

HONNINGSØDE ORFEUS

En oversigtsartikel: Klassikerne, socialantropologien og den strukturalistiske myteforskning

Den romerske national-poet Vergil fortæller i sit værk *Georgica* om landbruget og Italiens natur. I fjerde bog findes en sær historie: Efter at Vergil har berettet hvordan bier kan opstå af råddent oksekød oplyser han følgende om den græske sagnfigur Aristæus:

Aristæus har mistet sine bier og går derfor bedrøvet til sin moder, nymfen Kyrene. Hun råder ham til at konsultere den spådomskyndige havgud Proteus, han er nemlig den eneste der kan fortælle Aristæus hvorfor bierne har forladt deres kuber. Aristæus venter Hundedagene over, men en dag overrasker han Proteus, da denne skal til at tage sig en lur i middagsheden. Proteus kan ikke slippe ud af Aristæus' favntag, på trods af at han forvandler skikkelse flere gange. Til sidst afslører Proteus at bierne har forladt Aristæus fordi han skal straffes for en alvorlig forsyndelse: Han har nemlig efterstræbt Eurydike, som under flugten var faldet over en uhyrlig slange, som dræbte hende. Hendes unge husbond Orfeus forsøgte da i sin desperation at få hende tilbage fra underverdenen. Persephone indvilgede i at give hende tilbage, men på visse betingelser. Disse glemte Orfeus pludselig under opstigningen fra Hades, og resultatet var at Eurydike var tabt for altid. Derpå blev Orfeus selv dræbt, sønderrevet af kvinder som tog hans modvilje over for alt andet end mindet om hans elskede, unge hustru, som tegn på mangel på respekt for kvindetekønnen. Efter at have afsløret dette forsvinder Proteus, og Aristæus sidder tilbage med slet samvittighed. Kyrene kan dog fortælle ham hvordan han skal formilde nymferne som var Eurydikens følge: Aristæus skal ofre fire okser hvis kød vil frembringe nye bisværme til ham.¹

Vergils version af den kendte myte om Orfeus og Eurydike, som vi her er blevet præsenteret for i en meget koncentreret udgave har voldt store problemer for dem som har forsøgt at tolke den på almindelig vis. Vergil er tilsyneladende den eneste som har denne version af myten og den har derfor været betragtet som

et udslag af *licentia poetica*. Her var ikke tale om en egentlig, oprindelig myte, men et vilkårligt kunstprodukt fra en enkelt forfatters hånd.² Den gængse opfattelse har været at Orfeus og Eurydike var eksempler på den altfortærende kærlighed. Derfor synes relationen til Aristæus og hans bier uforklarlig. Endvidere gælder det at myten hos Vergil opfattes som del af en litterær tradition omkring Orfeus' mytiske digtning og klassiske filologer har ment at der hos Vergil er hentydninger til hans digterven Gallus' bortrejse. Kort og godt, der er for meget historie og litteratur i Vergils version til at den kan bruges som udgang for mytetolkning.

Fra Sydamerika har Claude Lévi-Strauss hjembragt en mængde mytologisk materiale om honning og det gav ham inspiration til at foreslå en undersøgelse af denne version af Orfeus-myten. I det følgende skal jeg skitsere et tolkningsforsøg på strukturalistisk baggrund udført af Marcel Detienne i "The Myth of 'Honeyed Orpheus' ". Detienne siger at det præcis er fordi den rene filologiske tilgang har været ude af stand til at give en tilfredsstillende forklaring på myten, at det kan være værd at forsøge en strukturalistisk analyse af Vergils version, på trods af dens mange litterære og historiske detaljer. Det første krav til en strukturel tolkning er at tage myten alvorligt og forsøge at forklare selv de besynderlige detaljer.³ Hvilket Detienne forsøger på denne måde:

Årsagen til at man ikke kan finde forbindelsen i triaden Aristæus, Orfeus og Eurydike er manglende indsigt i den mytologiske og den etnografiske kontekst. Den mytologiske sammenhæng kan forklare Eurydike og Orfeus' tilstedeværelse i en myte om honningens opfinder Aristæus. Etnografiske detaljer kan forklare hvorfor Aristæus mister sine bier. Når hans bier forsvinder skyldes det at han som den første biavler, i mytologien, har en særlig forpligtelse over for bierne. Det skal bemærkes at kun nymferne har magt over dem, fordi det var nymferne som bragte bierne fra deres vilde stade i skoven til de civiliserede bistaeder, hvor de befandt sig under Aristæus' beskyttelse. Nymferne, som var vrede over Aristæus' brøde, havde altså også magt til

at bortfjerne dem fra deres halvt vilde og halvt tamme status i kulturen.

