

# MYTEBEGREBET SOM ET NØDVENDIGT ONDE



Professor, ph.d. cand.theol. Jens Bruun Kofoed

Resumé: Formålet med nærværende artikel er at beskrive og diskutere de metodiske udfordringer i brugen eller ikke-brugen af mytebegrebet i bibelforskningen. Artiklens tese er, at selvom der på den ene side er store udfordringer i at anvende mytebegrebet, kan det på den anden side ikke undværes. I stedet må det defineres, i hvilken semantisk betydning og med hvilke åndsvidenskabelige forudsætninger begrebet bruges. Der argumenteres videre for, at tekster, som gør brug af analogisk sprog ofte også refererer til virkeligheden, og at en funktionel tilgang til myten ofte er den mest produktive, eftersom materielle eller formkritiske tilgange har tendens til at generalisere og overse de forskellige funktioner, som det samme mytemotiv kan have i forskellige kontekster.

## 1. Introduktion

Når man er en bjørn med en meget lille forstand, og man giver sig til at finde på ideer, så opdager man undertiden, at en ide, som er meget god inde i en, er helt anderledes, når den kommer frem for dagens lys, og andre giver sig til at se på den.

A.A. Milne, *Peter Plys*

Der er både etymologiske, teologiske, sprogfilosofiske, idéhistoriske, litteraturvidenskabelige og interdisciplinære grunde til at betragte mytebegrebet lidt som Peter Plys betragter sine idéer. Selvom forskere, siden begrebet  $\mu\theta\omicron\varsigma$  'myte' blev brugt for første gang i den græske antik, har udarbejdet den ene definition efter

den anden, er de nemlig alle stødt på problemer, når de er »kommet frem for dagens lys«, og »andre har givet sig til at se på dem.« Konsekvensen har på mange måder været, at enhver forsker – for at låne et udtryk fra Dommerbogen – definerer begrebet, som han eller hun finder for godt, og at diskussionen om den bibelske urhistories litterære genre derfor ofte ender som en drabelig Don Quixotisk kamp mod definitioner, der mere er et produkt af fantasien end af modstanderens egen forståelse af begrebet. Formålet med nærværende artikel er at kortlægge de aktuelle udfordringer i anvendelsen af mytebegrebet og at lancere et forslag til, hvordan vi *på trods af disse udfordringer* kan anvende det i bibelforskningen.

### 1.1. Etymologi og teologi

Betydningshistorisk består udfordringen i, at det græske ord μῦθος 'myte' allerede i antikken ændrede betydning fra 'det talte ord' hos Homer (8. eller 7. årh. f.Kr.) og Hesiod (ca. 700-650 f.Kr.) til 'legende, fiktiv fortælling' hos Platon (427-347 f.Kr.) eller 'hovedlinien i en (fiktiv) tragedie' hos Aristoteles (384-322 f.Kr.).<sup>1</sup> I samme århundrede begyndte sofisterne at skelne mellem på den ene side μῦθος som en (fiktiv) fortælling om guderne og om de urtidsbegivenheder, der mentes at være grundlæggende for religionen, kulturen og den menneskelige eksistens, og på den anden side λόγος som en rationel og empirisk baseret forklaring af samme. Når begrebet anvendes i Det Nye Testamente, er det derfor denne konnotation af μῦθος, som ønskes kommunikeret. Louw og Nidas *Greek-English Lexicon of the New Testament* angiver betydningen af μῦθος til »a legendary story or account, normally about supernatural beings, events, or cultural heroes, and in the NT always with an unfavorable connotation – 'legend, myth, tale, story, fable'« (Louw og Nida 1989). Når Paulus beder Timotheus om at påbyde de kristne i Efesus ikke at »holde sig til myter [μῦθος]« (1 Tim 1,4, jf. Titus 1,14), og når Peter forsikrer sine læsere om, at han ikke byggede på »udspekulerede fabler [σεσοφισμένοις μύθοις]« (2 Pet 1,16), så bruges det om det modsatte af sandheden [ἀληθείας]. Det kommer tydeligt frem i 2 Tim 4,4, hvor dét at slå sig på myter beskrives som at »vende det døve øre til sandheden [ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν]«. I 2 Pet 1 er det endvidere tydeligt, at når læserne ifølge Peter »står fast i den sandhed, som er hos jer [ἔστηριγμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείας]« (v12), så fastholder de ikke bare *indholdet* af hans budskab, men også *dets historiske forankring*. I modsætning til at bygge på »udspekulerede fabler«, så insisterer Peter på, at »[v]i var øjensvidner [ἐπόπται],« til det, »vi forkyndte jer [ἔγνωρίσαμεν ὑμῖν]« (v16). I Det Nye Testamente anvendes mytebegrebet altså negativt til at beskrive det, som i modsætning til evangeliet er usandt og uden forankring i historiske begivenheder. At det også var tilfældet i oldkirken, ses tydeligt i én af Basilios den Stores (ca. 329-1.1. 379) homilier, hvor han i en udlægning af Gen 1,2 afviser *creatio ex materia*: »'And darkness,' Moses said, 'was on the face of the deep'. Here, again, are other opportunities for myths and sources for more impious fabrications, since men pervert the words according to their own notions [...]. They falsely think that the very words of the Prophet indicated that [darkness] subsisted and had not been made

by God. From this beginning, then, what wicked or godless dogmas have not been invented!» (Basil 1963, 26-27; jf. Hexaemeron 2.4)

Ud over at det græske  $\mu\theta\omicron\varsigma$  ændrede betydning på *græsk* til at betyde *fiktive*, arketyperiske fortællinger om guder og mennesker, så bidrog den *latinske* oversættelse af  $\mu\theta\omicron\varsigma$  med *fabula* ikke ligefrem til en mere klar forståelse af begrebet. Det latinske *fabula* danner således baggrund for begrebet 'fabel' på dansk (og tilsvarende term på andre latinske sprog), hvor det ifølge *Den Store Danske Encyklopædi* er blevet den litteraturvidenskabelige betegnelse for en »kort moraliserende fortælling på vers eller prosa, hvori livløse ting, dyr og planter taler og agerer«. Via latin kom begrebet altså til at betyde noget ganske andet, end det var tilfældet på græsk.

