

GEORGES DUMÉZIL OG INDOEUROPÆISK RELIGIONS- HISTORIE

Når man som religions- eller myteforsker beskæftiger sig med en eller flere af de indoeuropæiske kulturer, er der et navn, man under ingen omstændigheder kan komme uden om, nemlig Georges Dumézil, den franske religionshistoriker, der på banebrydende vis har fundet nye veje inden for studiet af indoeuropæerne.

Af ikke ganske klare årsager har Dumézil ikke haft nogen dominerende plads inden for den nyere religionsforskning i Danmark – ihvertfald ikke en plads, der står i forhold til den, han indtager andre steder i verden, hvor hele universitetsinstitutter beskæftiger sig med indoeuropæiske forhold ud fra de opdagelser, han har gjort i en periode, der strækker sig over mere end 50 år. En af grundene kan være, at kun et enkelt værk fra hans omfangsrige produktion er oversat til dansk¹, og at det iøvrigt fortrinsvis er filologer, der har været villige til at inddrage hans synspunkter i studierne af de respektive kulturer, medens såkaldte religionsforskere i vid udstrækning har ladet ham uomtalt, måske fordi hans ærinde ikke er at "aktualisere" eller gøre "eksistentiel anvendelig" de religioner, han beskæftiger sig med, men tværtimod – så nøgternt som muligt – at beskrive disse religioners lighedspunkter og struktur, og se hvorledes de indgår i indoeuropæernes ideologiske univers². At dette er af betydning, hvis man seriøst beskæftiger sig med de indoeuropæiske folks religioner ud fra en videnskabelig grundholdning, er selvsagt indlysende, og det er da også for at råde bod på i hvert fald en del af den manglende interesse for og kendskab til Dumézil, at denne artikel er udarbejdet.

Det betyder, at den vil have introducerende karakter, dels til Dumézils forskning og dels – meget kortfattet – til nogle enkelte aspekter ved indoeuropæerproblemet i forskningshistorisk og aktuel belysning. Om nogen egentlig gennemgang og vurdering af Dumézils indsats inden for de enkelte områder vil der derimod ikke blive tale, da noget sådant ville kræve en hel bog.

1. Teorier om indoeuropæerne

Det vil være hensigtsmæssigt at starte med nogle bemærkninger omkring indoeuropæerproblematikken generelt for siden at kunne sætte Dumézils indsats i relief. Helt kort skal det slås fast, at termen indoeuropæisk oprindeligt hører hjemme indenfor sprogvidenskaben³, og at de forskellige kulturer, vi i dag kalder indoeuropæiske altså taler sprog, der hævdes at gå tilbage til samme sprogstamme. Denne opdagelse er ikke så gammel, som man skulle tro, og går ikke engang 200 år tilbage. Fra begyndelsen af 1800-tallet tog forskningen af hele dette felt imidlertid fart, og en lang række forskere forsøgte at rekonstruere et fælles ursprog⁴, som man kaldte proto-indoeuropæisk eller urindoeuropæisk, og som de senere indoeuropæiske enkeltprog altså skulle have udviklet sig fra (den såkaldte stamtræsteori) – en antagelse, som også mange sprogforskere i dag kan acceptere i en måske noget modificeret form, selvom det ikke har skortet på kritik af tæsen i tidens løb⁵, og selvom mange etymologiske konstruktioner har måttet opgives, medens nye er kommet til grundet nye indsigter og bedre metoder. Det kan naturligvis altid diskuteres, om det er meningsfyldt at tale om proto-indoeuropæisk, al den stund man næppe skal forestille sig et dialektfrit sprog, der har stået i stærk kontrast til alle de omkringliggende kultursprog. Men ikke desto mindre forekommer det i hvert fald hævet over enhver tvivl, at de sprog, vi i dag kalder indoeuropæiske, på et tidspunkt har stået hinanden betydeligt nærmere, end tilfældet er i dag og i de ældst kendte former, vi har skriftligt fikseret fra de forskellige enkeltkulturer⁶.

Nogle spørgsmål melder sig naturligt, når vi ser på de indoeuropæiske enkeltfolk i perioderne efter migrationerne, fra hvilke vi har de første skriftlige kilder. Det drejer sig først og fremmest om, i hvilken udstrækning den fælles sproglige arv medfører andre kulturelle fællestræk, men også hvordan vi overhovedet må forestille os, at disse oprindelige indoeuropæere har levet, hvordan de har kunnet sprede sig til så enorme områder, som de gjorde, hvordan religion og mytologi ”klarere” så store forandringer over så store afstande i både tid og rum, samt en hel del flere

spørgsmål, der er relevante at tage stilling til, hvis man vil trænge til bunds i indoeuropæer-problemet. Alle disse spørgsmål skal imidlertid ikke forsøges besvaret her, hvor jeg af pladsmæssige hensyn må nøjes med nogle antydningssvise kommentarer til nogle af dem, og istedet vil begrænse mig til en kort opsummering af nogle af de vigtigste og – efter manges mening – de trods alt sikreste data angående indoeuropæerne og deres vandringer⁷.

Det er især to videnskaber, der kan hjælpe os med oplysninger om disse ting, nemlig sprogvidenskaben og arkæologien, omend vi desværre må konstatere, at store usikkerhedsmomenter gør sig gældende inden for begge. Specielt indenfor arkæologien er der stor uenighed de forskellige forskere imellem, ligesom nye fund til stadighed gør, at væsentlige teser må revideres⁸. På trods af denne store uenighed skal en af de mere anerkendte opfattelser i dag dog kort refereres her. Det drejer sig om den såkaldte Kurgan-kultur, som af mange arkæologer anses for at være identisk med proto-indoeuropæerne (af russisk "kurgan" – "høj")⁹. Den skal oprindeligt have haft hjemme på stepperne nord og vest for det kaspiske hav ved floderne Dnjepr og Volga¹⁰, hvorfra kurgan folkene i flere bølger i løbet af det 4. og 3. århundrede f.v.t. er vandret ud i forskellige retninger, bl.a. mod nord og vest over Volga til de nuværende indoeuropæisktalende områder i Europa; i det andet årtusinde er en gruppe nået til det indo-iranske område og har slået sig ned her, medens andre på forskellige tidspunkter er nået til Lilleasien og andre igen endda helt til Kina. Og på vanskeligt daterbare tidspunkter har de forskellige grupper altså slået sig ned og er blevet bofaste i de områder, vi i dag kender som indoeuropæiske¹¹.

Hvad det egentlig var for en kultur, proto-indoeuropæerne har udgjort, er også usikkert. Udviklingsmæssigt antager man, at den har befundet sig på overgangen fra stenalder til bronzealder, i det 3. årtusinde. Man ved fra arkæologien, at kurgan folkene har haft et omfattende udvalg af våben og bl.a. også stridsvogne. Fra sprogvidenskaben ved man endvidere, at indoeuropæerne har kendt forskellige landbrugsredskaber som f.eks. ploven¹², og altså har beskæftiget sig med agerbrug. Hovedaktiviteten har dog

været husdyrholdet, hvor der har været tale om heste, køer, småkvæg og grise. Om en egentlig nomadetilværelse, har der formodentlig ikke været tale, men synspunkterne på dette problem varierer stærkt¹³, og man opererer bl.a. med begrebet "semipermanent bosætning". Af fælleselementer udover de nævnte mener man at kunne konstatere, at kurgan-kulturen er karakteriseret ved en patriarkalsk samfundsopbygning, et bestemt klassesystem, små stammeenheder regeret af høvdinge, samt af en række bestemte arkitektoniske træk¹⁴.

Generelt må man sige, at hvor indoeuropæerne trængte frem, havde de militærmæssig succes, og i de fleste tilfælde formåede de at blive siddende i de erobrede områder i mange århundreder og her udgøre den dominerende klasse. I enkelte tilfælde havde de indoeuropæiske rigsdannelser kun en relativ kort levetid, som det f.eks. var tilfældet med Hittiterriget, men generelt er det, at de i hvert fald på det sproglige område førte deres egen kultur igennem, omend man naturligvis i alle tilfælde må regne med synkretistiske træk på grund af blandingen af indoeuropæisk kulturgods og elementer fra de befolkninger, der havde siddet i områderne før erobringerne, ligesom også forskellige bølger af indoeuropæere¹⁵ må antages at have kunnet samle forskellige kultur-elementer undervejs på deres vandringer, og ad denne vej har bidraget til det billede, som vi kender fra de historisk kendte indoeuropæisktalende enkeltfolk.

