

Myter som kilder til ritualer - teoretiske og praktiske implikationer

Jens Peter Schjødt

Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

I årtierne omkring år 1900 var den mest indflydelsesrige religionshistoriske skoledannelse den såkaldte *Myth and Ritual school*. Med Jane Harrison i spidsen udviklede der sig navnlig i Cambridge en gruppering af forskere (bl.a. A.B. Cook, F. Cornford og G. Murray), der primært arbejdede med klassisk græsk religion. Jane Harrison mente, at hovedparten af de myter, vi finder i den klassiske litteratur var bearbejdnings af gamle rituelle temaer, hovedsageligt ritualer, der drejede sig om død og genfødsel i forbindelse med naturens årlige regeneration. Hun var således influeret af J.G. Frazer, der i sit imponerende værk *The Golden Bough* forsøgte at vise, at dette tema var kernen i de fleste ritualer (og myter) over hele verden. Dette syn på, hvad ritualer “drejede sig om”, og synspunktet, at der altid er en forbindelse mellem myte og ritual, som kan siges at være minimumsdefinitionen på myte-ritual-teorien, blev dominerende i forskningen inden for græsk og nærorientalsk religion, sådan som det også blev mere generelt i de følgende års teorier om “primitiv”

religion.¹

Der var forskellige vurderinger af forholdet mellem myte og ritual, men langt den mest udbredte opfattelse var, at myter opstår fra ritualer. På den måde blev det afgørende formål - især når man arbejdede med kulturer, der ikke længere eksisterer - at rekonstruere de ritualer, som man måtte antage, lå bag myterne, der ofte fremtrådte som literære bearbejdnings. De ritualer, der kunne rekonstrueres på denne måde var oftest relateret til frugtbarhed, men andre rituelle temaer blev der også fokuseret på, ikke mindst initiation (fx Hocart 1927).

Vi kan således hævde, at medens den generelle religionshistorie frem til 1880'erne primært var interesseret i myterne, var man fra denne periode og frem til 1950'erne hovedsageligt optaget af ritualer, som opfattedes som det primære religiøse udtryk. Fra da af vendte interessen imidlertid igen til myterne, ikke mindst gennem de forskellige strukturalistiske skoler, hvis analyser egnede sig bedre til blotlæggelse af myters semantik end ritualers. I løbet af de sidste par årtier ser det dog ud til, at ritualerne igen er kommet til ære og værdighed gennem en række meget inspirerende værker (fx Grimes 1982, Bell 1992 og 1997, Humphrey and Laidlaw 1994 og Rappaport 1999).

Men uanset hvilket fænomen, der er i fokus, har man ikke i nævneværdigt omfang eksplicit beskæftiget sig med forholdet mellem de to kategorier. Det er måske heller ikke noget stort problem, når vi har at gøre med eksisterende religioner; men det er klart et problem, når vi vender os til ikke mere eksisterende religioner (og det gælder både, når vi ser på det mediterane område i klassisk tid, Den nære Orient, og ikke mindst det gamle Norden). Her er relationen mellem myte og ritual langt mindre gennemskuelig, end i levende kulturer, og ritualbeskrivelserne ofte meget mangelfulde.

Dette problem accentueres, når vi beskæftiger os med førkristen nordisk religion og ønsker at opnå et helhedsbillede af den, idet vores viden om ritualer her er væsentlig mere begrænset, end vor viden om myterne. Disse kan, trods betydelige lakuner ses som dele af et større mytologisk system, som vi i et vist omfang er i stand til at rekonstruere².

Når det drejer sig om ritualer i det førkristne samfund, er kildematerialet langt mere sparsomt. Der vil der være to veje, man kan gå. Man kan for det første prøve at samle de informationer, som sagaer og andre kilder giver, angående rituel praksis, og ad den vej søge at rekonstruere rituelle forløb ved at inddrage sammenlignende materiale, hvormed lakuner kan søges udbedret. Det er vanskeligt, både fordi oplysningerne er så få, og fordi de ofte har en tvivlsom

¹ Vurderinger af myte-ritual-skolen er ofte blevet foretaget. Blandt de mere vægtige bidrag skal nævnes Fontenrose 1966, der er meget kritisk, og Versnel 1990, der er mere nuanceret.

² Det seneste forsøg er Clunies Ross 1994, som tilfulde viser, hvilke muligheder, der ligger i det overleverede materiale, selv om det også bliver klart, at der i forhold til mange faktorer er store usikkerhedsmomenter.

kildeværdi³, og vurderet på de forsøg, der har været gjort i denne retning, synes der ikke at være udsigter til at det vil lykkes i større omfang. For det andet kan man vælge den fremgangsmåde, som består i, at man gennem læsning af myter og andre fortællinger søger at rekonstruere bagvedliggende ritualer, som fortællingerne på forskellig vis har været relateret til. Enkelte eksempler, der paradoksal nok stammer fra værker, man normalt ikke forbinder med nogen høj kildeværdi (fornaldarsagaer snarere end konge- og islændingesagaer), viser, at der findes materiale, der kan hjælpe os. Det gælder fx drabet på Vikar i *Gautreks saga* kap. 7, hvor ingen kan være i tvivl om, at vi har at gøre med et offerritual, der, selv om det er indsat i en eventyrlig ramme, har rødder i en hedensk rituel praksis, hvilket forfatteren givetvis har været helt bevidst om. En anden type materiale, som også kan findes i fx foraldarsagaer, er narrative forløb - mytiske eller af eventyrmæssig karakter - som fremstår helt uden antydning af, at sagaforfatteren har set noget rituelt i det, som beskrives. Det gælder bl.a. Sigmunds og Sinfjotles oplevelser i skoven i *Völsunga saga* kap. 8, hvor vi tydeligt ser en række elementer fra et initiationsforløb (jf. Höfler 1934,190 ff. og Schjødt 1999, 202 ff.). Sådanne forløb, som vi nedenfor skal give et eksempel på, vil i visse tilfælde kunne påvises at have en relation til førkristne ritualer, men kun hvis forskellige kriterier er opfyldt:

For det første må vi have så fyldige beretninger, at det er muligt i det mindste at skimte en forløbsstruktur. Det kan forekomme banalt, men er ikke desto mindre vigtigt. Et eksempel på, at dette kriterium ikke er opfyldt udgøres af den handling, vi møder i *Gísla saga* kap. 14, hvor det siges, at der skal bindes Helsko i forbindelse med højtlægningen af Vésteinn. Dette element har eller har ikke hørt med til en hedensk praksis, men under alle omstændigheder er konteksten for utilstrækkelig til at vi kan sige noget om betydningen af det.

For det andet skal der være nogle træk i beretningerne, der på den ene side ikke kan forklares alene med henvisning til det mytiske eller episke tema, teksten opruller, og som på den anden side bliver fuldt forklarlige, hvis de ses i relation til en rituel praksis. Behovet for dette kriterium skyldes ganske enkelt, at der kan være fælles forløbsstruktur i fx eventyr og ritualer (jf. Propp 1983, 22 ff.), men at dette fællesskab ikke nødvendigvis skyldes, at de første er derivet af de sidste (eller omvendt for den sags skyld). Mange elementer vil kunne indgå i begge typer sekvenser, fx at en aktør besøger dødsriget eller opvækker en død. Hvis dette træk imidlertid ikke er ledsaget af andre elementer, der er

³ Sandsynligheden for, at vi står over for oplysninger, der faktisk har gyldighed i forhold til den hedenske periode, varierer naturligvis fra saga til saga, og også inden for den enkelte saga må man vurdere hver enkelt oplysning for sig. Beskrivelsen af Balderhelligdommen i *Friðþjófs saga ins frækna* kap.1 og den dyrkelse, der fandt sted der, er alle således med rette enige om at se bort fra i forbindelse med Balders rolle i nordisk religion. Derimod er det mere usikkert, hvilken status fx sejdseancen i *Eiríks saga rauða* har som kilde. Her er det sandsynligt, at visse oplysninger faktisk har rod i hedensk tid, medens andre må vurderes som rene anakronismer (Schjødt 2000,35 f.)..

overflødige for den narrative udfoldelse, er der intet, der tyder på, at noget rituelt skulle ligge bag.

For det tredje må man gøre sig klart, hvad der overhovedet konstituerer det ritual, som det narrative forløb hævdes at relatere sig til. Hvad indebærer eksempelvis en ofring eller en initiation rent strukturelt? Når en aktør dræbes i en fortælling, er det ikke nødvendigvis et offer i rituel forstand, vi står overfor.

Og for det fjerde må man være bevidst om den måde, som et sammenlignende materiale bør inddrages på. For at der altid vil være tale om et sammenlignende materiale er indiskutabelt - også uden at andre myter, eper eller ritualer eksplicit inddrages: Det overhovedet at beskrive en handling (eller en serie af handlinger) som et *ritual* indebærer naturligtvis, at vi har en forestilling om, hvad et ritual er; og denne forestilling kan kun etableres ved en bevidst eller ubevidst sammenligning af en række handlinger, der betegnes som ritualer, og som derfor har en fælles semantisk og /eller morfologisk kerne, der er forskellig fra en række handlinger, som vi derfor *ikke* betegner som ritualer. Afgørende i den forbindelse er det, at man, som allerede antydnet, ikke forveksler en række løsrevne elementer med en struktur. Det er strukturen, dvs. de relationer, som de forskellige elementer har til hinanden, der er konstituerende for at foretage en meningsfuld klassifikation, og dermed for at foretage en acceptabel rekonstruktion, der opfylder kriterierne for at kunne klassificeres i en bestemt kategori. Netop dette fjerde kriterium udgør det afgørende problem i forhold til diskussionen af sådanne ritualer, som hævdes at ligge til grund for visse myter, fordi man ofte trækker enkelte elementer frem, som kan findes i forskellige typer af ritualer og hævder, at fortællinger, der indholder de tilsvarende elementer må have en basis i ritualerne⁴. Det er metodisk uacceptabelt, og fører ofte mærkværdige resultater med sig, der bestemt ikke kan hævdes at være modsigelsesfrie i forhold til de myter, på basis af hvilke ritualerne rekonstrueres. Vi skal i det følgende nærmere diskutere og kritisere en analyse af denne type, og derefter foreslå en alternativ fremgangsmåde, der opfylder de ovenfor opstillede krav.