### 1.1.1. Oplysningstid og modernisme

På denne baggrund kan det ikke undre, at mytebegrebet på oplysningstiden i endnu højere grad kom til at betegne modsætningen til det rationelle og empiriske, og i forbindelse med det moderne gennembrud i det 19. århundrede blev myten yderligere marginaliseret, da den kom til at stå som et udtryk for primitiv, naiv og førvidenskabelig tænkning, mens den rationelle og positivistiske beskrivelse af religionen, kulturen og den menneskelige eksistens blev det videnskabelige og evolutionært fremstående ideal. Daniel Lowery anfører sammenfattende om denne betydningshistoriske udvikling siden antikken, at

the concept of myth has been misunderstood and misrepresented. The shift in thought favoring logic and reason has affected us to this day, to the end that when someone declares something to be 'mythical' it is tantamount to saying that it is 'untrue.' This, as Doty says, is a result of the 'heavy burden of our cultural background' upon us that causes us to give *myth* the sense 'unreal' or 'fictional.' Myth has become a disparaging term that suggests an immediate dismissal of the account as credible or reliable (Lowery 2013, 44-45).

Eller som Erik A. Nielsen formulerer det i en dansk kontekst om prioriteringen af begrebet frem for billedet som privilegeret forståelsesform:

Jeg har tidligere påstået og gentager her, at ingen billedstorm i kirkens lange historie har været så skæbnesvanger og tilbunds gående som den, moderne teologer og eksegeter selv har udført over en 200-300-årig periode. Den har ikke knust billedstøtter eller overkalket kirkeudsmykninger, men den har sat en fuldkommen mistillid til billedet som erfaringsform igennem og derved forvandlet det poetisk-dramatiske sprog til allegoriske størrelser, der kun kan begribes ved at oversættes tankemæssigt (Nielsen 1998, 42-43).

Selvom der i det 20. århundrede – som vi skal se forinden – opstod en mere positiv tilgang til mytebegrebet, er det på denne baggrund ikke svært at forstå, at nutidens

hverdagssproglige udtryk »Det er bare en myte!« er kommet til at betegne det fik-tive og usande, og at især konservative bibeltolkere har taget afstand fra anvendelsen af begrebet i genrebestemmelsen af de bibelske tekster. For den konservative bibelfortolker bliver den negative, nytestamentlige og hverdagssproglige definition af mytebegrebet nemlig ikke blot et betydningshistorisk men også et *teologisk* problem. For at undgå mytebegrebet forsøgte gammeltestamentleren Heinrich Ewald (1803-1875) i den tidlige myteforskning således at skelne mellem *Gottessagen* 'fortællinger om Gud' og *Göttersagen* 'fortællinger om guderne', hvor sidstnævnte var synonym med 'myte', mens førstnævnte kunne anvendes som genrebetegnelse for fortællingerne i Genesis 1-11 (Rogerson 1974, 27).<sup>2</sup> Det er denne reaktion Robert Segal hentyder til, når han skriver, at konservative forskere »[d]oubtless [...] would object to the term 'myth' to characterize the view they defend, but only because the term has come to connote false belief« (Segal 2004, 12).

### 1.1.2. Bultmann's afmytologisering

Som om alt dette ikke var nok, bidrog også den tyske teolog Rudolf Bultmanns afmytologiseringsprojekt til en tvetydiggørelse af mytebegrebet. I foredraget »Neues Testament und Mythologie« fra 1941 betegnede Bultmann det bibelske verdensbillede som forældet og definerer i den forbindelse begrebet mytologi som forestillinger om, at Gud griber ind i denne verden ved handlinger, som bryder den naturbundne kausal-sekvens (Bultmann 1984). I stedet for som liberalteologerne at si alt andet end den bibelske morallære fra, insisterede Bultmann imidlertid på, at de bibelske myter har noget vigtigt at sige også til det moderne menneske, og at de derfor skulle afmytologiseres gennem en eksistentiel fortolkning. Myten om Jesu korsdød viser os for eksempel ifølge Bultmann en ny eksistensmulighed. I stedet for at klare livet selv overlader vi det til Guds nåde og lever derefter i et selvopofrende liv. Selvom Bultmann ikke længere øver den store indflydelse i forskningen, så lever hans mytebegreb videre i en sådan grad, at begrebets anvendelse i bibelforskningen ofte – bevidst eller ubevidst – indholdsbestemmes af Bultmanns stærke modstilling af den bibelske mytologi – dvs. de for det moderne menneske uvidenskabelige og uhistoriske fortællinger – og det bibelske *kerygma* – dvs. det eksistentielle budskab, der kan ekstraheres gennem afmytologisering af teksterne. Bultmanns mytebegreb er imidlertid dybt forankret i en positivistisk virkelighedsforståelse og – som vi skal se fornedet – en forældet forståelse af myten (Barr 1959, 2-3; Pinnock 1971; Hamilton 1996, 57). Men netop fordi hans afmytologiseringsprojekt øvede så stor indflydelse i forskningen, som det var tilfældet i perioden frem til 1970, er hans definition af myten stadig en faktor, der må tages højde for, hvis der skal skabes klarhed om mytebegrebet.

Enhver drøm om et sprogligt tilbageføringsprojekt – altså til en mere positiv anvendelse af begrebet i bibelforskningen – synes derfor nærmest at være dødfødt fra begyndelsen, og *hvis* mytebegrebet – som der vil blive argumenteret for det fornedet – alligevel skal bruges, så påhviler der i hvert fald *formidlingen* eller populariseringen af forskningen et stort ansvar for at forklare, *at* mytebegrebet

anvendes i en helt anden betydning end den hverdagssproglige, og *hvorfor* det ikke bare kan erstattes af andre termer så enhver semantisk misforståelse kan undgås.