Nu skal det gøres klart at bien havde en særlig status i Grækenland, som symbol på flere begreber. Man sagde at biens liv var kysk, rent, moralsk, vegetarisk, - bierne lavede selv den føde de ernærede sig af, det vil sige at de udgjorde en slags mikrokultursamfund. Bier fortærede ikke andre dyr eller ådsler, således som f.eks. hvepse gjorde. Bier sagdes at være afholdende seksuelt og uden trang til dufte og parfumer, ud over dem som naturens egne blomster havde. Dette sidste er vigtigt, - i klassiske skrifter om bier hedder det at man skal være lugtfri når man arbejder med dem, bl.a. fordi bierne ikke bryder sig om overdreven femininitet og vellevned, hvilket brugen af parfume opfattedes som tegn på. Særligt gælder biernes antipati liderlige forførelere. Plutarch skriver i sine "Quaestiones Naturales" at bier kun angriber dem som bruger parfume eller dyrker illegitim sex. I "Conjugalia Praecepta" hedder det at den som vil holde bier skal leve et regelret ægteskabeligt liv, d.v.s. undgå seksuel besmittelse ved omgang med andre kvinder end sin hustru.⁴ Her ses de væsentligste ingredienser i den etnografiske kontekst som kan forklare hvorfor Aristæus mistede sine bier: Da han ville forføre Eurydike havde han en 'forførelsens dunst' over sig og bierne forsvandt. Nymfernes vrede er derfor reaktionen på en seksuel forsyndelse, begået af netop den mand som ellers var honningens opfinder og en eksemplarisk ægtemand.

Dernæst vil det være interessant at se om den mytologiske sammenhæng kan give os oplysninger om hvorfor det er Aristæus, som er forføreleren, og hvorfor det lige skal gå ud over Eurydike, som han ellers ikke synes at have megen forbindelse med. Da Aristæus blev gift med den ældste prinsesse i Theben, førte hans aktiviteter i forbindelse med brylluppet ellers til udpræget harmoni i ægteskabet. Alliancen beseglede han bl.a. ved at give sin svigerfar honning. Honning har en plads i forbindelse med det perfekte ægteskab, som ikke plages af problemer med løse forbindelser.

Eurydike er en af nymferne og på denne måde forbundet med den mytologiske kreds omkring Demeter, hvor både nymfer og *melissai* optræder; *melissai* var "Bi-kvinderne", *melissa*: Bi. Det var nymfen Melissa ("Bi") som bragte bierne fra skoven til menneskene. Hun er samtidig kulturbringer i den forstand at hun lærte menneskene ikke at spise hinanden, og hun lærte dem blufærdighed, hvilket man mindedes i bryllupsritualet. Nymferne spiller en rolle i sammenhæng med det fromme ægteskabelige liv.

Set ud fra et rituellet perspektiv hører Demeter hjemme i myterne om det civiliserede liv. Dette afspejles gennem de rituelle forskrifter med hensyn til kost og seksuelle normer, som var pålagt de kvinder som dyrkede hende. Vigtig i Demeter-kulten var Thesmophorie-festen for de ærbare gifte kvinder, som i den kulturelle sammenhæng kaldtes *melissai*: bier.

Kvindekønnet inddeltes i Grækenland i tre grupper: *kore*, som var den unge ikke-mandbare pige, *nymfe* var den unge giftfærdige pige og den nygifte kvinde, mens *meter* var den gifte kvinde med børn. Thesmophorie-festen var reserveret de sidste.

Bien var symbolet på visse borgerlige, kvindelige dyder i Hellas. Traditionen helt tilbage til Hesiod opfatter bien som synonym for den gode hustru, på samme måde som ræven er indbegrebet af snuhed. Bien repræsenterer selve den husmoderlige dyd: Hun er trofast over for sin husbond, moder til "ægte børn", hun våger over privatlivets fred, passer på pengene, er tilbageholdende med de våde varer og i det hele taget beskedene.

En sammenligning af Thesmophorie-festen og Adonia-festen viser strukturelle modsætninger i alle henseender: afholdenhed over for udskejelser, hustruer over for kurtisaner, faste i stedet for fest o.s.v. Sociologisk er kvinder i Thesmophorie-ritualet netop at betragte som bier, og de må derfor udvise de egenskaber som tillagdes bierne. For at en kvinde kan opnå denne "bi-status" skal hun giftes. Allerede før brylluppet foretager hun sig ting, som peger hen på hendes nye status. I dagene umiddelbart efter brylluppet lever de unge nygifte "det søde liv", en særlig periode af lyst og vellevned, hvilket ikke var karakteri-

stisk for ægteskaber generelt, - mente altså grækerne. Denne første periode symboliseredes med honning: Honeymoon! Men hvedebrødsdagene (hvedebrød er sødt i modsætning til mørkt brød. . . .) er også farlige. Der er tale om en overgangstilstand, en liminal fase, hvor man henslænger sig til nydelserne på en måde, som ikke hører det kultiverede ægteskab til. I nymfe-myten var honningen tegn på overgang til et menneskeligt civiliseret agerbrugssamfund, her er honningen tegn på overgang fra en natur-domineret, seksuelt ikke-restriktiv tilstand til kulturens ækvivalens: det ægteskab som var kulturens grundvold. I hvedebrødsdagene må den unge nygifte kvinde smøre sig i de velduftende salver og parfumer, hvilket ellers ikke var normalt for den gifte kvinde. Den nygifte må gerne dufte forførelserisk, hendes mand skal jo holdes til, - men hun må ikke dufte så længe at andre lokkes til. Orfeus' og Eurydikens Honeymoon varede for længe: derfor kunne Aristæus ikke holde sig tilbage.