Som eksempel på en sådan fremgangsmåde skal vi kort diskutere Jan de Vries' berømte artikel fra 1955 "Der Mythos von Balders Tod". Den har haft stor betydning for opfattelsen af Balder, og den er for nylig blevet kaldt "the

⁴ Af sådanne elementer kan nævnes kærlighed og sexualitet, der kan have noget med frugtbarhedsritualer at gøre. I Norden kan man tænke på opfattelsen af *Skírnismál*, der siden Magnus Olsens artikel fra 1909 ofte har været sat i forbindelse med sådanne frugtbarhedsritualer, selv om indiciene mildt sagt er beskedne. Et andet eksempel er, når fortællinger, der indeholder "prøver" som en helt må aflægge, før han opnår sit mål, opfattes som reminiscenser af initiationsritualer, selv om det i sig selv forekommer ret forståeligt, at en helt må vise sig som en helt, i en episk fortælling. At sådanne træk kan være forbundet med forskellige ritualer er indlysende, men det burde være lige så indlysende, at de også kan indgå i andre sammenhænge, ikke mindst af rent narrativ art, hvorfor man også må kræve mere end deres blotte tilstedeværelse, for at tolke mytiske og halvmytiske beretninger som rituelle derivater. Men det har ikke altid været tilfældet.

most lasting contribution to recent Baldr research” (Lindow 1997, 30), selv om den også har været udsat for alvorlig kritik (fx Schröder 1962,329 ff. og Lindow 1997, 33-37).

Detaljerne i den argumentation, de Vries anvender, kan vi ikke af omfangsmæssige begrænsninger komme nærmere ind på her, men som det vil være de fleste bekendt indeholder artiklen dels en afvisning af de forskellige varianter af teorien om Balder som døende og genopstående frugtbarhedgud, primært fordi han ikke (i det mindste i dette verdensforløb) vender tilbage⁵ (de Vries 1955,45), og dels en argumentation for en ny teori, som nok hænger sammen, men som med analytisk fordel kan splittes op i to, nemlig én der ser myten etiologisk - som en forklaring på dødens uigenkaldelighed, og én der fortsat knytter myten tæt til et ritual, men nu et initiationsritual i stedet for et frugtbarhedsritual. Af disse to dele, er det givetvis den sidste, der har vakt størst interesse - måske fordi den første er almindelig accepteret.

De Vries inddrager i forbindelse med mytemet om dødens uigenkaldelighed Hainuwele-myten, der er kendt fra Indonesien, og som også drejer sig om døden som uafviselig kendsgerning. I forbindelse med denne myte forklares så forskellige ting som menneskeofring og initiationssymbolik. At der er betragtelige forskelle på dette religiøse kompleks fra Indonesien på den ene side og Baldermyten på den anden, er de Vries fuldt på det rene med, men finder det alligevel og med rette umagen værd at undersøge, om initiationssymbolikken også skulle være til stede i den nordiske myte. Et mytologem, der har dødens problem i centrum, vil, siges det, ofte kredse om relationen mellem død og genfødsel, en relation, som netop ofte indgår i initiationssymbolikken. Med henvisning til Otto Höflers undersøgelser (1934,188 ff.) inddrages derefter episoden fra *Völsunga saga*, der omhandler Sigmunds og Sinfjotles oplevelser frem til hævn drabet på Siggeir⁶. Ligesom denne fortælling drejer sig om hævn, er hævn motivet også på spil i Baldermyten. Vale, der hævner Balder én nat gammel, før han har redt og vasket sig, er et træk, der viser den initierede som nyfødt, og Balder og Vale bliver altså én og den samme (s. 56). Friggs spørgsmål til Loke om, hvad aserne foretager sig, da de skyder på Balder, viser også, at kvinder var udelukket fra de prøver i mod, initianden måtte udvise - igen et træk, der er kendt fra mange initiationsritualer. Den blinde Hød er i virkeligheden Odin selv i forklædning (s. 48), og misteltenen er livets plante (s.

⁵ Siden de Vries' artikel er opfattelsen af døende og genopstående guder blevet problematiseret væsentligt, idet det ikke kun er Balder, der er problemer med i henseende til ikke at vende tilbage. Selve kategorien "døende og genopstående guder", har man vist, er overordentlig tvivlsom på både empiriske og teoretiske grunde. En kritisk fremstilling af kategorien udgøres af Smith 1987.

⁶ At denne episode faktisk indeholder reminiscenser af initiationsritualer er givetvis rigtigt, men at det skulle have noget specifikt med hævnen at gøre, er næppe tilfældet. Initiationssekvensen er her sat ind i en narrativ ramme, hvor hævnen er afgørende, uden at man kan postulere en oprindelig sammenhæng. Andre tilsvarende sekvenser, fx beretningen om den unge Sigurd Fafnersbane (Schjødtt 1994) har ikke hævn motivet som noget centralt.

58), der samtidig også bringer døden. For initiationstemaet er det nok at have Hød som drabsmand, men når hændelsen skal forklares, har det været nødvendigt at inddrage Lokeskikelsen. Snorres beskrivelse af gråden for Balder er sandsynligvis kristeligt inspireret. Endelig er det vigtigt for de Vries, at Balder i virkeligheden er en menneskelig helt og ikke en gud (s. 50). Han er en skikkelse, hvis død (og genfødsel) vil gøre ham til kriger i et krigerforbund, der har særlige relationer til Odin.