## 1.2. Åndsvidenskaberne

Udviklingen indenfor sprogvidenskaben var imidlertid ikke et isoleret fænomen og må på mange måder ses som en naturlig konsekvens af den åndsvidenskabelige reaktion mod det primat, som positivisme og evolutionisme havde givet til naturvidenskaben til tolkning af religionen, kulturen og den menneskelige eksistens. I takt med at åndsvidenskaberne vandt frem i slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, blev også mytebegrebet rehabiliteret fra at være det primitive modstykke til den moderne videnskab.<sup>3</sup> I 1850 kunne Wilhelm M. L. de Wette skrive, at »[s]ymbols and myths are necessarily used, by a rude people, to clothe abstract truths« (de Wette 2005, 23), og selvom der i begyndelsen af det 20. århundrede stadig taltes om myten som en primitiv udtryksform, blev »primitiv« ikke længere brugt som evolutionær modsætning til »videnskabelig«. Den franske antropolog, etnolog og filosof Claude Lévi-Strauss er repræsentativ for denne udvikling, når han i *La Pensée sauvage* fra 1962 beskriver myten som *la science du concret* 'det konkrete videnskab' på lige videnskabelig fod med *les sciences de l'abstrait* 'det abstraktes videnskaber' (Lévi-Strauss 1962, 3):

Myths and rites are far from being, as has often been held, the product of man's 'myth-making faculty,' turning its back on reality. Their principal value is indeed to preserve until the present time the remains of methods of observation and reflection which were (and no doubt still are) precisely adapted to discoveries of a certain type: those which nature authorized from the starting point of a speculative organization and exploitation of the sensible world in sensible terms. This science of the concrete was necessarily restricted by its essence to results other than those destined to be achieved by the exact natural sciences but it was no less scientific and its results no less genuine. They were secured ten thousand years earlier and still remain at the basis of our own civilization (Lévi-Strauss 1966, 16).

Mens Lévi-Strauss som en af strukturalismens grundlæggere fokuserede på de mytologiske tekster som selvstændige, semiotiske systemer, insisterede hans samtidige, den rumænskfødte religionshistoriker Mircea Eliade, også på, at myterne måtte forstås på deres egne præmisser. Det gælder især Eliade's teori om at *hierofanier* 'det helliges tilsynekomst' opdeler den menneskelige erfaring i en sakral og en profan sfære. Eliade's påstand om, at mennesket ved rituelt at gentage mytens handlingsforløb ikke bare *mindes* det helliges tilsynekomst, men bliver en del af *the Eternal Return* 'det eviges genkomst' (Eliade 1949), øver stadig stor indflydelse i myteforskningen. »Every construction [ritual],« skriver Eliade, »is an absolute beginning; that is, tends to restore the initial instant, the plentitude

of a present that contains no trace of history« (Eliade 2005, 76). Om den rituelle gentagelse af kosmogoniske myter anfører han, at »the experience of the sacred space makes possible the 'founding of the world,' and that by means of entering the sacred space one re-experiences the pristine cosmos in an atemporal manner« (Eliade 1959, 56). Myten har med andre ord en evne til at sætte tiden i stå og genskabe »the initial instant« – dvs. den første forekomst af den mytiske handling *in illo tempore* 'i begyndelsen' eller mere ordret 'i dén tid (hvor historien ikke var begyndt)' – på en sådan måde, at den, der rituelt gentager den mytiske handling, oplever en a-temporal sammensmeltning af fortid og nutid til det, som Eliade kalder »hellig tid«. Eliade skelner således mellem mytens cykliske og historiografiens lineære tid. Hvorvidt myten er sand, afhænger altså ikke primært af, om »the initial instant« refererer direkte eller »bogstaveligt« til en historisk begivenhed, men hvorvidt den siger noget sandt om begivenheden, der er arketypisk og derfor af tidløs betydning.

Pointen her er ikke at give en fyldig forskningshistorisk oversigt, men at pege på den rehabilitering af myten og mytebegrebet, som også aktuelt gør sig gældende. Allerede i 1946 kunne Millar Burrows beskrive det nye syn på mytens sprog som

a symbolic, approximate expression of truth which the human mind cannot perceive sharply and completely but can only glimpse vaguely, and therefore cannot adequately or accurately express. [. . .]. Myth implies, not falsehood, but truth; not primitive, naive misunderstanding, but an insight more profound than scientific description and logical analysis can ever achieve. The language of myth in this sense is consciously inadequate, being simply the nearest we can come to a formulation of what we see very darkly (Burrows 1946, 115-116).

Og Robert Segal har for nylig sammenfattet udviklingen i myteforskningen i det 20. århundrede på denne måde: »[T]wentieth-century theories have tended to see myth as almost anything but an outdated counterpart to science, either in subject matter or in function. Consequently, moderns are not obliged to abandon myth for science« (Segal 2004, 3).

Mytens åndsvidenskabelige rehabilitering skaber imidlertid sin helt egen udfordring. På den ene side har vi religionshistorisk og sprogfilosofisk brug for mytebegrebet til at kategorisere og beskrive tekster, der gør brug af sprogets ekspressive funktion til at udtrykke 'det konkrètes videnskab'. På den anden side står vi med en folkelig forståelse af myten, som usand og fiktiv. To semantiske felter, der næsten ikke overlapper hinanden, og som stiller samme store krav til klare definitioner i forskning og – ikke mindst – forskningsformidling, som nævnt i den betydningshistoriske gennemgang af mytebegrebet. For, som Terje Stordalen anfører om mytebegrebet, »[t]raditionstungt som det er, kan det være vanskelig å

komme til rette med, men det er endda vanskeligere å kvitte seg med det« (Stordalen 1998, 279).

### 1.3. Sprogfilosofi

En anden af udfordringerne er ifølge Nancy Murphy og James McClendon *sprogfilosofisk*, eftersom den modernistiske sprogvidenskab har forsøgt at forstå sprogets mening i forhold til den objektive virkelighed, det refererer til. Altså at sproglige udtryk refererer til eller korresponderer direkte med objekter i den virkelige verden. Eftersom sproget åbenbart også bruges til at referere til andet end fysisk konstaterbare objekter i den virkelige verden – for eksempel holdninger og følelser – er den referentielle sprogteori blevet suppleret med en sekundær, der tager højde for sprogets ekspressive og emotionelle funktion (Murphy og McClendon 1989). Murphy argumenterer andetsteds for, at den referentielle sprogteori var dominerende i hele den moderne periode fra det syttende århundrede frem til midten af det tyvende århundrede, og at det især under indflydelse fra positivismen betød, at sprogets funktion som refererende til de positive fakta var den primære, og at dets ekspressive funktion blev betragtet som sekundær, netop fordi den ikke refererede til sådanne fakta (Murphy 1996; jf. Kirkegaard 2008, 55-58). Eftersom sproget i den moderne periode kun tilkendtes disse gensidigt udelukkende funktioner, var fortolkere af bibelteksterne i sagens natur tvunget til at vælge, hvilken af disse to funktioner sproget havde i de forskellige tekster. Et valg, der ifølge Murphy var et valg mellem falske modsætninger, og som intet andet alternativ gav konservative fortolkere, end at vælge den bogstavelige og med de positive fakta i virkelighedens verden korresponderende forståelse af teksterne. Det var således først med Ludwig Wittgenstein i 1930'erne og J. L. Austin i 1940'erne og 1950'erne, der skete en sprogvidenskabelig revolution, som betød, at »from this point on, the multiple uses of language and its many complex relations to the world, to the speakers, and to the hearers, came to be appreciated« (Murphy og McClendon 1989, 201; jf. Carlson og III 2010, 52-53; Souza 2005, 10-14).