Her findes forklaringen på Orfeus' plads i den mytologiske triade, hans kærlighed til Eurydike er ganske enkelt for stor for et normalt ægteskabeligt forhold, hvor en vis distance mellem ægtefællerne mentes at være at foretrække. Historien om Orfeus og Eurydike er i denne sammenhæng *ikke* historien om ulykkelig kærlighed som man hidtil har ment, det er beretningen gennem myten om seksuel kontrol i en social sammenhæng. Men derfor kan det individuelt set godt være problematisk at være unge elskende i et samfund med sådanne kontrolidealer.

I myterne kendes Orfeus generelt for sin 'charme': hans stemme er sød og forførende, selv de vildeste dyr tæmmes ved hans sang. Med honning forbindes han ved at hans tilhængere nyder en speciel diæt af kager og frugter, hvilket de også ofrer til guderne i modsætning til den sædvanlige blodige offerpraksis, som den Aristæus pålægges at følge. I dette forhold kontrasteres Orfeus absolut af den vilde jæger Orion.

Der eksisterer et tredelt forhold mellem Orion - Aristæus - Orfeus på særlig tre områder: Med hensyn til kvinder, dyr og honning. Strukturelt kan det udtrykkes som en absolut polar modsætning mellem Orion og Orfeus med Aristæus som medi-

ant. Aristæus er nemlig både hyrde og jæger, han holder sig i lige stor afstand fra de to andres ekstremer, også i forhold til kvinder: Orion kan kun voldtage dem, og Orfeus er totalt for-gået i sin kone, derimod har Aristæus i mytologien et passende forhold til sin hustru og står på god fod med sin svigerfar. Honningen tjener som metafor for det civiliserede liv Aristæus fører indtil han vil i lag med Eurydike, - han er ikke så sød som Orfeus, der forsøger kvindelig ynde totalt efter Eurydikens død. Hvorefter han som nævnt bliver sønderrevet af kvinderne som går løs på ham med landbrugsredskaber, tegnene på civilisationens basis.

Aristæus' uheld og Orfeus' triste skæbne er således indeholdt i mytens fortælling. Men uden de aspekter som udfylder den mytiske baggrund havde det været umuligt at se sammenhængen. Aspekterne om biernes had til forførere, biavlernes sociale status, brudens position, defineringen af honning i relation til jagt og ikke-jagt er de elementer som udfylder mytens univers og uden hvilke en tydning vanskeligt kunne komme i stand. Det socialantropologiske studium af den klassiske kultur bidrager til at etablere det mytiske sprog som et selvstændigt arbejdsområde. Historien om Orfeus giver kun mening, når mytologi og etnografi mødes i strukturanalysen, hvor alle oplysninger om honningens kulturelle forbindelser indhentes, og hvor andre myter om Aristæus forholdes til den foreliggende.⁵

Hvad enten man vil være enig med Marcel Detienne i resultatet af hans myteanalyse som er kort gennemgået ovenfor synes det helt klart at strukturalismen har noget at tilbyde studiet af den antikke verdens mytologier. Jeg må tilstå at jeg selv finder hans tolkning særdeles skarpsindig og udbytterig m.h.t. mytens sociale realitet.

Marcel Detiennes gennemgang og tolkning af myten om Aristæus er at finde i en antologi som er udgivet i 1981 af R.L. Gordon under titlen *Myth, Religion & Society*.⁶

Bidragene har alle været udgivet før, men på fransk og i diverse tidsskrifter. Da de nu er samlet og oversat må det formodes at de vil være betydeligt lettere tilgængelige for et større publi-

kum her i landet. Værket er virkelig en omtale værd da det er en vigtig eksponent for bruddet med den traditionelle klassiske myteforskning, og samtidig præsenterer hovedmændene bag strukturalistisk myte- og religionsforskning inden for det klassiske område i Frankrig. Bidragyderne er Marcel Detienne, Louis Gernet, Jean-Paul Vernant og Pierre Vidal-Naquet.

Louis Gernet, som i en vis forstand har været de andres læremester, er ikke strukturalist i Lévi-Strauss' forstand, men snarere social-strukturalist i stil med Marcel Mauss og Emile Durkheim. Gernet døde i 1962, og det var kun i sine sidste år at han kom til Ecole pratique des Hautes Etudes i Paris. Han var af samme generation som Herz, Mauss, og Granet, der også var hans personlige venner. Det var også en anden af fornyerne af de klassiske studier i Frankrig, nemlig Henri Jeanmaire. De øvrige tre bidragydere er alle nulevende, Vidal-Naquet og Detienne underviser på l'Ecole pratique des Hautes Etudes, mens Vernant er på College de France.