Når det ovenfor blev hævdet, at de Vries' teori med fordel kan splittes op i to dele, hænger det bl.a. sammen med, at de to dele sine steder modsiger hinanden rent logisk⁷. En myte, der er afledt af et initiationsritual, hvor død og genfødsel er centrale elementer, kan ikke samtidig tematisere dødens uigenkaldelighed; med andre ord, hvis Vale er den genfødte Balder viser det netop, at døden ikke er uigenkaldelig, men følges af et nyt og bedre liv. Teoriens to dele passer simpelthen ikke sammen. Der kunne let rette andre indvendinger, som her må udelades af omfangsmæssige grunde.⁸

Men forudsætningen for hele konstruktionen er måske det mest problematiske ved teorien, idet det er nødvendigt for at få tingene til at gå op, at foretage en dobbeltidentifikation: Odin er den samme som Hød, og Vale er den samme som Balder. Begge dele er uholdbare og tåler ikke, at man udvider identifikationen ud over selve Baldermyten, hvilket i sig selv er metodisk betænkeligt: Hvis Hød er Odin, er det denne, der dræbes af Vale, som altså slår sin egen far ihjel - den far, der ellers har måttet stride så meget for at undfange ham, hvis Saxos version på dette punkt står til troende. Men Odin lever tilsyneladende i bedste velgående til han bliver dræbt af Fenrir ved Ragnarok. Vale og Balder kommer begge tilbage efter Ragnarok, hvad man i høj grad må undre sig over, hvis de er den samme. Det korte af det lange er, at Hød ikke kan være Odin, og Balder ikke kan være Vale. Og når det sidste ikke er tilfældet, har de Vries et endnu større problem, end Schröder og fortalernes for frugtbarhedsteorien. For medens de i det mindste kan henvise til Balders

⁷ Jeg kan stort set tilslutte mig Lindow's kritik af de Vries opfattelse af "døds"-tematikken (Lindow 1997, 33 f.), som helt sikkert er problematisk. Selv om det er initiationsdelen, der her skal diskuteres, bør det dog anføres, at selve uigenkaldeligheden forekommer så stærkt tematiseret i Snorres version, at enhver tolkning, må kunne forklare dette aspekt. Derimod synes hverken menneskeofret eller ligbrændingen at kunne tolkes som ritualindstiftende. Selv om det ofte er fremført, er der ikke noget der tyder på, at Balderdrabet, skal ses som et offer (hvis der, som de Vries hævder, er tale om et Odinsoffer (s.44), så mangler hængningen eller kvælingen, der synes at være et fast træk i ofre, der kan forbindes med Odin; og i tilfældet Balder kan der ikke bare være tale om en manglende information fra Snorres og de øvrige kilders side: Balders døds måde levner simpelthen ikke plads for nogen form for kvæling). Og hvis det alligevel skulle være tilfældet, kan det næppe være det første af slagsen, da Odin vel selv har indstiftet det i *Háv* 138. Hvad ligbrændingen angår, henviser de Vries til *Yng.s.* kap. 8, hvor Odin indstifter bålsetningen, men det er udtrykkeligt med henblik på at den døde skal til Valhal, og hvis Balders bålferd skulle have paradigmatisk status, kan den vel ikke på dette centrale punkt være inverteret.

⁸ En lidt fyldigere kritik af de Vries' teori vil kunne læses i en artikel, som vil udkomme i et mindeskrift for G. W. Weber, der formentlig vil udkomme senere i år.

tilbagekomst ved Ragnarok som et udtryk for den eftersøgte genfødsel, hvor årets cyklus altså paralleliseres med kosmos' - et træk som ikke er usædvanligt - så kan en initiand ikke vente med at blive genfødt til efter Ragnarok, hvis der skal være nogen mening i symbolikken.

Bortset fra, at der altså er mange problemer med de Vries' analyse i detaljerne, så lider den af tre helt overordnede metodiske skavanker i forhold til de fire kriterier, vi ovenfor opstillede. Det første, at det skal være muligt at se en forløbsstruktur i materialet, er naturligvis opfyldt, idet Baldermyten i Snorres version er en af de længste og mest detaljerede myter, der overhovedet findes i vort materiale. Derimod er kriterium nummer to ikke opfyldt: Nok er der detaljer, der ikke kan forklares inden for beretningens egen logik (fx episoderne med Hyrrokin og Lit), men de bliver heller ikke tilfredsstillende forklaret med de Vries' tolkning, hvorimod andre detaljer, som er fuldt forklarlige ud fra de narrative præmisser (fx gudernes "spil" med Balder) tvinges ind i en initiationssymbolsk ramme. Heller ikke det tredje kriterium er på nogen måde opfyldt, idet de Vries ikke gør sig nogen ulejlighed med at forklare, hvad der egentlig konstituerer initiationsritualer. Det er ikke nok at konstatere, at for at blive rigtig kriger krævedes der en art optagelse, som var betinget af mod og våbenduelighed, og at optagelsen nok var ritualiseret. Det var den givetvis, men *hvad* det er, der karakteriserer netop denne type ritualer, får vi ikke noget samlet bud på. Endelig for det fjerde er det netop en samling løsrevne elementer, de Vries fokuserer på, og som nævnt ovenikøbet elementer, der for fleres vedkommende kun er tilstede via tvivlsomme rekonstruktioner, ligesom det overordnede initiationsforløb, der rekonstrueres (eller postuleres) kun har meget lidt at gøre med den myte, Snorre fortæller. Rekonstruktionen er ganske enkelt i modstrid med den myte, der skal forklares⁹, og dens forklaringsværdi er derfor begrænset i forhold hertil.

Den problematik, der ovenfor er skitseret, findes ikke kun hos de Vries eller kun i forbindelse med Baldermyten. Hvis det var tilfældet, var den vel næppe være værd at drage frem; men vi møder den faktisk i betydelige dele af især den ældre religionshistoriske forskning inden for området¹⁰.