#### 1.3.1. Mary Douglas' analoge og korrelative tænkning

I forhold til oldtidens Mellemøsten i almindelighed og det gamle Israel i særdeleshed, har antropologen Mary Douglas mere end nogen anden påpeget hvor vigtig bevidstheden om sprogets ekspressive funktion er for forståelsen af bibelteksterne. Douglas skelner mellem på den ene side analoge eller korrelative og på den anden side rationelt-instrumentale måder at tænke og skrive på, hvor sidstnævnte er vores moderne måde at tænke på: »Our logic [...] organizes experience in theoretical terms. Rational construction based upon it always goes in a direction away from the concrete particular towards the universal [...]. For example, rational construction creates contexts in which 'human nature,' or 'human rights,' or 'equality under the law,' can be invoked« (Douglas 1999, 15). I modsætning til denne rationelle tænkemåde er den analoge eller korrelative ikke baseret på lineære og hierarkisk opbyggede strukturer, men på hvad Douglas kalder en mere



associativ logik. Anvendt på det gamle Israels kultiske liv, som det kommer til udtryk i Leviticus skriver Douglas:

Leviticus' literary style is correlative, it works through analogies. Instead of explaining why an instruction has been given, or even what it means, it adds another similar instruction, and another and another, thus producing its highly schematized effect. The series of analogies locate a particular instance in a context. They expand the meaning. Sometimes the analogies are hierarchized, one within another making inclusive sets, or sometimes they stand in opposed pairs or contrast sets. They serve in place of causal explanations. If one asks, Why this rule? the answer is that it conforms to that other rule. If, Why both those rules? The answer is a larger category of rules in which they are embedded as subsets or from some of which they are distinguished as exceptions. Many law books proceed in this concentric, hierarchical way. In Leviticus the patterning of oppositions and inclusions is generally all the explaining that we are going to get. Instead of argument there is analogy (Douglas 1999, 18).

Douglas argumenterer videre for, at vi, som er præget af rationel-instrumental tænkning, er nødt til at blive fortrolige med, hvordan Leviticus i sin »microcosmic thinking uses analogies as a logical basis for a total metaphysical framework« (Douglas 1999, 25). Altså hvordan forklaringer og begrundelser gives – ikke i form af direkte, logiske og hierarkisk opbyggede argumenter – men i form af analogier. I Leviticus finder vi for eksempel ingen rationel forklaring på renhedsforskrifterne. I stedet finder vi en række for os at se underfundige og tilfældige forbindelser mellem konkrete kroppe, klæder, præster og rum – herunder ikke mindst Guds bolig tabernaklet – til at beskrive et komplekst og harmonisk mikrokosmos, hvor det *konkrete* og det *kendte* anvendes til at vise, hvordan det ukendte makrokosmos hænger sammen og fungerer. Der er med andre ord ingen *logik* i hvilke dyr eller ting, som er rene og urene. Men der *etableres* en i logisk forstand tilfældig relation (f.eks. ren – uren) mellem lige så tilfældige kendte og konkrete skabninger eller genstande, for at denne relation sammen med en lang række andre relationer kan forme et komplekst og harmonisk mikrokosmos, der viser, hvordan det ukendte makrokosmos hænger sammen. Foster R. McCurley beskriver denne vilkårlige relation som »structural correspondence« og beskriver myten som en måde at forstå det uforståelige ved at identificere og forklare korrespondencer mellem den jordiske og himmelske sfære:

These correspondences might be *temporal* in the sense that the time of creation and some contemporary phase of world order are alike. They might be *spatial*, implying that earthly locales and structures are counterparts of heavenly sites. Or finally, the correspondence might be *personal*: the appearance of a human being, usually a king, is like the appearance of a god.



Whether the correspondence be temporal, spatial, or personal, mythology is the process of viewing individual and local phenomena as momentary peeks into eternity (McCurley 1981, 2).

Eller som James Barr udtrykker det: »Myth always maintains a secret correspondence or hidden harmony of some kind between gods and man, gods and nature, man and nature, the normative primeval and the actual present. The correspondence is, as we have said, not merely figurative but ontological« (Barr 1959, 6).

Selvom Douglas selv var antropolog, har hendes påvisning af rationel-instrumental tænkning øvet stor indflydelse på den gammeltestamentlige forskning. Det ses ikke mindst i Jacob Milgrom's banebrydende trebindskommentar til Leviticus (1991-2001), i antologien *Beyond Purity and Danger: Mary Douglas and the Hebrew Bible*, og i Jonathan Klawans' monografi om *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* fra 2006 (Milgrom 1991; Milgrom 2000; Milgrom 2001; Marx et al. 2008; Klawans 2005; se også Hendel 2008). Murphys og McClendons *apologia* for sprogets ekspressive funktion og Douglas og Milgroms påvisning af det analoge eller korrelative sprog i Leviticus er selvsagt også relevant for diskussionen af mytebegrebet, hvor et af de springende punkter netop er forholdet mellem det referentielle og ekspressive. At det primære sprog i myten er ekspressivt, analogt eller korrelativt står ikke til diskussion. Spørgsmålet er imidlertid, hvad dette betyder for forholdet mellem myte og virkelighed? Kan myten overhovedet bruges til at rekonstruere historiske forhold? Hvis sidstnævnte spørgsmål må besvares negativt, og hvis hele eller dele af den bibelske urhistorie må karakteriseres som myter, så får det selvsagt afgørende betydning for forståelsen af urhistorien i Genesis 1-11. Teksterne kan i givet fald *ikke* bruges til en historisk rekonstruktion af urhistorien, mens det modsatte vil være tilfældet, hvis det *kan* lade sig gøre at anvende myten som historisk kilde.