De strukturalistiske Essays

Ud over den allerede omtalte myte om Aristæus' bier har Marcel Detienne en gennemgang af forholdet mellem Poseidons og Athenes magt i relation til havet i "The 'Sea-Crow' ", samt af forskellige former for afvigelse fra dagliglivets normer, illustreret med eksempler fra pythagoræerne, orfikerne, kynikerne, og Dionysos' tilhængere i "Between Beasts and Gods".⁷ Marcel Detienne er nok den af bidragsyderne som mest udtrykkeligt arbejder med mytologiske studier.

Pierre Vidal-Naquet har bidraget med fem artikler: "Land and Sacrifice in the Odyssey" om hvorledes grækernes livsform kontrasteres til de folk som Odysseus besøger på sin lange rejse. To andre bidrag "The Black Hunter and the Origin of the Athenian *ephebeia*" og "Recipes for Greek Adolescence" omhandler de unge mænds initiation til manddom i Athen. Temaet 'Le Cru et le Cuit' behandles her på en meget overbevisende måde. I artiklen "Slavery and the Rule of Women in Tradition, Myth and Utopia" foretager han en analyse af de mytiske tra-

ditioner om det etnograferne kalder 'WUD': World Upside Down, altså myter, som fortæller om hvordan det kan gå når magten kommer i hænderne på kvinderne og slaverne, kort sagt: de forkerte. Her er stof for matriarkats-idyllister. Vidal-Naquet får også æren af at lancere dødsstødet til alle historiserende tolkningsforsøg af Atlantis-myten i "Athens and Atlantis: Structure and Meaning of a Platonic Myth", læs den før Charles Berlitz!⁸

Jean-Paul Vernant har tre bidrag. Det første omhandler Zeus' absolutte herredømme og hans forening med *Metis* og de to næste "The Myth of Prometheus in Hesiod" og "Sacrificial and Alimentary Codes in Hesiod's Myth of Prometheus" afgrænser den menneskelige tilværelse udadtil og strukturerer den indadtil.⁹

De tre foregående forfatteres nestor og læremester Louis Gernet er repræsenteret med et enkelt essay om "'Value' in Greek Myth", hvori han forsøger at indkranse begrebet 'værdi' i det græske før-penge-samfund, og viser at værdi-begrebet hænger sammen med en mængde associationer af symbolsk art snarere end med en absolut værdi-målestok.¹⁰

Der er vel ingen af de omtalte bidrag som er rigoristisk strukturalistiske på samme måde som Lévi-Strauss' analyser af visse naturfolks myter. Her er snarere tale om en form for modificeret 'pragmatisk' strukturalisme der som fortolkningsredskab kan tilbyde en særlig indsigt i de underliggende forhold og forbindelser og vise at disse snarere end overfladiske emner, der tolkes symbolsk, er de vigtigste faktorer.¹¹

Bruddet med 'Encyclopædismen'

Myth, Religion & Society er sammen med Detiennes seneste værk *L'Invention de la Mythologie*,¹² de sidst tilkomne bidrag til bruddet med den hidtidige og meget sejlivede myteforskningstradition inden for de klassiske studier. Siden 1970, hvor G.S. Kirk's værk *Myth, its Meaning and Function in Ancient and other Cultures* udkom, har en række andre publikationer af velrenommerede forskere ganske stille drejet mytestudiet ind

på nye veje.¹³ De klassiske studier er blevet frataget monopolet på arbejdet med de klassiske myter, hvor den klassiske tradition iflg. Detienne kun har anvendt hvad der passede ind i bourgeoisie's ideologier, ideologier som den klassiske filologi gerne støttede.¹⁴

Problemet har i en vis forstand sin rod i selve de klassiske myters overleveringstilstand. Bortset fra Hesiod er myterne fragmenteret overleverede i klassisk tid, de var ganske enkelt så kendte at man ikke behøvede at gengive dem *in extenso*. Situationen ændredes i Hellenistisk tid, hvor f.eks. Apollodorus genfortalte visse myter i deres fulde udstrækning. Den græsk-romerske smag for parafrase har overlevet i de 'encycløpædiske' myte-håndbøger som f.eks. H.J. Rose's *Handbook of Greek Mythology* eller W.H. Roschers *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, et kæmpeværk i otte bind.