2. Teorier om indoeuropæisk mytologi

Sideløbende med udviklingen af den sammenlignende sprogvidenskab indenfor det indoeuropæiske område begyndte man også efterhånden at få øjnene op for muligheden af, at der skulle have eksisteret en fælles mytologi for området. Ser man bort fra de spredte tilløb allerede i begyndelsen af 1800-tallet, der ikke fik den store betydning, kan man starte med den "moderne religionsvidenskabs grundlægger"¹⁶, nemlig Friedrich Max Müller (1823-1900) – selv student hos Franz Bopp, der som lingvist, orientalist og mytolog studerede store dele af det indoeuropæiske felt (især Indien). Max Müllers teoretiske fundament var naturmytologien,

og både han og en række andre forskere fra denne periode¹⁷ forsøgte på forskellig vis at forstå religionens oprindelse og udvikling ud fra forholdet mellem menneske og natur – for at udtrykke det generelt.

Hos mange naturmytologer sporer man en stærk romantisk/idealisk holdning, hvilket ikke mindst gør sig gældende hos Max Müller selv. For ham var solen den væsentligste inspirerende kraft til dannelsen af mytologi; og de forskellige mytiske aktører – ”guderne” – blev altså personifikationer af forskellige naturelementer, og herunder fortrinsvis dem, der havde med solen at gøre – morgen og aften, forår og sommer osv., idet han hævdede, at for de gamle arier indgik solen i næsten alle myter, der havde med årets gang at gøre¹⁸. Müller var imidlertid mere interesseret i den proces, der finder sted, når naturfænomener bliver til guder. Denne proces, siger han finder sted på grund af en ”sprogets sygdom”, som han forklarer ved, at indoeuropæerne oprindeligt ikke skulle have haft ”abstrakte” ord, men kun verbalrødder og enkle substantiver. Termerne for naturen, f.eks. dag og nat, sommer og vinter, torden og uvejr osv. er imidlertid af abstrakt karakter, og da de samtidig er kønsbestemte – maskuline eller feminine – blev de let opfattet, som om de havde menneskelig karakter:

Så længe folk tænkte i sprog, var det umuligt at tale om morgen og aften, om forår og vinter, uden at give disse begreber noget af en individuel, aktiv, kønslig og endelig personlig karakter. . . .¹⁹

På denne måde bliver f.eks. morgenrøden til et feminint væsen, om hvem der kunne digtes. Endvidere medvirkede det ”faktum”, at det oprindelige sprog kun bestod af udtryk for handling, således til at enhver hændelse, f.eks. når forår følger vinter eller morgen nat, blev opfattet som noget, der stod en aktiv vilje bag, og altså i sidste instans personlige væsener. På et vist tidspunkt i ariernes udvikling har man altså ikke længere vidst, at denne måde at udtrykke sig på blot skulle beskrive naturfænomener, men har direkte opfattet sådanne udsagn som udsagn om magter – *numina*. Senere bliver disse *numina* endda til rene *nomina* – altså navne, der har mistet kontakten med de magter, de egentlig var betegnelser for, som Müller hævder, det bl.a. var tilfældet i He-

siods *Theogoni*. De vigtigste ingredienser i teorien var altså opfattelsen af myterne som oprindelige udtryk for naturens gang, samt ideen om "sprogets sygdom", der gør, at oprindelig meningsfyldte formuleringer omkring forskellige hændelser bliver misforstået og taget bogstaveligt.

Store dele af denne teoretiske opbygning, der naturligvis er langt mere kompliceret end disse linjer kan vise²⁰, byggede på Max Müllers kendskab til lingvistikken, og især benyttede han sig flittigt af etymologierne for at vise, hvordan de forskellige gude- navne indenfor det ariske område havde samme rødder, og også for at vise, hvorledes de var knyttet sammen med det ene eller det andet naturfænomen.

To videnskabers hastige fremskridt i sidste trediedel af forrige århundrede rev imidlertid næsten fuldstændig grunden væk under Max Müllers imponerende, romantisk/poetiske bygningsværk, der ellers meget hurtigt havde fået mange tilhængere. Det var dels sprogvidenskaben og dels den ny etnologi, der i høj grad byggede på Darwins lære om udviklingens lovmæssigheder.

Hvad sprogvidenskaben angår, så lykkedes det den at få betydelig mere fast grund under fødderne i denne periode, specielt med hensyn til de regler, som sprogene havde udviklet sig efter, og mange af Max Müllers antagelser viste sig her simpelthen at være forkerte.

Mere interessant ud fra et religionsvidenskabeligt synspunkt var imidlertid den retning indenfor socialantropologien, der kom til at dominere til langt ind i det 20. århundrede, nemlig evolutionismen.

Evolutionismen som en teori om religionens oprindelse og udvikling havde to væsentlige forudsætninger, nemlig en praktisk og en teoretisk. Den praktiske blev tilvejebragt gennem den meget store samling af materiale fra de såkaldte naturfolk, som bl.a. blev afstedkommet gennem europæernes fremtrængen i fremmede og "uciviliserede" egne af verden. Både erobrere, opdagelsesrejsende og missionærer spillede en væsentlig rolle i denne voldsomme forøgelse af materialet. Mindst lige så vigtigt var dog Charles Darwins bidrag om arternes oprindelse fra 1859, der kom

til at udgøre den teoretiske basis for en lang række socialantropologer og religionshistorikere.

Nogen direkte indflydelse på indoeuropæerproblemet kan man ikke sige at evolutionismen havde, idet det som sagt overvejende var naturfolkene, man beskæftigede sig med, men, som vi skal se nedenfor, kom evolutionismen alligevel til at spille en vis rolle for forskningens syn også på den indoeuropæiske religionshistorie.

Der er ikke nogen grund til her at gå ind i en nærmere redegørelse for og diskussion af evolutionsteorien. Grundtesen er som bekendt, at højere former har udviklet sig af lavere, og at udviklingen ikke går lige hurtigt alle steder, hvorfor det bliver muligt at udsige noget om en bestemt arts udvikling ved at se på dens nære slægtninge i andre områder. Hvor Darwin jo havde anvendt og skabt teorien ud fra iagttagelser af det fysiske liv, så mente mange antropologer, at man kunne overføre teorien på det åndelige liv og altså på denne måde forklare religionens udvikling. Dette perspektiv var i sandhed revolutionerende for synet på religion, idet man med Sharpes glimrende formulering kan konstatere at "From being a body of revealed truth, it became a developing organism"²¹. Antallet af forskere, der tilsluttede sig evolutionismens grundteser, var mange, og ofte havde de indbyrdes meget forskellige anskuelser på, hvordan udviklingen faktisk havde fundet sted, hvorfor det er vigtigt at slå fast, at evolutionismen ikke må forstås som en enkelt konception af religionens oprindelse og udvikling, men som en overordnet betegnelse for mange, ofte modstridende opfattelser af, hvordan religion og kultur har udviklet sig²².

I forbindelse med problematikken omkring den indoeuropæiske religion og mytologi betød evolutionismen, at man ikke kunne acceptere, at man hos indoeuropæerne, på et tidspunkt, hvor sproget ikke engang var rigtig udviklet, skulle have haft polyteisme, der ifølge evolutionisterne hørte til på et forholdsvis avanceret stadium i religionens udvikling. Uden at man naturligvis benægtede eksistensen af naturmyter, så hævdede man dog – med fuld ret – at også andre faktorer end lige naturen spillede ind i dannelsen af myterne²³.

Når en del af Max Müllers naturmytologiske synspunkter fik lov til at indgå i værker om forskellige indeuropæiske folks religion også ind i det 20. århundrede, skyldtes det således ikke nye overvejelser og indfaldsvinkler, men simpelthen, at religionshistorien netop hos indoeuropæerne ofte har været dyrket næsten udelukkende af filologer, om hvem man må sige i denne sammenhæng, at de opdagelser, man havde gjort indenfor naturfolkernes religioner og de deraf følgende teoretiske overvejelser, simpelthen i vid udstrækning forblev ukendte.