#### 1.4. Historiografi

Samuel Noah Kramer argumenterede i 1944 for, at de sumeriske myter er symboliske eller allegoriske måder at udtrykke det rationelle på, således at hvis blot »the theological cloak and polytheistic trappings are removed«, så vil relationerne mellem de sumeriske højguder Anu, Enlil og Enki kunne »oversættes« til at beskrive forholdet mellem de fysiske realia, som de repræsenterer, nemlig himlen, luften/atmosfæren og vandet (Samuel N. Kramer 1944, 73). Thorkild Jacobsen argumenterede efterfølgende for, at betydningen af mytens sprog ikke var udtømt, hvis blot man fjernede »the theological cloak and polytheistic trappings« fra teksten.<sup>4</sup> Jacobsen var på sin vis enig med Kramer i, at mytens sprog var allegorisk, men at de *trappings* 'fælder', som Kramer pegede på, må betragtes som en integreret del af mytens forestillingsverden, som ikke bare kan rationaliseres. Selvom myten ifølge Jacobsen er allegorisk, så er det en ganske bestemt type allegori, der beskriver naturen. Med dette mener Jacobsen, anfører Geoffrey Kirk med tilslutning, at »by representing the forces of nature as anthropomorphic gods, and telling stories

about their mutual relations in terms of human psychology, the Sumerians were able to understand and accept the workings of the natural world in a manner that would have been impossible on a purely logical and descriptive basis« (Kirk 1970, 89). Alligevel gælder det, fortsætter Kirk, at »Jacobsen surely carries this kind of intuition too far when he attempts to interpret almost every motif as though it referred to some part of nature, and almost every myth as though its purpose were to represent, in indirect terms, some kind of natural event, usually a seasonal one« (Kirk 1970, 89). I stedet for at forstå mytens sprog i så rigide kategorier, som tilfældet er hos både Kramer og Jacobsen, forstår Kirk mytens reference til virkeligheden som »dynamic and allegorical in a complex way; it implies the transposition of whole episodes or situations on to different semantic and emotional levels. Most of the operative and speculative functions of myth entail a degree of this kind of transference, and even the structural interpretation of myths sees their meaning as implicit in relationships, not static subjects« (Kirk 1970, 280).

#### 1.4.1. *Myten som analogi*

Andre har skærpet eller uddybet den noget vage definition af myten som »dynamic and allegorical in a complex way« og beskrevet den som en analogi med tre kendte ( $a$ ,  $b$  og  $c$ ) og én ubekendt faktor ( $x$ ), hvor  $a$  forholder sig til  $b$  som  $c$  forholder sig til  $x$ , og hvor det er afdækningen af mytens analoge struktur, som gør det muligt overhovedet at fortolke myten (se f.eks. Campbell 2002, 43-56; Olson og Torrance 1996, 152-186). Analogisk sprogbrug er således aldrig direkte, men anvender sammenligning til at pege på visse ligheder mellem de ting, personer eller begivenheder, som sammenlignes. Når de egyptiske myter skal forklare, hvorfor solen bevæger sig hen over himlen, anvendes det analoge »jordiske« eksempel med en bille ( $a$ ), der skubber en gødningskugle ( $b$ ) foran sig, til at beskrive, hvordan noget lignende må være tilfældet i den himmelske sfære, nemlig at nogen eller noget – i dette tilfælde solguden Amon-Ra ( $x$ ) – sørger for at sikre solens bevægelse over himlen ( $c$ ). Egypterne forestillede sig med andre ord ikke, at Amon-Ra var en bille, men at han i visse henseender – nemlig i forhold til solens rejse over himlen – var *ligesom* en bille, og ved hjælp af de tre bekendte (billen, gødningskuglen og solen) siges der noget om den ubekendte (Amon-Ra). Eller som i græsk mytologi, hvor forklaringen på, at stjernekonstellationerne Store Bjørn og Lille Bjørn aldrig »gik ned« under horisonten også er analogisk. Ifølge den romerske poet Ovids udlægning af myten om Kallisto var forklaringen nemlig den, at Hera hadede disse »stjerner« og havde givet havet besked på aldrig at synke dem, fordi de engang havde været hendes mand Zeus' elskere. Hvad menneskelige følelser som had og kærlighed kan forårsage i »jordisk« sammenhæng bruges altså som analogi til at beskrive og forklare en tilstand i den himmelske sfære. For at vende tilbage til det gamle Sumer, så er det på mange måder denne »overførsel af hele episoder eller situationer på andre semantiske og emotionelle niveauer« assyriologen Richard Averbeck – med Mary Douglas' term – beskriver som analogisk tænkning om historie og virkelighed. Averbeck skelner mellem fire typer historieskrivning el-

ler »modes of communication« i sumerisk historiografi, nemlig »contemporary history,« »previous history,«, »legendary history« og »mythic history«. Kenton Sparks skelner på baggrund af »motivating factors as well as the intellectual procedures involved in mythical composition« mellem »psychological«, »metaphorical«, »historical,« og »pleasure myths« og definerer »historical myth« på en måde, der ligger tæt op ad Averbeck's »mythic history,« når han beskriver »historical myths« som »mythic texts whose authors attribute to them a referential historical status: the events actually happened (Sparks 2000, 274). »Historical myths«, fortsætter Sparks, optræder i »two modes of composition«, nemlig som »complex myths« og »analogical myths«, hvor den komplekse, historiske myte er kendetegnet ved dens »precise detail and complexity that precludes the limited number of actors and props that are necessary for an intelligible allegory«, mens den analogiske myte er karakteriseret ved, at dens »ultimate verities are reconstructed on the basis of simple analogies from what is known« (Sparks 2000, 275). Det er netop denne analogiske tænkning, som ifølge Averbeck kendetegner »mythic history«:

It consists largely of analogical *thinking* about what is perceived by the writer(s) as reality, specifically historical, natural, geographical, cultural, economic, or social reality. By way of contrast, sacred 'ritual' is analogical *action*, by means of which the performer engages actively with that which is perceived as reality in the world of the gods or other supernatural beings. The kind of myth referred to here reflects upon the human world by describing or imaging creative analogies between the circumstances and experiences of human beings in the world and beliefs about the world of the gods and other supernatural beings. In the process, therefore, this kind of myth naturally contemplates and describes the perception and understanding that the writer has of her or his world (Averbeck 2004, 332).