Generelt kan man vel sige at de klassiske lærde har foretrukket at lade de teoretiske diskussioner gå hen over hovedet på sig, og man har været tilfreds med parafrase på parafrase, hvis man da ikke har ofret al sin tid på at vride en historisk detalje ud af en myte, eller på at fortabe sig i dens litterære varianter. Lidt bedre stod det til på ritual-studie siden, hvor man da i det mindste har haft visse kontroverser om den rette tilgang til materialet. Væsentligst har Cambridge-skolen inden for de klassiske studier været på dette punkt, med folk som Gilbert Murray og Jane Harrison. Senere reducerede M.P. Nilsson og Ludwig Deubner religion til ritual med enkelte blikke rettet mod "primitiv religion". "Myth and Ritual"-skolen fik også indflydelse på de semitiske studier fra 1930'erne og frem. Joseph Fontenrose og G.S. Kirk har siden gjort en indsats for at tilbagevise myte-ritual teorierne, bl.a. er det bemærkelsesværdigt at vi ikke kender en eneste græsk myte i dens rituelle sammenhæng. Hvad der er karakteristisk for det babyloniske skabelses-epos *Enuma Elis* gælder altså ikke for Hesiod's *Theogoni*.

På det allerseneste har den absolut førende autoritet inden for studiet af græsk religion, Walter Burkert fra Zürich, lanceret et syn på forholdet mellem ritual og myte, som tager mytens

afhængighed af ritualer op til en ny positiv gennemtænkning.¹⁵ Walter Burkert arbejder videre med G.S. Kirk's idé om myten: at de er en form for traditionelle fortællinger, tilsyneladende en særdeles vag definition og ikke nogen klar analytisk kategori. Ikke desto mindre er det væsentligt at få slået fast, at hvis myte er en fortælling er den et produkt af sproget, og hvis den er traditionel er det uvæsentligt at spørge om dens oprindelse, fordi det er mere relevant at undersøge basis for dens transmission i traditionen, nemlig at den er en del af en social realitet.

Hermed er vi tilbage i synspunktet at myter skal grupperes ved hjælp af en gennemgribende analyse af den etnografiske kontekst på en måde som går bag om de gamle mytografers klassifikationer med deres usammenhængende overfladiske mangfoldighed. Her går den strukturelle analyse ned under de bevidste udtryk til sammenhænge, som ellers ville forblive skjulte, hvilket var klart i Aristæus-myten's tolkning. Der er her tale om en anden form for strukturering af det ubevidste end den som kom til udtryk hos de jungiansk inspirerede myteforskere som Joseph Campbell og Karl Kerényi, hvor der opereres med faste betydningsrelationer mellem symboler (arketyper) og bestemte menneskelige følelser af universel karakter.

Encyclopædismens endeligt

Ganske kort kan Claude Lévi-Strauss' myteteori skitseres således: Teorien baseres på at menneskets mentale grundkonstitution er den samme til alle tider, dermed udledes at erfaringer grundlægges i systemer af binære oppositioner, som ifølge Lévi-Strauss er den hyppigste tænkemåde. Endvidere kan samfundet sammenlignes med en organisme med visse mekaniske træk, fordi der er grundlæggende strukturer, nogle fundamentale systemer af regler som følges ved kognition, tale og handlinger. Reglerne herfor kan ikke direkte aflæses på kulturens overflade; der er tale om dybdestrukturer, som individer og samfund følger ikke-intentionelt, d.v.s. uden at de ved af det bevidst. I dette kulturmaskineri har ritualer og myter særlige roller at udføre: Mennesket tænker i modsætninger og det er så ofte myternes opgave

at mediere imellem disse modsætninger, at forene uforenelige begreber.

Der er altså i myterne en ubevidst forståelsesrettet handling, mytens mening ligger i dens brugbarhed. Myten har en kulturel opgave som den udfører ved at den lader sig tænke i menneskene, ganske automatisk på grund af den omtalte overensstemmelse mellem menneskets måde at tænke på og mytens opbygning i modsætningspar. Det er altså ikke mennesket som tænker myter men omvendt.

At myten er et kulturens værktøj som orienterer mennesket i forholdet mellem naturen og kulturen er et almindeligt strukturalistisk dogme. Men jeg vil mene at man herudaf også kan udlede at myter, som forståelsesredskaber dermed også medierer i forholdene mellem individet og samfundet, nemlig gennem mytens socialiserende effekt, og at den hermed også har en moralsk virkning i forholdet mellem dannelse af begreber og udførelse af handlinger, fordi myten ikke bare siger noget, men også gør noget.

