Høygud og kulturbringer

40. W. Müller 1956, 202.
41. C. Vecsey har analysert skapelsesmyten hos ojobwa (1983, 84 ff). For referanser til andre stammer, jfr. W. Müller 1954, 17, note 17. »Der Grundgedanke der wiederholten Schöpfung, der diluvialische Ursprung unserer heutigen Erde, die Aufhöhung nanabozhos zum zweiten Schöpfer bleibt der geistige Funke, der bei den Zentral-Algonkin, und nur bei ihnen, gezündet hat«, W. Müller 1956, 206.
42. W. Müller 1954, 77 ff. »Nur die Koppelung von Tag und Nacht, Osten und Westen, Sommer und Winter, Entstehen und Vergehen ergibt die Gesamtheit der kosmischen Existenz«, ib. 82.
43. W. Müller 1956, 328 f.
44. W. Müller 1954, 91 ff.
45. W. Müller 1956, 316; 1961a, 261 ff; 1981, 234.
46. W. Müller 1961b, 57.
47. W. Müller 1956, 256 ff; 1961a, 189 ff, 1986, 473. »Die Algonkin rückten mit einer bestimmten Gottformel in die appalachische Welt ein und benutzten die dort greifbaren Sinnbilder, ihre Auffassung vom Höchsten Wesen mit Fleisch und Blut zu umkleiden«, 1956, 237.
48. W. Müller 1956, 303 ff, *Glauben und Denken der Sioux*, Berlin 1970, 291 ff.
49. W. Müller 1954, 97 f; 1961a, 188; 1981, 230 ff. »Der auf den Einzelmenschen zugeschnittene ekstatische Kult hing sich an jene mythische Figur, die ebenfalls nur dem Menschen und seinem Nutzen diente«, 1956, 316.
50. Den religiøse utvikling i øst og syd har ifølge Müller direkte sammenheng med åkerbruket (»der Maisbau«), hvilket har formet såvel irokeernes dualisme som lenapenes gudstro, 1956, 126 ff, 231 ff; 1961a, 206.
51. W. Müller 1954, 30 ff; 1956, 316.
52. W. Müller 1956, 80 ff; 1961a, 178; 1981, 234. Jfr. også *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden 1955, 119 ff. »Cultic celebrations for a cosmic, universal god require a cosmic foundation, and to be effective they require the presence of all inhabitants of the »world house« ... But this basic idea is contrary to the sub-Arctic way of life. The harsh, hostile environment tends to isolate people; it prevents any kind of community and thus hinders communal celebrations«, 1986, 473.
53. Hvad angår mytologien er dette tydelig i det såkalte Earth-Diver motivet: dyret som sendes ned til havbunnen for å hente opp den jord

- som skal bli til det faste land. Hos de sentrale skogsindianere er det ikke lenger urhavet, men syndeflodens vann som blir stedet for denne handling. Således legges grunnen for en ny myteprovins. W. Müller 1956, 208 ff.
54. W. Müller 1956, 206. Å. Hultkrantz finner ikke dette overbevisende. Jfr. »Spirit Lodge: A North American Shamanistic Séance«, *Studies in Shamanism*, ed. C.-M. Edsman, Uppsala 1967.
 55. W. Müller 1954, 19 ff, 64 ff, 137; 1956, 316; 1961a, 205 ff.
 56. W. Müller 1955, 121; 1956, 317; 1961a, 261 ff; 1981, 234 f. »Im ganzen gesehen gehören die individualistischen Zeremonien mit ihrem Zug zur Vereinzelung in hochnordische Breiten; die universalistischen dagegen mit ihren Gemeinschaftsfeiern und ihrer Sorge um die Welt im Süden«. Men »die kalifornischen Ritualen« viser dog »wie stark bereits auf den unteren Stufen der Menschheit die Liebe zum gesamten Weltinhalt die Seele bewegt«, 1961a, 263.
 57. W. Müller 1955, 114 ff.
 58. W. Müller 1956, 41 ff; 1970, 82 ff; 1981, passim.
 59. Jfr. S. D. Gill, *Native American Religions*, Belmont 1982, 97 ff, og Å. Hultkrantz, »Visionsupplevelsen hos en nordamerikansk indianstam«, *Primitiv religion och magi*, Stockholm 1973, 67.
 60. W. Müller 1956, 60 ff.
 61. Først hos forskere som K. Kerényi, M. Eliade og A. Jensen finner vi ifølge Müller en »Erkenntnis der Eigenwertigkeit primitiver Kulturen«, W. Müller 1956, 7.
 62. W. Müller 1976, 82. Jfr. 1956, 41 ff; 1970, 82 ff; 1981, 145 ff, 241 ff.
 63. W. Müller 1976, 42.
 64. W. Müller 1976, 24.
 65. Det gjelder først og fremst N. Holmér og H.-J. Pinnow. Jfr. W. Müller 1970, 105 ff, 117 ff; 1976, 15 ff; 1981, 267 ff.
 66. W. Müller 1976, 68.
 67. Jfr. W. Müller 1961a, 173 f.
 68. W. Müller 1970, 115 ff; 1976, 63, 72; 1981, 136 ff; 213 ff. »Die Nonhongschinga und die strukturalistische Ethnologie«, *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, ed. H. P. Duerr, Frankfurt 1983, 273. »Der Unterschied zwischen Natur- und Zivilisationsmensch beruht auf der tief eingepflanzten Überzeugung des Indianers von einem lebendigen Weltverband, von der Verwandtschaft aller Erscheinungen bis hin zu Felsen, Winden, Wolken und Morgenröten«, *Geliebte Erde. Naturfrömmigkeit und Naturhass im indianischen und*