Konsekvenserne af alt dette var, at man langsomt holdt op med at beskæftige sig med indoeuropæisk religion, forstået som en samlet størrelse. Selvfølgelig fortsatte man med at arbejde med indisk, iransk, græsk og de øvrige enkeltkulturers religioner, men man gik bort fra at se dem i sammenhæng, og fra slutningen af forrige århundrede og frem til 1930'erne kan man dårligt nok tale om nogen indoeuropæisk religionshistorie²⁴.

3. Dumézil og den nye komparative mytologi

Når vi altså skal vurdere Dumézils indsats og hans forudsætninger, må vi som en vigtig faktor nævne naturmytologiens gennembrud og fald i forrige århundrede. For uanset hvor fejlagtigt den greb tingene an, dels metodisk og dels p.gr.a. utilstrækkelig indsigt i de indoeuropæiske sprogs udviklingslove, så havde den dog påvist en række "ligheder" imellem de forskellige involverede mytologier, som ikke kunne bortforklares, men som ganske oplagt måtte forklares i overensstemmelse med den nyere sprog- og religionsforskning²⁵.

Dumézil var klar over, at sprogvidenskaben og de forskellige etymologier ikke var et tilstrækkeligt grundlag til at kunne bygge en indoeuropæisk myteforskning på. Ganske vist var der enkelte af gudenavnene, der kunne spores i flere folks myter²⁶, men det var helt klart, at sådanne guder, hvis navne kunne afledes af fælles indoeuropæiske rødder, ikke indtog parallelle positioner i de respektive religioner, hvorfor den sproglige overensstemmelse ikke kunne yde religionsforskeren nogen hjælp af betydning i interpretationsarbejdet. Det var derfor nødvendigt for Dumézil at

finde et andet fællesgrundlag end det sproglige for at forklare lighederne. Her vendte han sig først og fremmest til sociologien, nærmere betegnet den "franske sociologiske skole", hvis mest fremtrædende medlem var Émile Durkheim (1858-1917), som han fik præsenteret igennem Marcel Mauss.

For Dumézil blev det således afgørende, ihvertfald i de tidligere faser af forfatterskabet, at han anså det sociale liv for afgørende for formationen af religion og mytologi, eller måske rettere *tankerne* om det sociale liv. Og det er denne basale teori, der ligger til grund for ideen om "l'ideologie tripartie" (den ideologi, der bearbejder de tre samfundsfunktioner, herskere, krigere og producenter), der har udgjort en hovedpointe i hovedparten af hans produktion siden slutningen af 30'erne, og som uden overdrivelse kan siges at være den mest fundamentale del af teorien.

En forudsætning for at kunne gå igang med et sammenlignende studium af de forskellige indoeuropæiske kulturer er naturligvis, at man som udgangstese har, at der rent faktisk har eksisteret et vist minimum af en fælleskultur, og her er de fleste som sagt enige om, at de forskellige sprog på den ene eller anden måde udgør et sådant minimum, idet der klart er tale om en sproglig beslægtethed. Men Dumézil går her videre, idet han siger:

Sprogets fællesskab kunne sikkert begribes, fra de ældste tider, uden en enhed i race eller politik, men ikke uden et minimum af fælles civilisation og intellektuel og spirituel civilisation, d.v.s. essentielt religion, snarere end materiel civilisation²⁷.

Hvad han derefter ønsker at finde, er de fælles ideer, der eksisterer i de forskellige religioner, da han anser det for usandsynligt, at en vis enhed hos indoeuropæerne ikke skulle udmønte sig i enkeltfolkenes mytiske overlevering. Disse ideer lader sig imidlertid ikke finde, hvis man stirrer sig blind på enkeltelementer i de forskellige tekster, thi:

...helheden kan hverken reduceres til summen af elementerne eller forklares ved en tilfældig akkumulation, efterfulgt af en tillempning, ligeså lidt som en stol ikke blot er summen af de stykker træ, halm og søm, som har været anvendt i fremstillingen²⁸.

Dette medfører, at det væsentlige for Dumézil bliver at finde de strukturer, som bl.a. udgøres af en bestemt sammensætning af elementerne. Det betyder videre, at religionen opfattes som et system.

En slags definition på hvad religion er, og hvad funktion den har, får vi i *Jupiter, Mars, Quirinus*, hvor det siges:

... religion er en generel og sammenhængende forklaring af universet, der understøtter og animerer samfundslivet og individerne²⁹.

Videre hører vi om mytens funktion:

Funktionen af den særlige art legender, som myten udgør, er egentlig dramatisk at udtrykke den ideologi, som samfundet lever på, at opretholde for dets bevidsthed – ikke blot værdierne, som det anerkender eller idealerne, som det forfølger fra generation til generation, men først og fremmest dets væsen og selve dets struktur, de elementer, sammenhænge, balancer, spændinger, der konstituerer det, og endelig at retfærdiggøre de regler og den traditionelle praksis, uden hvilke alt i det ville sprænges³⁰.

Disse citater belyser nogle helt grundlæggende træk i det begrebsapparat, som Dumézil betjener sig af, og de tanker, der her kommer til udtryk, er væsentlige at have i erindring, når man skal vurdere hans samlede teori. Det er oplagt, at de grundsynspunkter, der her er på tale, og som udgør selve fundamentet for hele den teoretiske overbygning er af en sådan art, at de kan diskuteres. Alene den interessevinkel, der kommer til udtryk, vil utvivlsomt få en del religionshistorikere til at melde fra med dens klare intellektualistiske opfattelse af religion og dennes samfundsmæssige forankring. På den anden side vil nogle formentlig også på forhånd stille spørgsmål ved om et mere eller mindre tydeligt sprogligt slægtskab nødvendigvis medfører et minimum af fælles religion. Til dette må man imidlertid blot henvise til Dumézils og hans tilhængeres resultater, der med al ønskelig tydelighed synes at bevise, at det er tilfældet, i hvert fald for indoeuropæernes vedkommende.

Det er naturligvis ganske legalt at have andre interesser end de komparativt/historiske, men det vil næppe være tilladeligt at beskæftige sig med religionshistorien hos et eller flere af de indoeuropæiske folk uden i det mindste at tage stilling til de ovenfor

citerede synspunkter og de videre resultater, som Dumézil er nået frem til.

Dumézil er, som nævnt, uden tvivl mest kendt for sine resultater i forbindelse med analyserne af den treledede ideologi, men ikke desto mindre er det klart, at hans metodiske bidrag til myteforskningen ikke er mindre vigtige. Vi har set i citatet ovenfor, at han er meget bevidst om strukturernes rolle i analyserne, hvilket uden at overdrive kan siges at være et fundamentalt aksiom hos ham. Et andet er, at alt til rådighed stående materiale må inddrages, og at der ikke på forhånd kan være tale om nogen arbitrær udvælgelse af data, idet netop først den komparative, strukturelle analyse kan afgøre elementernes betydning³¹. Endvidere er det for Dumézil – i modsætning til mange udøvere af religionsfænomenologien – afgørende, at de kulturer, der sammenlignes, stammer fra samme lingvistiske gruppe, men at enkeltkulturerne ikke længere er sig dette slægtskab bevidst³².

Herudover gør der sig naturligvis en lang række metodiske greb i detailanalyserne gældende i Dumézils arbejde – en del også som ikke altid er helt uproblematiske, men de nævnte må være nok for at antyde, i hvad retning Dumézils metode går³³.

Endnu en ting mangler vi at behandle, inden vi kan gå i gang med selve redegørelsen for Dumézils resultater, nemlig hans forståelse af forholdet mellem religion og mytologi på den ene side og samfundet på den anden. Det har ofte været hævdet, at han mener, at den treledede ideologi, som er tilstede i myterne, også oprindeligt skulle have eksisteret konkret i det sociale liv, som det kan iagttages i Indien f.eks.³⁴. Dette er imidlertid ikke rigtigt, i hvert fald ikke i den nyere del af hans produktion. Han siger:

... jeg erkendte omkring 1950 at den treledede ideologi ikke nødvendigvis følges op i samfundslivet – af den reelle tredeling af dette samfund; at den derimod – der, hvor man konstaterer den – kan være alene et ideal (idet den ikke længere eller måske aldrig har været tilstede), og på samme tid et middel til at analysere, at tyde de kræfter, der sikrer verdens gang og menneskelivet³⁵.