De græske myter er tilsyneladende ikke i samme grad besat af en social optagethed som visse naturfolks, men dog havde Aristæus-myten klare træk, som viste at vi her, når vi gik ned i de underliggende strukturer, fandt spørgsmålet om social kontrol angivet i forholdet mellem mand og hustru og kulturens opretholdelse. Forholdet mellem kulturen og dens strukturelle antitese: naturen, synes at være hovedhjørnestenen i den strukturalistiske myteforsknings arbejde. Hvad en sådan tolkningsmetode kan udarte til i den sidste ende viser en morsom analyse af forholdet mellem Cecil- og Princerygere.¹⁶

Lévi-Strauss' teorier har naturligt nok ikke fået lov at stå uimodsagt. Jeg skal her holde mig til den del af kritikken som har relevans for vort emne. Den strukturelle analyse er modeleret over den moderne lingvistik som en synkronisk videnskab. Man analyserer systemer, og derfor kan en rigoristisk strukturalistisk analyse kun afsløre myten som tidløs, som en struktur uden for tiden. Men hvad vi skal bruge til tolkningen af f.eks. de klassiske myter er også en historisk kontekst. Hvis vi tillader

os at antage at mytens struktur, sammensætning og samspil ikke er fastlagt én gang for alle skulle det vel også kunne lade sig gøre. Men samme forhold kan også forklare mytens evne til at overleve.

Den strukturalistiske tolkning er nådesløs, men der er visse praktiske begrænsninger for anvendelsen af teknikken, - man kan presse citronen for hårdt. Når f.eks. antropologen Edmund Leach anvender den på Genesis, bliver de metaforiske temaer reduceret til praktiske regler for reguleringen af seksuel adfærd, siger Mary Douglas i artiklen "The Meaning of Myth".¹⁷ Samme sted siger hun: "It seems that whenever anthropologists apply structural analysis to myth they extract not only a different but a lesser meaning".

En lignende opfattelse har G.S. Kirk: "The whole Lévi-Strauss concept, like so many other anthropological theories, has become absurd in its stringency. Society is not a machine. . .".¹⁸ Walter Burkert er også skeptisk: "I do not think Lévi-Strauss has proved anything, but he has shown in an unprecedented way what scholars can do with myths".¹⁹ Andre har sagt at nok har han fundet harmonien, men han har til gengæld mistet melodien. På den anden side er der ingen tvivl om at det er rigtigt, at før man kan frembringe en velovervejede interpretation af en enkelt myte skal man foretage en systematisk undersøgelse af myternes komplekse natur som en helhed. Forøvrigt er Burkert slet ikke så negativ endda, når han siger at fortællingsstrukturer, som sekvenser af motifemer er begrundet i basale biologiske eller kulturelle handlingsprogrammer.²⁰ Samme forsker er imponeret af Lévi-Strauss' skarpsindighed: "The method carried out with an intelligence that keeps surprising the reader, may work an irresistible spell on humanities' craving to become, after all, scientific".²¹ I øvrigt anvender han Lévi-Strauss' metode igennem det meste af *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Han er dog også på det rene med at kritikere af Lévi-Strauss ofte mødes med at de bare ikke har forstået sagen, og han siger at tesen om at alle myter medierer modsætninger er naiv. Endvidere er det spørgsmålet hvor

videnskabelige disse strukturer egentlig er, og om ikke en uhæmmet strukturalisme vil føre til afdækning af absolut vilkårlige overstrukturer, som erstatter objektivitet med påhitsomhed.²²

Vi kan sige at den mytologiske struktur er formel, den angiver at en form for kommunikation kan finde sted, men strukturen i sig selv kommunikerer ikke. Det er sagt at Lévi-Strauss ikke afslører mytens struktur, men snarere at han analyserer strukturen i den verden, der beskrives i myten.²³ Myter er vel ikke bare ens, logiske og internt sammenhængende, for så har myten mistet alle andre kvaliteter end de rent funktionalistiske. Myter er også, i det mindste på overfladen, og der har flertallet i første omgang oplevet dem, mangfoldige, fantasifulde og spændende. Og så kan man forøvrigt mene at myten er en smart måde at docere den sociale codex på.

Strukturalisme og den gamle verdens myter

Selv om Lévi-Strauss engang mente, at vi havde for få etnografiske facts om de gamle israeliter til at kunne drive strukturalistiske tolkningsforsøg på Det gamle Testamente, har den engelske antropolog Edmund Leach forsøgt at demonstrere at det udmærket kunne lade sig gøre, hvilket medførte Mary Douglas' kommentar ovenfor (p. 18). Græske myter er ofte blevet opfattet som værende af en særlig karakter, og de skulle derfor være mere resistente over for strukturalistisk analyse. Men som vi har set kan man udmærket foretage en i det mindste strukturalistisk inspireret forskning i de græske myter. Vi kunne måske tale om en tillempet eller pragmatisk form for strukturalisme. Selve ideen om at empiriske kategorier kan bruges som konceptuelle redskaber til frembringelse af abstrakte begreber kan være særdeles frugtbar.²⁴