Alt dette betyder imidlertid ikke, at man ikke kan finde initiationsstrukturer i kilderne til nordisk religion; det betyder blot, at hverken de Vries eller nogen anden for den sags skyld har sandsynliggjort, at Baldermyten skulle have noget med initiation at gøre, hvad den formentlig heller aldrig har haft - et forhold, der

⁹ At der kan være elementer, som ikke kan forklares med den viden, det overleverede materiale giver os, må naturligvis accepteres, men at rekonstruere et forløb, som er i direkte modstrid med den tekst, der er det analytiske udgangspunkt, forekommer ikke tilforladeligt.

¹⁰ Det gælder således også en række forsøg på at finde frugtbarhedsritualer, som vi har berørt ovenfor (fx Olsen 1909, Phillpotts 1920, Schröder 1953), initiationsritualer (fx Danielli 1945, Polomé 1970) og kult mere generelt (fx Grønbech 1912). Der er naturligvis variationer i den metodiske problematik og også i overbevisningskraften, men grundlæggende forekommer de rekonstruktioner, der er på tale, at være baseret på noget tvivlsomme præmisser.

ved siden af den negative kritik, som her er fremført, også kan finde positiv støtte i bedre og mere adækvate tolkningsforsøg¹¹, som vi dog ikke skal komme nærmere ind på her.

Den passage, jeg vil tage frem som eksempel på en anden måde at rekonstruere ritualer - eller som vi skal se snarere rituelle semantikker - ud fra narrative forløb, stammer fra *Hrólf's saga kraka*. Det er den, der drejer sig om Bødvar Bjarke, altså fra den såkaldte *Bödvars þáttur bjarka*. Den episode i sagaen, der må påkalde sig størst opmærksomhed, når det drejer sig om ritualer, nemlig Høts transformation fra forskræmt dreng til vældig kriger, som udgør en regelret initiationssekvens, har jeg behandlet andetsteds (Schjødt 2000), hvorfor den i det følgende kun kort skal omtales. Det er nemlig den episode, der kan sætte os på sporet af den rituelle struktur, der her skal analyseres. I fortællingen om Høt er det tydeligt, at den person, som vejleder den unge initiand, er den veletablerede kriger Bødvar, der stiller ham prøver og giver råd om, hvordan han skal tilegne sig mod. Men for at kunne fungere som vejleder eller initiator, må det naturligvis være en forudsætning, at man selv er initieret. At det er tilfældet behøver ikke nødvendigvis at fremgå af fortællingen, men spørgsmålet er, om der ikke i Bødvars opvækst og tidlige karriere er i det mindste spor af et initiatorisk forløb og dermed af initiationsritualer.

Inden vi skal gå til selve analysen skal vi imidlertid kort se på de fire kriterier, vi opstillede ovenfor som nødvendige for at kunne tale om en fortælling, der - om ikke i sin helhed er derivet fra et ritual - så dog indeholder så mange træk, at vi med nødvendighed må antage en mere eller mindre uspecifiseret relation til et ritual, der næppe har været udført i over 300 år, da sagaen er nedskrevet.

Det første kriterium er til fulde opfyldt: Vi har at gøre med en lang og sine steder detaljeret beretning. Det andet kriterium er også opfyldt, hvilket vil fremgå nedenfor af selve analysen.

Det tredje kriterium, at man skal gøre sig klart, hvad der konstituerer det ritual, som postuleres at være parallelt det narrative forløb, som analyseres, skal vi kort opholde os ved. I dette tilfælde er der som nævnt tale om en initiation af en kriger.

En præcis definition af fænomenet initiation, som der er almindelig konsensus om, findes ikke. Men der er i hvert fald fire elementer eller karakteristika, der hver især skal være til stede, for at vi skal kunne tale om initiation. De består i 1) at et subjekt gennemgår et rituel forløb, der bringer det til en irreversibel højere status; 2) at det rituelle forløb består af tre faser, nemlig én hvor subjektet udskiller sig fra den tilværelsesmodus, det tidligere har haft,

¹¹ Man kan her tænke på dels de rene "mytiske" tolkninger som Dumézil 1959 og Stjernfelt 1990 og dels de mere sociologisk orienterede som Clunies Ross 1994 og Lindow 1997, som alle er betydeligt mere konsistente, end de Vries' og hans mest direkte efterfølger, nemlig Edgar Polomé (1970), der kun i mindre detaljer afviger fra de Vries.

én, som man normalt kalder den liminale fase, hvor subjektet symbolsk befinder sig i en helt anden verden, end den, hvor dets tilværelse normalt udspiller sig og endelig én, hvor subjektet reintegreres i den kendte verden, men i en ny tilværelsesmodus¹²; 3) at denne ny tilværelsesmodus er karakteriseret ved, at subjektet besidder en viden eller nogle evner, som er tilegnet i løbet af ritualet og især i den liminale fase, og som altså har forbindelse til en anden verden; 4) at forholdet mellem denne anden verden eller det liminale rum på den ene side, og den verden eller det rum, der karakteriserer tilværelsen før og efter ritualet på den anden side udtrykkes gennem en række semantiske oppositionspar, der ofte har spatiale konnotationer og ofte også indeholder modsætningen mellem liv og død. Og dette sidste er naturligvis årsagen til den udbredte død/genfødselssymbolik, som vi møder i initiationsritualer over hele verden¹³, uden at den dog kan hævdes at være allestedsnærværende og dermed konstituerende.