Forstået som analogi vil det derfor også være forkert at betegne Sparks' »historical myth« og Averbeck's »mythic history« som fiktion. Selvom denne type myter ikke benytter det referentielle sprog og dermed korresponderer direkte eller »bogstaveligt« med virkeligheden, og selvom der indiskutabelt er fiktive elementer i myten, så er den ikke grebet ud af luften, anfører Averbeck. »The mythical analogical character of the story does not eliminate the fact that the realities upon which the story is based did exist and were important to the ancient people« (Averbeck 2004, 333). Og dette er ikke blot et postulat, anfører Averbeck, eftersom »[w]e have extensive archaeological and geographical surveys as well as a wealth of administrative and economic documents that fill out our understanding of much of the *realia* lying behind this Sumerian mythological literary composition and others that coordinate with it in one way or another, to one degree or another. The conceptual analogies between the world of the gods and humans are manifestly evident here« (Averbeck 2004, 336-337). Og i sine afsluttende bemærkninger om myten som analog tænkning om historie og virkelighed anfører Averbeck derfor, at

»[w]e are not talking about some kind of alternative truth system, but a different way of talking about what *was* and *is* in fact *true*, historically and experientially« (Averbeck 2004, 355). Samme forståelse finder vi hos William Doty, som skriver, at »[m]yth is no spacey talk about never-never lands. It is grounded in pragmatic, realistic encounters with others and with important aspects of the natural and cultural worlds in which we dwell« (Doty 2004, 30). Eller som Laurence Coupe formulerer det: »After all, there can be no 'Tree of the World' until the archaic mind singles out this or that actual tree as especially symbolic« (Coupe 2009, 54).

#### 1.4.2. Forholdet mellem korrelation og referentialitet

Denne skelnen mellem referentielt og ekspressivt sprog er uhyre vigtig, eftersom vi i urhistoriske tekster fra oldtidens Mellemøsten finder en stærk tendens til at mytologisere – dvs. *analogisere* – urhistorien. Det var ved hjælp af det *ekspres-sive* og *analoge* sprog, de gamle sumerere, mesopotamere og egyptere fortalte om tidernes morgen og forklarede, hvorfor verden var, som den var. Udfordringen for den nutidige *historiker* er imidlertid, at vi sjældent finder »rene« myter, men at det ekspressive eller analoge sprog oftest er indlejret i eller blandet med det referentielle, og at det derfor kan være svært at fastlægge, hvor analogien ender, og hvor det referentielle begynder. En sådan skelnen besværliggøres yderligere af det faktum, at betydningen af de metaforer og symboler, som analogien benytter sig af, ikke er statisk, men forandrer sig over tid. Historikeren er altså afhængig af andre, samtidige tekster for at kunne forstå, *hvornår* og *hvordan* teksten gør brug af sådanne ekspressive virkemidler. Piotr Michaelowski skriver for eksempel om geografiske informationer i sumerisk og akkadisk litteratur, at »[a]lmost all use of space and geography in Sumerian and Akkadian literature is figurative« og at det er »impossible to separate the metaphorical and literal conceptualizations of [...] places« (Michalowski 1986, 131 note 182). Nicholas Postgate anfører på samme måde, at de mesopotamiske konger både kunne påberåbe sig et guddommeligt og et menneskeligt ophav. Når kong Eanatum hævder, at guden Ningirsu var hans far, og at han blev ammet af gudinden Ninhursag, anfører Postgate, så er det tydeligvis et metaforisk, ekspressivt og analogt udtryk, eftersom han *også* – og endda hyppigt – hævder, at hans biologiske far var Akurgal (Postgate 1995, 397). Glassner sammenfatter det således om mytisk historie i det gamle Mesopotamien, at »[t]he break between the spheres of myth and legend and history was never quite achieved. The narrators believed in the truth of their accounts, whether they were myth or history, and since they thought them true, the differences between myth and history diminished and blurred. This went so far as to produce a hybrid form, myth using historical categories and history becoming 'mythologized,' in order to achieve exemplary significance and universal perspective« (Glassner og Foster 2005, 3-4). Går vi til det egyptiske materiale, har Ian Shaw en lignende karakteristik af de oldegyptiske, urhistoriske tekster:

The texts and artefacts that form the basis of Egyptian history usually convey information that is either general (mythological or ritualistic) or particular (historical), and the trick in constructing a historical narrative is to distinguish as clearly as possible between these types of information, taking into account the Egyptians' tendency to blur the boundaries between the two [...]. In other words, the Egyptians were used to the idea of portraying human individuals as combinations of the general and the particular. Their own sense of history therefore comprised both the specific and the universal in equal measure (Shaw 2000, 10).

Sammenfattende kan vi altså sige om mytens referentielle aspekt, at tekster, som gør brug af det ekspressive, korrelative eller analogiske sprog, og som derfor traditionelt er blevet genrebestemt som myter, ofte *også* refererer til virkeligheden, og at de derfor principielt kan anvendes af historikeren til at kaste lys over virkelige personer og hændelser. Hvis sådanne tekster skal anvendes i moderne, konventionel historieskrivning, må det imidlertid først afklares, *hvordan* mytens analoge og korrelative sprog er indlejret i eller blandet med det referentielle, og i hvilken forstand de mytiske motiver refererer til virkeligheden. Her synes der, som så mange andre steder, at være to grøfter. På den ene side er det – hvis Averbeck, Sparks, Doty og Coupe har ret – uholdbart at beskrive det korrelative og referentielle sprog som epistemologiske eller historiografiske modsætninger. Tryggve Mettinger skelner for eksempel mellem tekster, der har en »referentiel ambition« om at beskrive tider og steder i den virkelige verden, og tekster, der *ikke* har en sådan referentielle ambition: »[C]ertain texts, notably works of fiction, have a different kind of relation to reality: they may possess *representativity*, that is, a validity that is greater than the individual case. A text of this sort lacks referential ambition in the above-mentioned sense« (Mettinger 2007, 67). Fortællingen om Eden i Gen 2 tilhører, ifølge Mettinger sidstnævnte kategori, og er dermed en tekst, der ingen ambition har om at referere til individuelle personer, bestemte steder eller særlige begivenheder i den virkelige verden, og derfor skal vi ikke spørge efter »the *factuality*, the historicity of the event narrated, but about the *relevance* of the narrative« (Mettinger 2007, 67). Mettinger har naturligvis ret i, at korrelative eller analogiske tekster forholder sig til virkeligheden på en anden måde end referentielle, men det er en *non sequitur*, at de per definition *ikke også* kan referere til de personer, steder og begivenheder, de omtaler. Hvorvidt det er tilfældet afhænger af, *hvordan* de mytiske elementer er brugt i en given tekst. På den anden side er der god grund til at advare mod for overdreven optimisme, når det gælder muligheden for at ekstrahere referencer til den virkelige verden fra de mytiske elementer i en tekst. Som anført af Averbeck foroven, er det som regel »extensive archaeological and geographical surveys as well as a wealth of administrative and economic documents«, der gør det muligt for os at afgøre, hvilken virkelighed myternes korrelative og analogiske sprog refererer til. Så længe Gilgamesh udelukkende var kendt fra mytiske tekster, blev han således i forsknin-