Dette er væsentligt, idet det her gøres klart, at nok er der relation mellem myte og samfund, men kun i den forstand, at myten ud-

trykker de potentielle muligheder, der ligger i samfundet. Man kunne tilføje, at den nyere myteforskning indenfor naturfolkernes religioner har vist, at det langt fra er reglen, at den konkrete samfundsorden kommer til udtryk i mytologien, hvor man ofte betjener sig af andre, måske ligefrem "omvendte" muligheder, for dels at vise hvordan tingene kunne have været, og dels hvorfor de alligevel er som de er³⁶. Alt dette indebærer, at mytologien ikke er udtryk for en bestemt, konkret samfundsorden, men for en ideologi, der i sig indeholder klassifikationsprincipperne for dette samfund, og det er dette sidste, der primært interesserer Dumézil:

Ligeledes er det ikke den autentiske, historiske detalje i indoeuropæernes treledede samfundsorganisation, der interesserer komparativisten mest, men klassifikationsprincippet, den type ideologi, som den har fremkaldt, og hvoraf den – realiseret eller tænkt – kun synes at være ét udtryk blandt andre³⁷.

Det er således klart, at Dumézil ikke betragter samfundet som udslagsgivende faktor for dannelsen af mytologien, men at såvel samfund som mytologi er to udtryk blandt andre for ideologien, hvis struktur imidlertid ofte er lettest at få øje på netop i de mytologiske fortællinger eller i de samfundsmæssige dannelser, men også i princippet kan findes i f.eks. folkedigtning, kulthandlinger og retsvæsen, samt en lang række andre kulturelle udtrykssystemer.

Dette ideologibegreb spiller en væsentlig rolle i hele Dumézils produktion, og flere steder får vi også et ganske klart indtryk af, hvad der menes, når termen bruges, hvilket bl.a. er tilfældet i et nyere værk, hvor der nærmest er tale om en sammenfatning af hans syn på trefunktionsideologien hos indoeuropæerne:

- 1) Disse tre funktioner – nødvendige og tilstrækkelige betingelser for at overleve – er faktisk sikret i enhver organisme, ligefra trætermitboerne til historiens imperier. Men det er noget helt andet end at blive bevidst om denne nødvendighed således at man udleder rammen for et tanke-system deraf, en forklaring af verden, kort sagt en teologi og en filosofi, eller hvis man foretrækker det – en ideologi. 2) I de gamle indoeuropæiske samfund er det en sådan ideologi, man kan konstatere, idet den kan

være expliciteret i formler eller manifesteret i talrige anvendelser, hvoraf mange fra det ene indoeuropæiske område til det andet opviser for præcise ligheder til at være uafhængige. 3) I den gamle verden – Europa, Asien, Nordafrika – møder man kun denne aktive ideologi hos folk, der taler indoeuropæiske sprog og hos nogle tilgrænsende folk, om hvem man er overbevist – sommetider med præcise tidsfæstelser – at de har været udsat for påvirkning fra indoeuropæerne³⁸.

Væsentligt her er det at bemærke for det første, at Dumézil ikke skelner skarpt imellem teologi, filosofi og ideologi, der alt sammen er en forklaring af verden, og for det andet, at han insisterer på den treledede ideologis specifikt indoeuropæiske karakter.

4. De tre funktioner

Selve den treledede ideologi står som nævnt i centrum i Dumézils undersøgelser af indoeuropæerne, og vi skal nu se noget nærmere på indholdet af den i nogle forskellige kulturer. Essensen af hans mange analyser og detailundersøgelser kan udtrykkes som følger: den ideologiske struktur hos indoeuropæerne var treleddet, hvilket kommer til udtryk på flere forskellige niveauer, dels i samfundsofbygningen (f.eks. i Indien³⁹), og dels i store dele af respektive folkeslags mytologi, teologi og religion. I mytologien kommer denne treledede struktur til udtryk gennem en opdeling af guderne i tre funktioner⁴⁰: 1. funktion, der repræsenterer den juridiske og magiske herskermagt; 2. funktion repræsenterer den fysiske styrke, altså fortrinsvis krigerne; 3. funktion repræsenterer egentlig alt det, der ikke hører ind under de to andre: handel, søfart, trivsel osv., men er ofte specielt tilknyttet frugtbarheden. Det er disse repræsentationsområder, der går igen på samtlige niveauer, og det er dem, man kan fremanalyserer i kilderne. Dumézil beskriver selv funktionsområderne på følgende måde:

Det er . . . let at give en etiket til første og anden funktion, der dækker alle nuancer: På den ene side det hellige og forholdet imellem både mennesket og det hellige (kult, magi) og imellem mennesker under gudernes blik og garanti (ret, administration), og også den suveræne magt udøvet af kongen eller hans delegerede i overensstemmelse med gudernes

vilje eller gunst, og endelig mere generelt viden og intelligens, altså uadskillelig fra meditationen og manipuleringen med de hellige ting; på den anden side den fysiske, brutale magt og de forskellige anvendelser af magt, anvendelser, der først og fremmest, men ikke alene er krigeriske. Det er vanskeligere i nogle få ord at indkredse essensen af den tredje funktion, som dækker talrige områder, mellem hvilke båndene forekommer tydelige, men hvis enhed ikke medfører et tydeligt centrum: ihvertfald frugtbarhed, human dyrisk og vegetabilsk, men samtidig føde og rigdom og sundhed og fred – med fredens glæder og fordele – og ofte vellyst, skønhed, og også den vigtige ide om ”den store mængde”, anvendt ikke kun på goderne (overflod), men også på menneskene, som udgør den samfundsmæssige krop (masse)⁴¹.

Karakteristisk for første funktion er, at der er to guder, der udfylder den. Den ene tager vare på det magiske og religiøse område og den anden på det juridiske. Disse to guder er i Indien Varuna og Mitra, i Rom Jupiter og Dius Fidius⁴², og i det nordiske område Odin og Tyr. I Iran er forholdet mere kompliceret, idet vi kun kender den iranske hedenskab gennem kilder, der er blevet til efter Zarathustras transformation af det religiøse system, men her viser det sig til gengæld, at Amesa Spentas nøje modsvarer de forskellige indiske funktionsguder, således at første funktionsrepræsentanter er Asa og Vohu Manah⁴³. Et andet typisk træk hos disse guder er, at man i flere af de enkelte folkeslags mytologi kan iagttage, at den ene er enøjjet, medens den anden kun har én hånd⁴⁴. Man kunne nævne flere karakteristika bl.a. to mindre guddomme, der ofte er knyttet til ”juristguden”⁴⁵, men de nævnte vil være tilstrækkeligt til at give et indblik i Dumézils opfattelse af første funktion⁴⁶.

Anden funktion er i mange henseender lettere at gå til, da dens repræsentanter er mindre komplicerede i mytisk forstand, dvs. at funktionsområdet er mere begrænset. Krigsguden er karakteriseret ved en enorm fysisk kraft. Han hedder i Indien Indra, i Rom Mars og i Skandinavien Tor, og den af Amesa Spentas, der modsvarer ham, er Khshathra. Dumézil udelukker imidlertid ikke, at der i ur-indoeuropæisk tid har eksisteret to guder side om side også indenfor anden funktion, idet han mener at kunne finde

spor heraf i dele af den episke litteratur, f.eks. i Mahabharata, hvor de to krigere Arjuna og Bhima opfattes som sønner af guderne Indra og Vayu⁴⁷.

Tredie funktion varetages som nævnt af typiske frugtbarhedsguder. Det er i Indien Nasatya eller Ásvin, i Rom Quirinius og i Skandinavien Njord og Frey. I den iranske transformation er navnene Haurvatat og Ameretat. Ofte udgøres tredie funktion altså af et par, men ikke på samme måde som tilfældet var med første funktion, hvor de to guder varetager forskellige opgaver. For tredie funktions vedkommende er der tilsyneladende tale om en fordobling af een guddom, hvilket ofte udtrykkes ved nært familieskab (tvillinger eller far og søn). Endvidere suppleres disse mandlige guder ofte af en kvindelig guddom⁴⁸, der sandsynligvis udgør en fast bestanddel af tredie funktion⁴⁹.