Denne karakteristik er generel, som den må være, eftersom det fænomen, vi har at gøre med, er kendt i alle religioner. Der kunne nævnes langt flere karakteristika, som ofte følger disse ritualer, og hvoraf jeg skal komme ind på nogle i det følgende.

Det fjerde kriterium, at man gør sig bevidst om den måde man inddrager sammenligninger på fremgår af det ovenstående: I initiationskarakteristikken er der tale om en struktur, dvs. om en række elementer, der indgår i bestemte relationer til hinanden og som tilsammen konstituerer den struktur, vi må lede efter. Der er således ikke tale om en række elementer, som vi nogle gange, og nogle gange ikke, kan finde i forskellige initiationsritualer. Det er altså i sidste instans denne struktur, vi bør lede efter.

Et kort referat af Bødvars løbebane går som følger: Bjørn hed en kongesøn, som er forelsket i kongedatteren Bera. Da han afviser sin stedmoders tilnærmelser, engang faderen er på krigstogt, forvandler hun ham til en bjørn (dog således, at han er mand om natten men bjørn om dagen). Hun var finnekongens datter og troldkyndig. Bera finder ud af, hvordan det hænger sammen og besøger Bjørn om natten. En nat fortæller han, at han forventer, at han den følgende dag vil blive dræbt og giver hende nogle instruktioner og forudsigelser. Bl.a. fortæller han, at hun skal føde tre sønner, og at hun, selv om dronningen vil presse hende til det, ikke må spise noget af den dræbte bjørns (hans eget) kød, fordi sønnernes udseende i så fald vil falde uheldigt ud. Han siger også, at sønnerne skal hedde Elgfrode, Thore og Bødvar. Det går

¹² Modellen her er i store træk identisk med van Gennep's model for *rites de passage*, hvor der skelnes mellem tre kategorier af riter i det overordnede rituelle forløb, nemlig *rites de séparation*, *rites de marge* og *rites d'agrégation* (van Gennep har også en serie parallelbetegnelser, nemlig præliminale, liminale og postliminale riter), hvor hver kategori svarer til en af de faser, der her er nævnt (van Gennep 1909,14).

¹³ En mere detaljeret diskussion af initiationen som religiøst fænomen og en argumentation for i definitionsmæssig henseende at operere med de fire nævnte karakteristika kan læses i Schjødt 1986 og 1992.

naturligvis som forudsagt, og han bliver dræbt næste dag. Bera kan ikke helt undslå sig for at spise det kød, som dronningen sætter for hende, og hun spiser en bid, og en lille del af en anden. Konsekvensen af det er, at den første søn er elg fra navlen og ned; den næste har hundepoter i stedet for fødder, men den tredje er der intet i vejen med, og ham elskede hun mest.

De vokser op og er ustyrlige, og Elgfrode ønsker at drage væk fra områder, hvor der lever mennesker. Inden da skal han, som senere også hans to brødre, hente den arv, som hans fader havde bestemt for ham i hulen, hvor faderen levede som bjørn og de tre brødre blev undfanget. Også Thore drager ud og bliver siden konge i gøternes land. Bødvar bliver hjemme endnu et stykke tid og hævner sin fader ved at dræbe den troldkyndige stedmoder. Bødvars arv består bl.a. af et sværd, der har den egenskab, at det ikke kan trækkes op af skeden uden at det bliver en mands død. Derefter drager han først til sin broder Elgfrode, men inden det går op for ham, hvem gæsten er, kommer de op at slås, og Elgfrode viser sig at være den stærkeste. Han giver Bødvar det råd, at han skal tage til kong Rolf og blive hans mand. Da de skal skilles, lader han Bødvar drikke blod fra sin læg, så broderen vil øge sin styrke. Bødvar besøger også sin anden broder, Thore. Han er ikke hjemme, men da de to brødre ligner hinanden meget, tror alle, at det er Thore, der er kommet hjem, og bl.a. lægger Bødvar sig med dronningen, men dog ikke under samme tæppe. Hvilket undrer hende, og han fortæller hende sandheden. Derefter taler de sammen hver nat, til broderen kommer hjem. Da han kommer hjem er gensynsglæden stor, men Bødvar drager snart videre og kommer til Danmark. Her søger han ly hos en bonde, som fortæller om sin søn Høt, der holdes fangen i kongsgården.

Herefter følger historien om, hvordan Bødvar kommer til Lejre og straks sætter sig i respekt, og hvordan han på forskellig vis får gjort Høt til en stor krig. Bødvar forbliver hos kong Rolf resten af sit liv, hvor han bl.a. kæmper i en bjørns skikkelse og til slut dør heltedøden.

Isoleret set er der ikke umiddelbart meget, der leder tanken hen på initiation i forbindelse med Bødvars indtræden i Rolfs hird. Men ved nærmere analyse er der flere træk, der i lyset af hvad vi ellers ved om initiation, dels ud fra ovenstående karakteristik og dels ud fra andre narrative sekvenser i det nordiske kildemateriale¹⁴, lader sig se som typiske elementer i en initiationsstruktur.