gen betragtet som en litterær halvgud, men efter fund af hans navn i tekster, som har indiskutabelt »referentielle ambitioner«, betragtes han nu generelt som en historisk person. Ifølge Den sumeriske Kongeliste var han således konge i Sumer i det 26. århundrede f.Kr. Samme *potentielle* reference til en historisk virkelighed må derfor også indrømmes andre mytiske tekster. Hvorvidt det så også *de facto* er tilfældet, må afgøres gennem analyse af teksten selv og af en sammenligning af teksten med det relevante historiske materiale.

#### 1.4.3. Assmann's genotekst og fænotekst

Det er allerede blevet nævnt, at mytens korrelative og fortællingens referentielle sprog ofte er så sammenblandet, at vi sjældent har at gøre med en *ren* myte. Myteforskningen opererer derfor i relation til oldtidens Mellemøsten i stigende grad med den måde *mythemes* 'mytemotiver' *anvendes* i tekster, der ofte også er referentielle. Egyptologen Jan Assmann har i den forbindelse foreslået en skelnen mellem den såkaldte »genotekst«, dvs. dén pulje af mytemotiver og »rå« myter, som er til rådighed for forfatteren, og den såkaldte »fænotekst«, dvs. den aktuelle og kontekstbestemte form, som myten antager (Assmann 1977).<sup>5</sup> I en kritisk videreudvikling af Assmanns skelnen anfører Katja Goebis i forhold til det oldegyptiske materiale, at »the primary purpose of written myth(eme)s in the official culture was to express features of the world symbolically or allegorically within primarily religious and ritual contexts, and to influence the world by appealing to 'mythical precedents' that would give an event perpetual validity«, men at »the purpose or function a mytheme fulfils in a given context has to be viewed as the essential factor that determines the shape or version it adopts« (Goebis 2002, 58-59). Andre har argumenteret for en lignende forståelse af det ugaritiske materiale (f.eks. Smith 2008, 83), og i stedet for, som det var tilfældet i tidligere forskning, at operere med litterær afhængighed mellem oprindelige og »lånte« myter, forestiller man sig nu i langt højere grad, at der var en fælles »genotekst«, der blev anvendt forskelligt, alt efter hvilken social, politisk og kultisk kontekst den skulle bruges i. Nogle går endda så langt som til at sige, at genoteksten ikke engang har en bestemt mening, men at den er så rå og fleksibel, at det først er i fænotekstens *anvendelse* af den, den får mening. Goebis argumenterer således for, at forestillingen om »an indispensable 'coherence' in a mythical account or mytheme« må opgives til fordel for en funktionel forståelse af myten. Goebis afviser ikke, at der kan have været en vis »coherent genotextual myth,« men at forsøg på at rekonstruere en sådan er uinteressant, eftersom »the essence of myth should be sought in a different direction, in its flexibility and multifunctionality« (Goebis 2002, 37; 40). Hverken Assmann eller Goebis drøfter phenotekstens referentielle aspekt, men deres skelnen er alligevel vigtig at nævne her, eftersom den – som vi skal se – har stor betydning for forståelsen af forholdet mellem de korrelativt, analogiske og referentielle aspekter af den bibelske urhistorie.



## 1.5. Litteraturvidenskab

Litteraturvidenskabeligt er udfordringen en helt anden, nemlig den manglende konsensus om hvordan myten skal *defineres* – herunder også, hvordan vi skal forstå forholdet mellem myte og ritual. Terje Stordalen skelner således mellem definitioner, der tager udgangspunkt i myten som genre, tænkemåde, funktion og sandhed, mens forfatterne i antologien *Myths and Mythologies*, skelner mellem definitioner, som tager udgangspunkt i filosofiske, psykologiske, sociologiske, semiologiske og kognitive tilgange (Stordalen 1998; J. S. Jensen 2009). Uanset hvordan den definitions-mæssige jungle beskrives, har forskningshistorien imidlertid vist, at når én af tilgangene rendyrkes, så bliver definitionen så snæver, at den udelukker tekster, som inkluderes i definitioner, der lægger vægt på *andre* aspekter i teksterne. I det følgende gives der nogle få eksempler på dette, mens der henvises til de citerede forskningshistoriske gennemgange for en mere detaljeret beskrivelse. Det gælder ikke mindst de freudianske og jungianske tilgange, men også Mircea Eliades distinktion mellem det hellige og det profane som universalnøgle til at definere og forstå myten. Men her nogle få eksempler.

### 1.5.1. Formkritiske definitioner

Formkritisk – svarende til Stordalens »myte som genre« – er myter traditionelt blevet defineret som en fortælling om guder (i pluralis), der kan handle om altings begyndelse – det være sig verdens (kosmogoni), gudernes (teogoni) eller menneskets (antropogoni); eller de kan handle om verdens afslutning og være eskatologi. Formkritisk eller essentialistisk er der også blevet peget på en række *mytemotiver* (engelsk: 'mythemes'), der som uforanderlige, ikke-reducérbare elementer *skal* være tilstede i en fortælling, for at den kan karakteriseres som en myte. At sådanne definitioner er problematiske er tydeligt. Brevard S. Childs kritiserer således i sin *Myth and Reality in the Old Testament* Hartlich og Sachs' definition af myten som »all statements concerning miraculous and supernatural occurrences« for at skabe problemer med genrebestemmelsen af andre typer tekster: »To classify every expression of the supernatural as mythical destroys the real distinctions between the saga, the legend, and the myth, all of which share in supernatural events« (Childs 1960, 14). Et endnu tydeligere eksempel på de problemer, som en snæver, formkritisk definition af myten kan medføre, er gammeltestamentleren Herman Gunkels genrebestemmelse af teksterne i Genesis 1-11. Da han i sin indflydelsesrige *Schöpfung und Chaos* fra 1895 og i tredjeudgaven af sin kommentar til Genesis fra 1910 skulle genrebestemme teksterne i urhistorien, kunne han således ikke bruge mytebegrebet, eftersom den foreliggende tekst ikke var en fortælling om guder (i pluralis), men om en enkelt Gud. Gunkel valgte derfor at betegne fortællingerne i Genesis 1-11 som *afblegede* myter og karakteriserede urhistorien som *Ursagen* 'ursagn' og patriarkhistorien som *Vätersagen* 'fædresagn' (Gunkel og Zimmermann 1895; Gunkel 1910). Uden indblik i sagnforskningen, hævdede Gunkel, ville det derfor være umuligt at forstå Genesis: »Darum sollen die Sagenforscher, ganz anders als es bisher geschehen ist, ihre Forschungen an der