Treledsstrukturen er naturligvis ikke det eneste fællespunkt, som Dumézil og hans tilhængere har fundet, men afgjort det vigtigste, som sagt. Inden vi skal se på et par andre eksempler, skal der lige gøres opmærksom på et enkelt centralt kritikpunkt, som ofte har været fremført mod Dumézil. Det er nemlig blevet hævdet, at den tredelte struktur, han mener at kunne påvise, er af en sådan art, at den må antages at være alment menneskelig, idet alle samfund logisk set må have haft behov for præster, ”jurister”, krigere og producenter⁵⁰. Hvad dette punkt angår har Dumézil imidlertid overbevisende svaret, at:

For et samfund er det at føle og tilfredsstille påtrængende behov én ting; at gøre dem klart for bevidstheden, reflektere over dem, lave en intellektuel struktur og en tankeform ud af dem en helt anden ting.

Derpå hævder han videre, at indoeuropæerne er de eneste, der i filosofi og mytologi har taget denne tredeling op til udtrykkelig overvejelse i ofte næsten skematiseret form⁵¹.

Treledsstrukturen, som den er skitseret ovenfor, er, hvad man kan kalde en statisk struktur, dvs. at elementer af den kan findes rundt omkring i materialet, oftest i form af funktionelle prædikater eller attributter til de enkelte guder. På lignende måde kan man finde guder – også uden for selve treledsstrukturen – der indtager identiske funktioner hos de forskellige indoeuropæ-

ere⁵². Af central betydning er det imidlertid at se, at også hele mytekomplekser udgør nogle narrative strukturer, som også kan findes i de forskellige indoeuropæiske mytologier. Disse mønter sig dels på guderne i den teologiske treledsstruktur, men også i høj grad på *andre* udtryk for treledsideologien, samt udgøres af fortællinger, der udtrykker anskuelser, som tilsyneladende ikke i sig indeholder tilknytning til de tre funktioners guder.

I denne forbindelse er det afgørende at slå fast, at alle disse narrative strukturer kan findes – og faktisk meget ofte findes – i fortællinger, som vi normalt ikke ville opfatte som myter, idet deres forfattere bevidst eller ubevidst har villet distancere sig fra mytens form. Som eksempler på sådanne genrer, der ikke umiddelbart fremstår som myter, men i hvilke Dumézil og hans elever alligevel har fremanalyseret typiske indoeuropæiske strukturer, skal nævnes historieografien (f.eks. Livius og Saxo) og den episke litteratur (f.eks. Mahabharata, de irske sagnkredse eller Virgils Æneiden).

Et eksempel på et af de bedst kendte temaer, Dumézil således har arbejdet med, er konflikten og fredsslutningen, som skulle have fundet sted i urtiden imellem repræsentanter for 1. og 2. funktion på den ene side og 3. på den anden. Et mytem med denne struktur er tilstede hos en lang række indoeuropæiske folkeslag, bl.a. indere, kelter, romere, nordboer og formentlig også hos grækerne, og findes udtrykt i vidt forskellige kildegenrer⁵³, så den i Rom fremstår som historie, i Irland som sagn og i Norden som myte i mere traditionel forstand. Det, at dette tema er blevet erkendt som fælles indoeuropæisk, har haft adskillige betydningsfulde konsekvenser, idet man tidligere har givet vidt forskellige udlægninger af det i de forskellige kulturer, hvor det er fundet. Både i Rom og Norden har man således ment, at der var tale om afspejlinger af konkrete historiske hændelser⁵⁴, hvor et erobrerfolk skulle være trængt ind og først have bekriget den autoktone befolkning og derefter sluttet fred med en assimilering til følge. Dumézils udlægning giver en hel anden forståelse af dette mytem, som af ham siges at omhandle selve den ideologiske konception af samfundets grundlæggelse, der netop, hævder Dumézil, hos

indoeuropæerne opfattedes som noget, der kun kunne komme i stand gennem denne "sammensmeltning" af samfundets forskellige funktioner. Mytens funktion bliver således at vise, at gudeverdenens inddeling er ældgammel (hvilket som bekendt i sig selv giver autoritet i arkaiske samfund), og at det er nødvendigt at disse tre funktioner varetages, hvis samfundet skal kunne fungere, hvorimod en krigstilstand eller bare en adskillelse mellem funktionerne medfører alvorlige mangler og farer for samfundets beståen⁵⁵. En sådan opfattelse giver naturligvis helt andre muligheder for ikke bare at forstå selve krigen og fredsslutningen her, men også at se den binære modsætning imellem 1./2. funktion og 3. som et blandt flere ideologiske udtryk for en fundamental dualistisk påstand, der kan spores på en lang række niveauer i den ideologiske overbygning⁵⁶. Et sådant "strukturelt" synspunkt er naturligvis helt afhængig af, at man er i stand til at se krigen og fredsslutningen som et mytisk tema og ikke (alene i hvert fald) som en erindring om nogle konkrete historiske hændelser. Og når dette er muligt, skyldes det alene, at Dumézil har vist os en lang række paralleller, der ikke blot i detaljen, men også strukturelt viser så store overensstemmelser, at tilfældigheder kan udelukkes⁵⁷.

Der er mange temaer af denne type, hvor ikke blot Dumézil, men også hans disciple har påvist store strukturelle overensstemmelser. Som eksempler kan nævnes krigergudens eller hans episke pendants tre synder⁵⁸, og selve verdensdramaet med det ondes indtrængen i verden og den afsluttende destruktion af kosmos, hvor der især har vist sig store overensstemmelser imellem indisk og nordisk materiale⁵⁹. Og der er selvfølgelig mange flere temaer, hvor på den ene side lighederne er af en sådan karakter, at man kan udelukke "tilfældigheder", medens der trods alt samtidig er tale om forskelle, der udelukker, at der, ifald nogle ville foreslå det, kan være tale om direkte lån⁶⁰.

5. Den komparative metodes nødvendighed

Det er forhåbentlig fremgået af det ovenstående, at Georges Dumézil er en forsker, der er uomgængelig at tage stilling til, ikke

blot i forbindelse med studiet af forskellige indoeuropæiske kulturer, men også i det hele taget, når man beskæftiger sig med religiøse og andre ideologier. Han er naturligvis særdels kontroversiel og er også misforstået af mange af sine kritikere⁶¹, der bl.a. beskylder ham for at ville gøre krav på at kunne udsige *alt* om indoeuropæernes religion og mytologi ud fra de komparative studier. Det er naturligvis ikke tilfældet, hvad han også har gjort opmærksom på flere steder⁶². Hvad hans arbejder derimod *kan* bruges til, er at vise, at der er strukturer med varierende grad af kompleksitet, der er fælles for en lang række af indoeuropæisktalende folk, som ikke i årtusinder har haft kontakt med hinanden, og at de følgelig må skyldes en fælles indoeuropæisk arv. Nu kan man selvfølgelig mene, at dette ikke er særlig interessant for f.eks. en religionshistoriker, der søger efter "betydningsindholdet" i de religiøse udtryk. Men det er ikke rigtigt. For det første er det af meget stor betydning, at man kan bortsortere "påvirkningsteorier" for bestemte religiøse komplekser, som vil reducere disse til tilfældigt indkomne lån fra andre kulturer, hvorfor deres betydning efter mange traditionelle forskeres mening skulle være ligegyldig for forståelsen af den pågældende religion. Dette er et aspekt, der spiller en afgørende rolle, når man f.eks. beskæftiger sig med indisk, romersk og nordisk religion, hvor man især har været fikseret på at finde disse folks "oprindelige" religion, hvormed man i vid udstrækning i virkeligheden mener den "ægte" og egentlig "værdifulde" kerne i religionen. I den forbindelse giver netop det komparative udsyn mulighed for at se, at tilsyneladende meningsløse træk, som den ældre forskning har henvist til "påvirkning udefra" er aldeles afgørende for forståelsen. For det andet betyder konstateringen af ens strukturer i enkeltfolkenes ideologier, at man – ganske vist med stor varsomhed – kan supplere mangelfulde oplysninger i ét mytekorpus med elementer fra et andet. For det tredje er det lykkedes Dumézil at vise, at mytestrukturer, og dermed elementer til et indblik i de forskellige folkeslags verdensopfattelse, ikke kun kan findes i den genre, som vi traditionelt regner ind under myter, men i lige så høj grad i historiografien, heltedigtningen, den soci-

ale opbygning osv. Dette har inden for nogle af de områder, Dumézil har beskæftiget sig med, direkte revolutioneret den traditionelle historiske kildekritik, idet man nu ikke kan vurdere f.eks. Saxos værdi som religionshistorisk kilde i forhold til den bevidste viden, man mener, han har haft eller ikke har haft om den hedenske religion i Skandinavien, men tværtimod må analysere hans "historiske" beretning med henblik på en søgen efter strukturer, der i sidste instans kan genfindes i den "ægte" mytiske digtning⁶³, og eventuelt kan supplere den eller udgøre en signifikant variant til den.