Paul Friedrich siger i *The Meaning of Aphrodite* at med hensyn til mytens struktur antager han at stor og måske maksimal indsigt kan opnås fra en eller to komplekse, klart definerede og mere eller mindre sammenhængende sæt af gode tekster, som f.eks. Homer eller Sappho's poesi. Derfor ser han kun ringe grund til at trække en skarp grænse mellem myte og litteratur

eller i det hele taget mellem prosaisk og poetisk sprog. Han er derfor også uenig med flertallet af strukturalist-antropologer som mener at et stort antal af som regel korte varianter af en myte skal anvendes for at nå i dybden. Den vigtighed disse antropologer synes at tillægge varianternes antal skal formodentlig begrunde - i det mindste over for dem selv - brugen af tekster fra enorme geografiske områder eller fra helt forskellige områder og fra helt forskellige epoker. Han er generelt indstillet på at anvende strukturel myteanalyse på det klassiske stof.²⁵

Strukturalisme skal dog nok anvendes med mådehold og forsigtighed, ligesom andre analytiske redskaber der prætenderer at kunne give endegyldige patentløsninger. Men der er ingen tvivl om at metoden kan anvendes med held på det græske materiale, ikke mindst fordi grækerne selv bevidst brugte antitetiske udtryk og havde en antinomisk opfattelse af omverdenen. Særligt viser det sig at tragedie-digterne var særdeles optaget af problemet omkring forholdet mellem natur og kultur, - hvor langt kan mennesket gå? Tragedierne lægger i virkeligheden mere vægt på sammenhængen, strukturen, relationerne mellem personerne end på den enkelte helt eller heltinde. Strukturelt er tragediens personer symboler på konfrontation mellem struktur og kaos, socialt set er det ikke-normative situationer som konstituerer tragedien. Det vil sige at tragedien ofte er en World-Upside-Down forestilling af liminel karakter. Tragedien fortæller os også at der er dimensioner i tilværelsen som ikke kan holdes inden for strukturens rammer.²⁶

Den strukturelt-etnografiske mytelæsning

Selv om meget af det mytologiske materiale fra oldtidens samfund er overleveret i litterære sammenhænge og påvirket af forskellige ideologiske strømninger, behøver det ikke at betyde at disse påvirkninger har ødelagt eller forvrænget myten til ukendelighed. Så selv om det er blevet hævdet at strukturalistisk metode var uheldig på myter med litterære, historiske eller individuelle træk, så kan den alligevel anvendes fordi vi har at gøre med grundtræk, som er dels underbevidste, ubevidste eller kol-

lektive og sociale. Problemet er hvorledes man undgår at blive forledt til forsøg på at uddrage en *a priori* fastsat mening.

Som programerklæring for en modificeret strukturalisme kan man sige at myter ikke er amorfe, frit svævende fantasifostre, men at de indgår i meningsfyldte overleverede strukturer og at mening har forrang for nonsens i myterne. Dette kan ses i udvikling i flere lag, hvis vi da ikke vælger metodisk at lukke øjnene for hvad teksterne og myterne omhandler. Hvis man vil afgrænse den traditionelle fortolkning fra den læsning som Detienne foreslår med inspiration fra Lévi-Strauss, kan man sige at man er gået fra en naturalistisk symbolik af universel karakter til et system af sociale koder, sammenhængende og differentierede, og karakteristiske for en bestemt kultur.²⁷ Marcel Detienne siger i slutningen af sin artikel om Orfeus: "What the mythical statements of a society reveal is its total mental universe, since, as we know, the only possible basis for structural analysis is a thorough acquaintance with the ethnographic context of each myth and each group of myths".²⁸ Men hverken filologien eller historien lades ude af betragtning. Detienne fortsætter med at sige at mytologi-forskerens struktur-modeller ikke kan klare sig uden historikerens analyser, uden disse ville myternes sammenhæng og logik ikke have noget grundlag. Myter består ikke *kun* af strukturer, men strukturer af bestemte bestanddele og netop formet efter elementernes karakter.

At filologien heller ikke er død endnu viser hele karakteren af de arbejder som de her omtalte forskere leverer. Men filologien og religionshistorien må reorientere sig, hvis de skal sige noget meningsfyldt om antikkens myter og deres semantiske universer, og dermed i det hele taget om de kulturer, samfund og mennesker, hvis arvegods vi i mangt og meget slæber rundt på. Og som oftest uden at vide det.

Selektiv bibliografi

Luc Brisson, *Le mythe de Tiresias: Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976.

Honningsøde Orfeus

- Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley 1979.
- Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972, E.T. *The Garden of Adonis: Spices in Greek Mythology*, Hassocks, Sussex 1977.
Les Ruses de l'intelligence: la Matis des grecs, Paris 1974, E.T. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, Hassocks, Sussex 1978.
Dionysos mis à mort, Paris 1977, E.T. *Dionysos slain*, Baltimore 1979.
"Orpheu au miel" i J. Le Goff et Pierre Nova, *Faire de l'histoire III*, Paris 1978.
La cuisine de sacrifice en pays grec, Paris 1979, sammen med J.-P. Vernant o.a.
"Repenser la mythologie" i M. Izard, ed., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris 1979.
L'Invention de la mythologie, Paris 1981.
- P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago 1978.
- Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, E.T. *The Anthropology of Ancient Greece*, Baltimore 1981.
- G.S. Kirk, *Myth, its Meaning and Function in Ancient and other Cultures*, Cambridge 1970.
The Nature of Greek Myths, Harmondsworth 1974.
- P. Pucci, "Lévi-Strauss and Classical Culture", *Arethusa* IV, 1971.
- C.P. Segal, "The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor", *Classical Journal* 69, 1974.
"The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach", *The Classical World* 67, 1974.
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1971.
Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris 1972, sammen med P. Vidal-Naquet.
Mythe et société en Grèce ancienne, Paris 1974.