For det første falder det i øjnene, at Bødvar er søn af en kvinde og en bjørn, eller i hvert fald en figur, der er halvt bjørn og altså uden videre kan karakteriseres som en liminal aktør. Desuden bliver han undfanget, medens faderen befinder sig på grænsen mellem liv og død, altså i en liminal situation. Bjørneafstamningen fornægter sig ikke, idet Bødvar i Rolfs sidste kamp kæmper i en bjørns skikkelse (kap. 50). For det andet drikker han blodet fra et væsen, der er stærkere end han selv og øger dermed sin styrke - et træk, vi flere

¹⁴ Af omfangsmæssige hensyn skal jeg blot henvise til en række artikler, hvori jeg tidligere har behandlet temaer fra fornaldarsagaerne og påvist klare initiationsmønstre (1994, 1999 og 2000).

gange støder på i forbindelse med initiationsscenarier (fx i Saxos beretning om Hadingus), og som går igen i forbindelse med Høt. Man kan altså konstatere, at Bødvars fødsel og ungdom, inden han kommer til Lejre, har forberedt ham på den tilværelse og den position, han indtager resten af sit liv, og som er irreversibel: Han er kriger i en hird hos en konge, der tydeligvis har en særlig affinitet til Odin (kap. 39 og 46), som først udsætter dem for prøver og derved hjælper dem, men som siden sviger dem, fordi de afslår hans gaver.

En treledssekvens, der er parallel med initiationens kan også være umiddelbart vanskelig at se, fordi de forskellige faser ikke er klart adskilte, men sekvensen synes dog i en vis udstrækning at følge hans fysiske bevægelsesmønster: Hans ophold hjemme hos moderen udgør naturligvis initialfasen, rejsen til hulen, hvor han får sit overnaturlige sværd, separationsfasen, opholdet hos brødrene, der indeholder kamp og tilegnelse af styrke hos Elgfrøde¹⁵ og en tematisering af seksualiteten hos Thores kone¹⁶, som vi straks skal vende tilbage til, liminalfasen. Den videre rejse til Rolf udgør reintegrationsfasen og tilværelsen i Lejre finalfasen.

Binære oppositionspar er der ikke mange af, men der fremtræder dog en, der er meget udbredt i forbindelse med initiationscenarier, nemlig civiliseret vs. uciviliseret: I initial- og finalfasen lever han i kongsgårde, medens han i de mellemliggende faser mest opholder sig i huler og hytter, hvor numinøse objekter tilegnes (i faderens hule sværdet og i Elgfrødes hytte blodet). Begge steder er karakteriseret som liminale, fordi de tilknyttede aktører er halvt mennesker og halvt dyr. Hulen indeholder desuden et sexuel element (brødrenes undfangelse) og hytten er hinsides menneskelig tilstedeværelse. Men også et andet oppositionspar, der er analog til det ikke-liminale vs. det liminale, og som ofte er til stede i initiationsscenarier er antydet i sekvensen. Det gælder oververden vs. underverden, i og med hulen må betragtes som chthonisk. Ellers er oppositionsparene ikke fremtrædende - formentlig fordi sagaen søger at fremstille et relativt "realistisk" scenarie, der ikke levner plads til fx rejser til dødsriget eller kontakt med døde.

Men inden Bødvar kommer til Danmark, har han som sagt også besøgt sin anden broder, hvis kone han ligger med, og som han taler med hver nat til Thore kommer hjem. Det seksuelle element, der ofte er til stede, når numinøse objekter eller råd angående det numinøse skal tilegnes¹⁷, synes altså også her at

¹⁵ Elgfrøde kan her anskues som initiator for den unge Bødvar: Han er den, der sætter prøverne, og den der forsyner subjektet med det middel (blodet), der skal til for at opnå den nødvendige styrke. Desuden er Elgfrøde tydeligvis selv en liminal person: Halv elg og halv mand, der lever langt fra mennesker og den civiliserede verden. I den forstand udgør han et redundant træk i forhold til brødrenes fader.

¹⁶ Det seksuelle element møder vi adskillige steder, hvor vi på tilsvarende vis har at gøre med en initiationssekvens. Det gælder fx for Sigurd i hans møde med Sigrdriva, hvor han tilegner sig viden.

¹⁷ Man kan som nævnt ovenfor tænke på Sigurd og Sigrdriva, men også Odin og Gunnlød og Sigmund og Signy i *Volsunga saga* er det her nærliggende at parallelisere med

være til stede, selv om det betones, at de ikke lå under samme tæppe. Dette træk udgør næsten en nøjagtig parallel til Sigurds besøg hos Brynhild, hvor der lægges et sværd i mellem dem, fordi Brynhild skal giftes med Sigurds blodsbroder Gunnar. Hvadenten der er tale om et litterært træk, der skal vise heltens stålsatte karakter, og som kan være en manipulation et mere oprindeligt træk, hvor heltene var knap så stålsatte, eller der faktisk fra begyndelsen var tale om om afholdenhed, så er sexualiteten i hvert fald tematiseret og det liminale betonet ved det "unormale" i situationen: Hvis det første forslag er rigtigt er der både for Sigurds og Bødvars vedkommende tale om et samleje med en broders (kommende eller nuværende) kone, og hvis det sidste er tilfældet, må selve afholdenheden betragtes som ret usædvanlig og viser dermed også et ræk, som vi ofte møder i det etnografiske materiale vedrørende initiation, nemlig liminalfasens seksuelle afholdenhed.

Vi har altså en liminalfase, der trods den episke ramme indeholder flere træk, der er oppositionelle i forhold til subjektets "normale" tilværelse. Endelig er såvel sværdet med de overnaturlige egenskaber og blodet fra en person, som subjektet har haft en (ganske vist fingeret) kamp med, tilstrækkeligt til at gøre det ud for numinøse objekter. Og udelukkes kan det heller ikke, at den tale, der finder sted mellem Bødvar og Thores kone har karakter af vidensformidling, parallelt med Sigrdrivas belæring af Sigurd, om end teksten ikke er eksplicit i så henseende.