Dette betyder videre, at de ideologiske strukturer, man kan finde i den gamle indoeuropæiske digtning, kan genfindes i kilder fra perioder, hvor man ellers ikke skulle vente det, f.eks. hos de græske filosoffer, i middelalderens europæiske (og kristne) sagn og legender⁶⁴, og formentlig også i moderne vesterlandsk tankegang.

Man kan altså uden overdrivelse hævde, at Dumézils forskning inden for de fleste af de områder, indenfor hvilke han har arbejdet, har betydet en forskningsmæssig revolution, og det er hævet over enhver tvivl, at hans forskning har medført en hårdt tiltrængt fornyelse inden for disse felter. Det er derfor også rimeligt, at hans "program" har fået så mange tilhængere, som tilfældet er. I denne forbindelse kan man imidlertid godt beklage én ting, nemlig at Dumézils synspunkter af hans tilhængere alt for ofte får lov til at blive stående, uden at man forsøger at komme videre i analyserne, ligesom disse tilhængere ind imellem kan virke direkte aggressive overfor nye tiltag inden for myteforskningen⁶⁵. Dette skyldes bl.a., at der er en tendens til at lade Dumézil have monopol på at være "moderne", idet man lader ham være modpolen til den traditionelle historisk/filologiske forskning. Noget sådant er naturligvis uheldigt, og kan virke direkte blokerende på den videnskabelige dialog, når behjertede forsøg på at kombinere Dumézils synspunkter med andre og mere konsekvent strukturalistiske metoder bliver betragtet som noget nær kætteri⁶⁶. Ikke desto mindre er det væsentligt netop at udføre

dette arbejde – ikke for at vise mangler hos Dumézil, der ud fra sin målsætning, har udviklet en metode og nået nogle resultater, der er ganske enestående, men simpelthen fordi der naturligvis kan stilles andre spørgsmål end dem, der primært interesserer den rent komparativt indstillede forsker, samtidig med at den nye komparative mytologi i høj grad kan virke befordrende for analyserne af enkeltfolkenes religioner, bl.a. derved, som sagt, at materialets kildeværdi i mange tilfælde langt bedre kan vurderes gennem den komparative analyse.

Det er på tide at slutte, hvad jeg vil gøre ved at betone denne artikels præg af introduktion. Dumézils arbejde er så komplekst, så mangestrengt, at bare en kort omtale af alle de temaer, han har beskæftiget sig med ville fylde en ganske diger bog. Det har derfor primært været intentionen med det ovenstående at bevæge dem, der ud fra forskellige synspunkter ønsker at beskæftige sig med en eller flere af de indoeuropæiske religioner, eller bare at sætte sig ind i de nyere retninger indenfor myteforskningen, til at stifte bekendtskab med Dumézils egen omfangsrige og meget fascinerende produktion⁶⁷.

Noter

1. Nemlig den udmærkede oversættelse af *Les Dieux des Germains* fra 1959 – *De nordiske guder*, 1969, oversat af Vagn Duekilde.
2. Teoretisk og metodisk er Dumézil langt mere på linje med retninger indenfor socialantropologien, end med mange religionshistorikere. Der har dog utvivlsomt været en barriere på grund af emnet Indoeuropæerne, der ikke traditionelt har hørt til de mest dyrkede blandt socialantropologerne. Ikke desto mindre er det indlysende, hvorfor en så kendt antropolog som Claude Lévi-Strauss ofte henviser til Dumézil, idet der som sagt i synsvinklerne på stoffet er ret markante ligheder.
3. Indført i 1813 af Thomas Young (Young 1813).
4. F.eks. Rapp 1841 og Schleicher 1871.
5. Se f.eks. N.S. Trubetzkoy 1939, 81 ff., men også kritikken heraf hos P. Thieme 1953. For en nyere kritik kan henvises til U. Drobin 1980.
6. Dog forekommer det ikke korrekt, når f.eks. C. Scott Littleton (Litt-

leton 1982) i sin ellers glimrende introduktion til Dumézils forskning, p. 24, hævder, at stamtræsteorien er en forudsætning for Dumézil (i øvrigt et synspunkt, der også støttes af Drobin 1983, 28 ff. og især 33 f., hvor Dumézils resultater forkastes, på grund af en forkastelse af stamtræsteorien). Afgørende for Dumézils resultatets gyldighed er det blot, at *en eller anden* form for sprogligt slægtskab er til stede, og det er der formentlig ingen, der vil benægte.

7. Indoeuropæerproblematikken har været taget op i et væld af bøger og artikler ud fra forskellige synsvinkler. På dette sted vil det være relevant at nævne et par tidsskrifter, der helt er centreret om indoeuropæisk forskning, nemlig *Indogermanische Forschungen*, der overvejende beskæftiger sig med lingvistiske problemer og *The Journal of Indo-European Studies*, hvor såvel arkæologi som historie og lingvistik har en fremtrædende plads. Af speciel interesse for dem, der ønsker at sætte sig ind i forskningshistorien omkring indoeuropæerproblemet er J. Mallorys artikel i sidstnævnte tidsskrift vol. 1, 1973, 21-65, der trods sin kortfattede karakter har mange væsentlige referencer. Se også H.L. Thomas 1982, hvor en række arkæologiske teorier omtales.
8. Bl.a. angående tidspunktet for migrationerne, der indenfor blot de sidste 20 år er blevet skubbet mindst 1000 år tilbage (sammenlign f.eks. 1. og 3. udgaven af Littletons bog fra henholdsvis 1966 og 1982).
9. Se specielt M. Gimbutas 1961. Det var i øvrigt Gimbutas, der i 1956 introducerede termen "kurgan".
10. For andre synspunkter på "hjemlandsproblematikken" se Mallory 1973, 25 ff., Thomas 1982, 60 ff. og Kilian 1983, 154 ff.
11. Også på dette punkt er der vanskeligheder ved en tidsfæstelse, idet vi jo for flere områders vedkommende, tydeligvis har at gøre med flere indvandningsbølger, som det klart er tilfældet i f.eks. Balkanlandene.
12. Se J. Puhvel 1964, 176 ff.
13. L.R. Palmer 1955.
14. Gimbutas 1974, 293 f. Her gives også et bud på en række fælles religiøse træk.
15. For de forskellige vandringes gøres der rede i Gimbutas 1977, 277 ff.
16. Se E. Sharpe 1975, 35.
17. Man kunne nævne andre forskere, der i denne periode havde stor betydning (f.eks. A. Kuhn og W. Mannhardt) men Max Müller er dog i denne

- sammenhæng tilstrækkelig repræsentativ for perioden.
18. Se især Müller 1878, 207 ff. og 260 ff.
 19. Müller 1856, 360.
 20. Der gives gode introduktioner til Max Müller i Sharpe 1975, 35-46 og i van Baal 1971, 20-26.
 21. Sharpe 1975, 48.
 22. Evolutionismen med dens mange markante personligheder (Spencer, Tylor, Marett m.f.) er behandlet mere eller mindre udførligt i et hvilket som helst værk om religionsforskningens historie, og da de mere subtile dele af de enkelte forskeres teorier ikke er umiddelbart relevante i denne forbindelse, vil jeg nøjes med at henvise til disse værker, der alle har henvisninger til grundværkerne. Som forslag til en indføring kan nævnes van Baal 1971, 30 ff., Sharpe 1975, 48 ff., Malefijt 1968, 48 ff. og de Vries 1967, 99 ff.
 23. Max Müllers mest indædte modstander i slutningen af forrige årh. var uden tvivl Andrew Lang (se specielt Lang 1884), hvis egne – ikke helt typiske evolutionistiske – teorier om religionens udvikling dog heller ikke fik lov at blive stående længe.
 24. Der findes naturligvis undtagelser, hvor man blandt de mest prominente kan nævne H. Güntert 1923, hvor perspektivet dog altovervejende er indo-iransk, og Dumézil 1924.
 25. Der forsøges ikke her at gå kronologisk til værks i den forstand, at der startes med Dumézils arbejder fra 20erne for at slutte med nutiden. En sådan oversigt kan fås hos Scott Littleton 1982, og er i sig selv ganske spændende læsning, men fører udover, hvad der er rimeligt her, hvor intentionen er en præsentation af resultaterne og metoden.
 26. Det mest kendte eksempel er den indoeuropæiske rod *dieu*, i oldindisk *dyauh* (himmel), græsk *Zeus*, latin *Ju*-(piter), oldengelsk *Tiw* og oldnordisk *Tyr*.
 27. Dumézil 1968, 10:
La communauté de langage pouvait certes se concevoir, dès ces temps très anciens, sans unité de race et sans unité politique, mais non pas sans un minimum de civilisation commune, et de civilisation intellectuelle, spirituelle, c'est-à-dire essentiellement de religion, autant que de civilisation matérielle .