Noter

1. Virgil, *Loeb Class. Library*, London 1965, ET. H.R. Fairclough, 196-237, *Servius' kommentar* Vol III 1,2, ed. G. Thilo, Hildesheim 1961, 321-360.
2. Eduard Norden, "Orpheus und Eurydice, ein nachträgliches Gedenkblatt für Vergil", *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. der Wiss.*, 1934, 626-683.
3. C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Paris 1966, 347, n. 1.
Marcel Detienne, "The Myth of 'Honeyed Orpheus' " i R.L. Gordon, ed., *Myth, Religion & Society*, Cambridge 1981, 95-109; ET af "Orphée au miel", jvf. bibliografien.
4. Plutarch, "Quaestiones Naturales" 36, *Moralia XI*, 218-221 og "Conjugalia Praecepta" 44, *Moralia II*, 332-335, *Loeb Class. Library*.
5. M. Detienne, "The Myth of 'Honeyed Orpheus' " 106-7.
6. Se n. 3 ovenfor.
7. "The 'Sea-Crow' ", 16-42, "Between Beasts and Gods", 215-228.
8. Op. cit. 80-94, 147-162, 163-186, 187-200, 201-214.
9. Op. cit. 1-15, 43-56, 57-79.
10. Op. cit. 111-146.
11. G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974, 85.
12. Marcel Detienne, *L'Invention de la Mythologie*, Paris 1981.
13. Se bibliografi.
14. M. Detienne, "The Myth of 'Honeyed Orpheus' ", 95.
15. Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, 35 ff.
16. Torben Kragh Grodal og Peter Madsen, *Tekststrukturer, en indføring i tematisk og narratologisk tekstanalyse*, Kbh. 1974.
17. Mary Douglas, "The Meaning of Myth", i E. Leach, ed., *The Structural Study of Myth and Totemism*, London 1967, 49-70, særligt 63 og 67.
18. G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, 84.
19. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 11.
20. Ibid. 18.
21. Ibid. 11.
22. Ibid. 12-13, 28, 67, 76.
23. Kritik af Lévi-Strauss bl.a. på dette punkt i A. Dundes, "Structuralism and Folklore", *Studia Fennica* 20, 1976, 75-93.

24. Edmund Leach, "Genesis as Myth", i J. Middleton, *Myth and Cosmos*, New York 1967. M. Detienne har en meget kritisk holdning til Leach, cf. *Dionysos mis à mort*, 20, og G.S. Kirk, *Myth*, 82-83, og 83, n. 46 indtager en lignende holdning. Lévi-Strauss er senere blevet positiv m.h.t. det klassiske stof, se hans anmeldelse af Detienne *Les jardins d'Adonis* i *L'Homme* XII, 4, 1972, 97-102.
25. P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, 6.
Detiennes kommentar til L.-S.' forsøg med Ødipus-myten findes i *Dionysos mis à mort*, 18-20.
26. C.P. Segal, "The Raw and the Cooked in Greek Literature" i *The Classical Journal* 69, 1974, 289 og 307-8.
27. J.-P. Vernant: "Introduction", i *Les Jardins d'Adonis*, VI.
28. Detienne, "The myth of 'Honeyed Orpheus' ", 108.

Summary — As an example of the predominant trend in modern structuralist-influenced classical research on the myths of antiquity the interpretation of Marcel Detienne of the myth of "Honeyed Orpheus" found in the fourth Georgic of Virgil is reviewed in this survey-article, thereby demonstrating the usefulness of the structuralist approach. The occasion for this review is the publication in 1981 of a series of articles by the French structuralist historians and mythologists Detienne, Vidal-Naquet, Vernant and Gernet where most of the articles have been made available, collected from various sources, and translated into English for the benefit of a large public.

A short description of the method employed by Claude Lévi-Strauss in his work with myths is followed by examples of the critique that has been leveled against him. But the emphasis here is on the positive results gained by the insight into cultural contexts through the process of deciphering the archaic and classical myths that structural analysis can provide. But the conclusion remains that any attempt to read ancient myths must relate carefully to the philological and historical achievements of related disciplines to complement a full and exhaustive description of the semantic universes disclosed in the classical myths.

Jepppe Sinding Jensen

Jepppe Sinding Jensen

Adjunkt

Filosofisk Institut / Afdeling for Religion

Odense Universitet