Høygud og kulturbringer

- europäischen Nordamerika*, Bonn 1982, 30.
69. W. Müller 1970, 172 ff. Jfr. også 1956, 167 ff; 1983, 269 ff.
 70. W. Müller 1956, 47. »Der Mythos hat mit der Bewusstseinsvorgang des Denkens überhaupt nichts zu schaffen, sondern geht von einem inneren optischen Akt aus. Er ist eine in Worte gefasste, ständig neu erlebte Bildentladung«, Ib. 48. Jfr. også 1976, 32 ff; 1981, 89 f.
 71. W. Müller 1956, 55 ff; 1976, 32 ff, 51 ff.
 72. W. Müller 1956, 318 ff.
 73. W. Müller 1956, 323.
 74. W. Müller 1956, 327.
 75. W. Müller 1961a, 173.
 76. At betegnelsen »Weltgott« er mer sakssvarende enn himmelgud for visse kulturer har også andre fremholdt. Således f.eks. I. Paulson, »Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker«, *Die Religionen Nordeasiens und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart 1962, 39, 63. Paulson har her funnet støtte hos autoriteter som S. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, 122, 433. Selv knytter Müller an til K. Th. Preuss på dette punkt. Jfr. 1956, 249.
 77. Jfr. W. Müller 1954, 15 og M. Linscott Ricketts 1966, 327, 334.
 78. Også ifølge nyere arbeider til sentrale skogsindianere har kulturbringeren religiøs betydning. Ojibwaenes Nanabozho hører med blant 'manitos' - »the ultimate sources of existence« (C. Vecsey 1983, 3, 78), og han er blitt hovedpersonen i skapelsesmyten (ib. 84ff).
 79. Om den kultur morfologiske skole, jfr. bl.a. J. Zwernemann, *Culture History and African Anthropology*, Uppsala 1983, 29 ff, 121 ff. Til det felles anliggende i forståelsen av »Erlebnis«, jfr. A. Jensen, *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1960, 5 ff, 30 ff, 42 ff.
 80. W. Müller 1956, 53.
 81. Jfr. Å. Hultkrantz, »History of Religions in Anthropological Waters: Some Reflections against the Background of American Data«, *Temenos* 13, 1977, 81 ff.
 82. Selv om dette perspektiv vel er forlatt i dets klassiske utforming (A. Kroeber og C. Wissler), har det betydning »as a device for initiating discussion rahter than as a classificatory end in itself«, *The Native Americans*, ed. R. Spencer & J. Jennings, New York 1977, xx.
 83. W. Müller 1981, 90 ff, 100 ff, 145 ff; 1983, 265 ff.
 84. Indianerkulturene er nemlig »lebende Organismen« - »Lebewesen«, W. Müller 1956, 14. Han finner det mest ytterliggående eksempel

- på inkongenial begrepsbruk og metode i hva han kaller »Kinship-Algebra«, beskrivelsen av slektsskapsstrukturene i matematiske form-
ler. Jfr. bl.a. 1976, 85 ff og 1981, 147 f.
85. Jfr. W. Müller 1956, 7, 259; 1970, 121 ff; 1986, 476. Han finner også positive ansatser hos I. Hallowell og R. Benedict. Jfr. 1955, vii; 1956, 53, 55.
 86. Av amerikanske bidrag må nevnes *American Indian Environments*, ed. C. Vecsey & R. Venables, Syracuse 1980.
 87. J. Fentons synspunkter på reduksjonismeproblematikken i religionsstudiet har aktualitet også i denne sammenheng, »Reductionism in the Study of Religions«, *Soundings* 53, 1970, 61 ff.
 88. Jfr. f.eks. Å. Hultkrantz, »Ritual und Geheimnis: Über die Kunst der Medizinmänner, oder: Was der Herr Professor verschwiegen«, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, hrsg. H. P. Duerr, Frankfurt 1981, 85 f, 90 ff.
 89. Vi tenker her ikke minst på H. P. Duerrs arbeider og skriftserien *Unter dem Plaster liegt der Strand*.

Summary

»Supreme God and Culture Hero. Werner Müller and the Interpretation of Central Algonkian Religions." - W. Müller is one of the leading European scholars on North American Indian religions, with numerous, albeit somewhat controversial, works, primarily in German. According to Müller, the Indian Supreme God and Culture Hero, which is the topic of this paper, both have a cosmic structure. The Supreme God simply is the cosmos itself, integrating man and cosmos in total unity. In the figure of the Culture Hero the focus is on man's individuality within cosmos, but also transcending it. Consequently, Müller finds that the Supreme God and the Culture Hero represent different types of religiosity in Indian life. This is clearly seen in the Central Woodland area. This area brings to the fore primary creative forces in North American Indian religions, thereby also illustrating the underlying structures of Indian mentality. Müller's strong focus on the irrational and pictorial character of Indian mentality brings him in opposition to dominant anthropological theories, but nevertheless deserves reconsideration for further development of research.

Høygud og kulturbringer

Nils Olav Breivik
Døsent, dr. philos.
Misjons høyskolen
4000 Stavanger
Norge