28. Dumézil 1952, 81:
... l'ensemble ne se réduit pas à la somme des éléments ni ne peut s'expliquer par une accumulation fortuite, suivie d'accommodation, non plus qu'une chaise n'est simplement la somme des morceaux de bois, des brins de paille, des clous de fer, qui ont servi à la fabriquer.
29. Dumézil 1941, 25:
... une religion est une explication générale et cohérente de l'univers soutenant et animant la vie de la société et des individus.
30. Dumézil 1956, 15:
La fonction de la classe particulière de légendes que sont les mythes est en effet d'exprimer dramatiquement l'idéologie dont vit la société, de maintenir devant sa conscience non seulement les valeurs qu'elle reconnaît et les idéaux qu'elle poursuit de génération en génération, mais d'abord son être et sa structure mêmes, les éléments, les liaisons, les équilibres, les tensions qui la constituent, de justifier enfin les règles et les pratiques traditionnelles sans quoi tout en elle se disperserait.
31. Dumézil 1959, 21.
32. Dumézils forord til Mircea Eliade 1948.
33. En forholdsvist detaljeret introduktion til Dumézils metode kan ses i J.-C. Rivière 1979, 21-34.
34. F.eks. Scott Littleton 1982, 4.
35. Dumézil 1968, 15:
... je reconnus, vers 1950, que l'"idéologie tripartie" ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartie *réelle* de cette société, selon de modèle indien; qu'elle peut au contraire, là où on la constate, n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes.
36. Se f.eks. Lévi-Strauss' behandling af Asdiwalmyten og "Four Winnebago Myths", (begge i Lévi-Strauss 1976).
37. Dumézil 1958, 18:
Aussi bien n'est-ce pas le détail authentique, historique, de l'organisation sociale tripartite des Indo-Européens qui intéresse le plus le comparatiste, mais le principe de classification, le type d'idéologie qu'elle a suscitée et dont, réalisée ou souhaitée, elle ne semble plus être qu'une expression parmi d'autres.

38. Dumézil 1979, 79 f.:

1) Ces trois fonctions, conditions nécessaires et suffisantes de la survie, sont en effet assurées dans tout organisme, depuis les termitières de bois jusqu'aux empires de l'histoire. Mais c'est une chose bien différente que de prendre conscience de cette nécessité au point d'en tirer la cadre d'un système de pensée, une explication du monde, bref une théologie et une philosophie ou, si l'on préfère, une idéologie' 2) Dans les sociétés indoeuropéennes anciennes, c'est une telle idéologie que l'on constate soit explicitée en formules, soit manifestée par de nombreuses applications dont beaucoup, d'une province indo-européenne à l'autre, présentent des ressemblances trop précisées pour être indépendantes' 3) Dans l'ancien monde – Europe, Asie, Afrique du Nord – cette idéologie active ne rencontre que chez les peuples parlant des langues indo-européennes et chez quelques peuples limitrophes dont on est assuré, parfois avec des précisions de dates, qu'ils ont été exposés à l'influence d'Indo-Européens . . .

39. Dumézil: 1958, 7 ff.

40. Termen funktion og Dumézils benyttelse af den er ikke helt uproblematisk, bl.a. fordi han foruden de funktioner, som de tre "lag" varetager, også bruger ordet om disse "lag" selv (se iøvrigt Scott Littleton 1982, 5 f.).

41. Dumézil 1958, 19:

Il est . . . facile de mettre sur la première et sur la deuxième "fonctions" une étiquette couvrant toutes les nuances: d'une part le sacré et les rapports soit des hommes avec le sacré (culte, magie), soit des hommes entre eux sous le regard et la garantie des dieux (droit, administration), et aussi le pouvoir souverain exercé par le roi ou ses délégués en conformité avec la volonté ou la faveur des dieux, et enfin, plus généralement, la science et l'intelligence, alors inséparables de la méditation et de la manipulation des choses sacrées; d'autre part la force physique, brutale, et les usages de la force, usages principalement mais non pas uniquement guerriers. Il est moins aisé de cerner en quelques mots l'essence de la troisième fonction qui couvre des provinces nombreuses, entre lesquelles des liens évidents apparaissent, mais dont l'unité ne comporte pas de centre net: fécondité certes, humaine, animale et végétale, mais en même temps nourriture et richesse, et san-

té, et paix — avec les jouissances et les avantages de la paix — et souvent volupté, beauté, et aussi l'importante idée du "grand nombre", appliquée non seulement aux biens (abondance), mais aussi aux hommes qui composent le corps social (masse).

42. Dumézil 1949, 76 ff.
43. Dumézil 1952, 59 ff. og 1945, 100 ff' Se også K. Barr 1954, 185 ff.
44. Dumézil 1948, 163 ff.
45. Dumézil 1952, 43 ff.
46. Dumézil har som nævnt arbejdet indenfor langt flere kulturer, end de fire, der her nævnes; men disse udgør sammen med Osseterne i Kaukasus tyngdepunktet i hans undersøgelser.
47. Dumézil 1968, 63 ff. og 1959, 84 ff.
48. Dumézil 1945, 170 ff.
49. Denne funktionsrække er naturligvis ikke problemfri, hvilket Dumézil i høj grad er sig bevidst og derfor har taget op flere steder. Et af problemerne er en i flere mytologier forekommende "glidning" i funktionerne, således at bl.a. 1. funktions "magiske" aspekt har stærk affinitet til krigen, medens 2. funktions repræsentanter kan have klare frugtbarhedsfunktioner. Dette er f.eks. tilfældet i Norden, hvor Odin klart står de jordiske krigere nær, medens Tors færd henover himlen udløser atmosfæriske forstyrrelser som torden og regn og dermed altså frugtbarhed. Til dette har Dumézil hævdet, at netop krigsaspektet var så fremtrædende i Norden i den periode vore kilder omhandler, at alle guder så at sige placerede sig omkring det, og at Tors frugtbarhedsfunktion alene er af sekundær betydning, idet de atmosfæriske forstyrrelser ikke frembringes med hensigt, men netop fordi han i vrede er på vej for at slå trolde ihjel (beskytte kosmos) (Dumézil 1959, kap. II og IV). Medens det sidste formodentlig er rigtigt er der til det første fænomen en anden og måske mere rigtig vej at gå, nemlig at tage hele forholdet imellem funktion og aspekt op til nøjere overvejelse, idet der synes at være en udbredt tendens til at "magiker" og "jurist" aspekterne under 1. funktion knytter sig til henholdsvis 2. og 3. funktion.
50. Se f.eks. Karl Helm, 1955.
51. Dumézil 1958, 23:
Pour une société, ressentir et satisfaire des besoins impérieux est une chose; les amener au clair de la conscience, réfléchir sur eux, en faire

une structure intellectuelle et un moule de pensée est tout autre chose.
Se også citatet note 38.