På denne måde er det muligt i forhold til Bødvar at se en næsten komplet initiationssekvens, der gør subjektet til en anden, end den han var før - en ny person. På denne måde bliver det meningsfuldt med de mange mærkelige træk, som sekvensen opruller. Det gælder fx faderens dobbelte fremtrædelsesform; det gælder besøgene hos de to brødre, der indeholder fingerede kampe, sexualitet og tilegnelse af blod og "tale".

Nu kan man med rette stille spørgsmål ved, om den analyse, der her er foretaget, kan siges at rekonstruere noget ritual. Om en egentlig rekonstruktion er der ikke tale. Vi kan ikke hævde, at initiander i alle til fælde har skullet bevæge sig ud i ødemarken og indtage blod fra et stærkere væsen etc. Det, vi kan hævde, er, at det semantiske univers, som er til stede i Bødvarsekvensen, må være det, som også initiander (formodentlig initiander, der skulle indlemmes i et krigerforbund bestående af berserker eller i hvert fald beslægtet med berserkerne (jf. Bødvars bjørneafstamning og bjørneskikkelse)) har været sat i. Der er tale om en ung mand, der via en ritualiseret bjørneafstamning og via en tilegnelse af numinøse objekter gennem et møde med liminale aktører (Elgfrøde og Thores kone) bliver en stor kriger, der på et eller andet symbolsk niveau må opfattes som en bjørn.

I forhold til den problemstilling, der blev skitseret i indledningen kan vi altså sige, at en egentlig rekonstruktion af faktisk opførte ritualer næppe er mulig ud fra narrative forløb. Til gengæld kan vi, når de anførte kriterier inddrages og indfries, sige en del om den semantik, som har været på spil også i

ritualerne, fordi det kan sandsynliggøres, at visse narrative forløb må have et forlæg i gamle ritualer. Det er ikke den konkrete handlingsgang, men den betydning, som handlingerne har refereret til, der således vil kunne rekonstrueres.

Bibliografi

- Bell, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford 1992.
- Bell, C.: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford 1997.
- Clunies Ross, M.: *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Icelandic Society*. Vol. 1. Odense 1994.
- Danielli, M.: "Initiation Ceremonial from Norse Literature". *Folklore* 56, 1945.
- Dumézil, G.: *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion Scandinave*. Paris 1959.
- Fontenrose, J.: *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles 1966
- Gennep, A. van: *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris 1909.
- Grimes, R.L.: *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia 1982.
- Grønbech, V.: *Vor folkeæt i oldtiden*. Vol 4. København 1912.
- Hocart, A.M.: *Kingship*. Oxford, London 1927.
- Höfler, O.: *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt a. M. 1934.
- Humphrey, C. and J. Laidlaw: *The Archetypical Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford 1994.
- Lindow, J.: *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology* (=FF Communications 262). Helsinki 1997.
- Olsen, M.: "Fra gammelnorsk myte og kultus". *Maal og Minne*, 1909.
- Phillipotts, B.S.: *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*. Cambridge 1920.
- Polomé, E.C.: "The Indo-European Component in Germanic Religion". *Myth and Law among the Indo-Europeans* (ed. by J. Puhvel e.a.). Berkeley, Los Angeles 1970.
- Propp, V.J.: *Les racines historiques du conte merveilleux*. Paris 1983 (1946).
- Rappaport, R.A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge 1999.
- Schjødt, J.P.: "Initiation and the Classification of Rituals", *Temenos* 22, 1986.
- Schjødt, J.P.: "Ritualstruktur og ritulklassifikation". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20, 1992.
- Schjødt, J.P.: "Heltedigtning og initiationsritualer. En religionsfænomenologisk analyse af den "unge" Sigurd Fafnersbanes historie". *Myte og ritual i det førkristne Norden. Et symposium*. Red. J. P. Schjødt e.a.. Odense 1994.
- Schjødt J.P.: "Krigeren i førkristen nordisk myte og ideologi". *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Et symposium*. Red. U. Drobin e.a. Odense 1999.
- Schjødt, J.P.: "Forskelle i anvendelsen af islændingesagaer og fornaldarsagaer som religions historiske kilder". *Artikler. Udgivet i anledning af Preben Meulengracht Sørensen's 60 års fødselsdag 1. marts 2000*. Red. T. Buhl e.a. Aarhus 2000.
- Schröder, F.R.: "Balder und der zweite Merseburger Spruch". *Germanisch-Romanisch Monatschrift* 34, 1953.
- Schröder, F.R.: "Balder-Probleme". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 84, 1962.
- Segal, R.A.: *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. (ed. by R.A. Segal). Malden, Oxford 1998.
- Smith, J.Z.: "Dying and Rising Gods". *The Encyclopedia of Religion* (ed. by M. Eliade e.a.) Vol 4, New York, London 1987.
- Stjernfelt, F.: *Baldr og verdensdramaet i den nordiske mytologi*. København 1990..
- Turner, V.W.: "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de passage" 1964. Udgivet i V.W. Turner: *The Forest of Symbols* 1967.
- Versnel, H.S.: "What's Sauce for the Goose is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New". *Approaches to Greek Myth* Ed. L. Edmunds. Baltimore and London 1990.
- Vries, J. de: "Der Mythos von Balders Tod". *Arkiv för Nordisk Filologi* 70, 1955.