52. F.eks. romernes Janus, indernes Vayu og nordboernes Heimdal (se bl.a. Dumézil 1959a).
53. De vigtigste kilder er (i oversættelser) for Indiens vedkommende *Mahabharata* (The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, trans. by Pratap Chandra Roy I-XII) for kelternes vedkommende *Lebor Gabala Eren* (ed. and trans. by R.A.S. Macalister, 1938-56), For Roms Titus Livius: *Ab Urbe Condita*, I, 9. (LCL 114), for nordboernes *Ynglinga saga* (Snorre Sturlusson: Kongesagaer, oversat af A. Holtsmark og D.A. Seip, 1970) og for grækernes vedkommende i *Illiaden* (Se Scott Littleton 1970). Dumézil har beskæftiget sig med temaet i mange sammenhænge og giver en sammenfatning i 1968, 285 ff.
54. Se f.eks. A. Piganiol 1916 og E.A. Philippson 1953. Dumézils modargumentation for det romerske og germanske område er specielt udfoldet i henholdsvis 1966, 21 ff. og 73 ff. og i 1959, 17 ff.
55. Dette kommer specielt tydeligt til udtryk i forbindelse med Sabinerkrigen, hvor det netop er Sabinerne, der besidder kvinderne (Livius 8 ff.).
56. Se f.eks. J.P. Schjødt 1984.
57. Dumézil benægter naturligvis ikke, at historiske hændelser har betydning, men blot, at de perciperes i overensstemmelse med en i forvejen given ideologi (se f.eks. Dumézil 1952, 79 ff.).
58. Se især Dumézil 1969, kap. II og 1971, 17 ff.
59. Se S. Wikander 1947 og Dumézil 1959, kap. III og 1968, 33 ff.
60. Der er udkommet et væld af artikler, skrevet af Dumézils tilhængere rundt omkring i verden, og nogle enkelte af disse er samlet i specielle værker, f.eks. Puhvel 1970, Larson 1973 og Polomé 1982.
61. En kort redegørelse for nogle betydningsfulde kritikere og tilhængere findes hos Scott Littleton 1982, 153-203.
62. Se f.eks. Dumézil 1977, 208 f.
63. For Dumézils behandling af Saxo, se 1970.
64. Se f.eks. Jöel Grisward 1981 og T.L. Markey 1982.
65. F.eks. U. Strutynski 1973.
66. Dumézil er iøvrigt ikke uden skyld heri selv, idet han i sin iver for at fremstå som historiker og filolog og lægge distance til filosofi og erkendelsesteori, har afbrudt en mulig frugtbar dialog med bl.a. P. Smith og

D. Sperber (se 1971, og Dumézil 1973, 14 f.).

67. En næsten komplet bibliografi findes i Rivière 1979, 239-254, hvor også de fleste oversættelser til bl.a. engelsk er anført. I samme værk 261-271 er nævnt en række betydningsfulde bidrag af andre forskere til indoeuropæerproblematikken.

Bibliografi

- Baal, J. van 1971: *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen.
- Barr, K. 1954: *Avesta* (Verdensreligionernes Hovedværker 3), København.
- Drobin, U. 1980: "Indogermanische Religion und Kultur? Eine Analyse des Begriffes indogermanisch", *Temenos* 16.
- 1983: *Om teori och empiri i religionshistorisk forskning*, Stockholm.
- Dumézil, G. 1924: *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris.
- 1941: *Jupiter-Mars-Quirinus. Essai sur la formation de la société et sur les origines de Rome*, Paris.
- 1945: *Naissances d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*. Jupiter, Mars, Quirinus III, Paris.
- 1948: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (2. ed.), Paris.
- 1949: *L'héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les mythes romains"*, Paris.
- 1952: *Les dieux des Indo-Européens*, Paris.
- 1956: *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris.
- 1958: *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.
- 1959: *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de*

- la religion scandinave*, Paris.
- 1959a: "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", *Etudes celtiques* VIII.
- 1966: *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris.
- 1968: *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris.
- 1969: *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris.
- 1970: *Du mythe au roman. La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, Paris.
- 1971: *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris.
- 1973: *Mythe et épopée III. Histoires romaines*, Paris.
- 1977: *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- 1979: *Mariages indo-européens, suivi de quinze Questions romaines*, Paris.
- Eliade, M. 1948: *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- Gimbutas, M. 1956: *The Prehistory of Eastern Europe (Harvard University Bulletin, no. 20)*, Cambridge, Mass.
- 1961: "Note on the Chronology and Expansion of the Pit-Grave Culture", *L'Europe à la fin de l'âge de la pierre* (ed. J. Böhm et S.J. de Laet), Prag.
- 1974: "An archeologist's view of PIE* in 1975", *The Journal of Indo-European Studies* (JI-ES) 2.
- 1977: "The first wave of Steppe pastoralists into Copper Age Europe", JI-ES 5.
- Grisward, J. 1981: *Archéologie de l'Épopée Médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, Paris.
- Güntert, H. 1923: *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle.
- Helm, K. 1955: "Mythologie auf alten und neuen Wegen", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und*

Literatur 77.

- Kilian, L. 1983: *Zum Ursprung der Indogermanen. Forschungen aus Linguistik, Prähistorie und Anthropologie*, Bonn.
- Lang, A. 1884: "Mythology", *Encyclopedia Britannica* 9. ed. vol. XVII.
- Larson, G.J. (ed.) 1973: *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley/Los Angeles.
- Lévi-Strauss, C. 1976: *Structural Anthropology II*, New York.
- Littleton, C. Scott 1970: "Some possible Indo-European themes in the Iliad", i Puhvel 1970.
- 1982: *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (3. ed.), Berkeley/Los Angeles.
- Malefijt, A. de Waal 1968: *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, London.
- Mallory, J. 1973: "A History of the Indo-European Problem", JI-ES 1.
- Markey, T.L. 1982: "The Cosmology of Lear and his daughters", i Polomé 1982.
- Müller, F. Max 1856: "Comparative Mythology" (oprindeligt udkommet i *Oxford Essays*) i *Selected Essays on Language, Mythology, and Religion*, vol. I, London 1881.
- 1878: *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (2. ed.), London.
- Palmer, L.R. 1955: *Archaisms and Indo-Europeans*, Oxford.
- Philippson, E.A. 1953: *Die Genealogie der Götter in germanischen Religion, Mythologie und Theologie*, Urbana.
- Piganiol, A. 1916: *Essai sur les origines de Rome*, Paris.
- Polomé, E. (ed.) 1982: *Homage to Georges Dumézil* (Journal of Indo-European Studies Monograph No. 3).
- Puhvel, J. 1964: "The Indo-European and Indo-Aryan plough: a linguistic study of technological diffusion", *Technology and Culture* 5.

Indoeuropæisk religionshistorie

- (ed.) 1970: *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies of Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley/Los Angeles.
- Rapp, K.M. 1841: *Die Vergleichende Grammatik als Naturlehre dargestellt*, Stuttgart.
- Rivière, J.-L. (ed.) 1979: *Georges Dumézil. A la découverte des Indo-Européens*, Paris.
- Schjødt, J.P. 1984: "Aser og Vaner: Historie eller Struktur?", *Fallos* 5.
- Schleicher, A. 1871: *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Weimar.
- Sharpe, E.J. 1975: *Comparative Religion. A History*, London.
- Smith, P. og Sperber, D. 1971: "Mythologiques de Georges Dumézil", *Annales. Economies, sociétés, civilisations* XXVI, 3-4.
- Strutynski, U. 1973: "History and Structure in Germanic Mythology. Some Thoughts on Einar Haugens Critique of Dumézil", i Larson 1973.
- Thieme, P. 1953: *Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache*, Wiesbaden.
- Thomas, H.L. 1982: "Archaeological Evidence for the Migrations of the Indo-Europeans", i *The Indo-Europeans in the fourth and third Millennia* (ed. E. Polomé), Ann Arbor.
- Trubetzkoy, N.S. 1939: "Gedanken über das Indogermanenproblem", *Acta Linguistica* 1.
- Vries, J. de 1967: *The Study of Religion. A Historical Approach*, New York.
- Wikander, S. 1947: "Pandava-sagan och Mahabharatas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel* 6.
- Young, T. 1813: "Mithridates, oder allgemeine Sprachenkunde" *The Quarterly Review* 10.

Summary – *The purpose of this article is to introduce the methods and theories of Georges Dumézil in relation to Indo-European religion and mythology. Starting with a survey of a number of important theories about*

the Indo-Europeans in general, and mythological research in particular, where especially the point of view of the "nature mythologists" is discussed, attention is then focused on Dumézil. After a short description of the background for his research and for some of his more important methodological viewpoints, Dumézil's idea of the specific Indo-European ideological structure of the three functions (rulers, warriors, and cattlebreeders/farmers) is presented, as well as the consequences of this research in relation to the traditional ways of treating the religion and mythology of the Indo-Europeans. Finally an attempt is made to indicate some of the importance of the "New Comparative Mythology", not only in relation to the Indo-Europeans, but also in relation to studies of mythology and religious ideology in general.

Jens Peter Schjødt
Ekstern lektor, mag.art.
Institut for religionshistorie
Aarhus Universitet