Genesis treiben und die Theologen sollen lernen, dass man ohne Sagenforschung und besonders ohne Sagenanalyse die Genesis nicht verstehen kann« (Gunkel 1910, 14). Selvom Gunkels genrebestemmelse af teksterne i Genesis har øvet stor indflydelse, kom det i lyset af den bredere myteforskning hurtigt til at stå klart, at Gunkels skelnen mellem ursagn og fædresagn var mere eller mindre opfundet til lejligheden, og at der var brug for en definition af teksterne i Genesis, som i højere grad tog højde for andre aspekter, end de rent formkritiske.

### 1.5.2. Funktionelle definitioner

Også funktionelle definitioner er imidlertid blevet kritiseret. I den sociofunktionalistiske skole karakteriserede Bronislaw Malinowski i 1948 for eksempel myter som den sociale cement, der holder et samfund sammen: »Myth fulfills in primitive culture an indispensable function: it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man. Myth is thus a vital ingredient of human civilization; it is not an idle tale, but a hard-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom« (Malinowski 2004, 202). I samme skole peger Clifford Geertz uddybende på, at myter ikke bare er en model af samfundet, men at de også er en model for samfundet: »The acceptance of authority that underlies the religious perspective that the ritual embodies [...] flows from the enactment of the ritual itself. By inducing a set of modes and motivations – an ethos – and defining an image of cosmic order – a world-view – by means of a single set of symbols, the performance makes the model for and model of aspects of religious belief mere transpositions of one another« (Geertz 1973, 118). Doty bemærker, at den socialfunktionalistiske skole har bidraget væsentligt til myteforskningen ved at pege på sammenhængen mellem myte, ritual og samfundsorden, og at den tidligere forståelse af myten som underholdning eller primitiv tænkning derfor må afvises (Doty 1986, 45). Samtidig peger Doty med henvisning til Alan Dundes på, at denne funktionelle forståelse af myten også har sine begrænsninger: »[I]t excludes the question of the origins and early history of mythic materials that predate the actual example being studied; it excludes features that have been introduced from a second culture group; and it deals insufficiently with the fact that many myths are found throughout the world in similar form but having different social functions« (Doty 1986, 47). En lignende kritik er blevet rettet mod andre funktionalistiske tilgange. J. G. Frazers *The Golden Bough* og den engelske og skandinaviske *Myth and Ritual School* har således på den ene side høstet anerkendelse for dens påvisning af den nære sammenhæng, der ofte er mellem myten og dens dramatiske, rituelle aktualisering, mens den på den anden side er blevet kritiseret i at gå alt for langt i deres påstand om, at der *altid* er en sådan sammenhæng. Allerede i 1942 kunne Clyde Kluckhohn konstatere, at »[t]o a considerable degree, the whole question of primacy of ceremony or mythology is as meaningless as all questions of the 'hen and the egg' form [...] neither myth nor

ritual can be postulated primary« (Kluckhohn 1942, 54-55), og frem mod kulminationen i 1960'erne tog kritikken bare til (se f.eks. Doty 1986, 72-106; Bell 1997, 1-8; for en mere detaljeret forskningshistorisk gennemgang se Ackerman 2002). Også den semiotiske tilgang er blevet kritiseret. Grundlæggeren af den strukturalistiske eller semiotiske tilgang, Claude Lévi-Strauss, har således på den ene side påvist, hvordan forskellige mytemotiver i amerikanske myter er kombineret »in almost algebraic regularity, ultimately leading to ways of tolerating the fundamental human opposition between being and not-being.« Strukturalismens force er imidlertid ifølge Doty også dens svaghed: »Structuralism is more interested in relationships between myths than in what we normally consider 'content' [...] The position of a myth in a corpus results from its role in structuring the ways a society resolves certain dilemmas« (Doty 2004, 109). Selvom Doty andetsteds hævder, at »the primary question to myths is: What does it DO?« (Doty 2004, 159), så er han altså samtidig kritisk over for en så stor rendyrkning af det strukturelle, at blikket mistes for mytens indhold og samfundsordnende funktion.

### 1.5.3. Multifunktionelle definitioner

På den baggrund er det ikke overraskende, at vi i forskningen finder en vis opgivenhed over for definitionsspørgsmålet. »Myths«, anfører Kirk, »differ enormously in their morphology and their social function«, og derfor må vi tage til efterretning, at »[t]here is no one definition of myth, no Platonic form of myth against which all actual instances can be measured« (Kirk 1970, 7). Gennemgangen af disse eksempler har imidlertid også vist, at det er når aspektuelle definitioner af mytebegrebet *rendyrkes* og *gøres* universelt gældende, de kolliderer med hinanden. Problemet opstår altså, når en bestemt videnskabelig disciplin gør krav på, at dens egen aspektuelle definition af mytebegrebet også skal *gøres* gældende for andre discipliner. Eller når forskere forsøger at formulere en for *alle* videnskabelige discipliner gældende definition af mytebegrebet. Claus Westermann anfører herimod, at »Mythen existieren nur in ihrer Vielheit und in ihrer Verschiedenartigkeit« (Westermann 1999, 215), og Hans Jørgen Lundager Jensen skriver lige så repræsentativt, at når prominente myteforskere som Ernest Cassirer og Claude Lévi-Strauss aldrig tilbyder en definition, må projektet opgives eller ambitionerne skrues ned, for »[s]agen er den, at begrebet myte har så mange anvendelser, både i de forskellige videnskabelige discipliner og ikke mindst i dagligsproget, at en hvilken som helst definition i realiteten ikke kan håndhæves, da den nødvendigvis vil støde imod en foreliggende brug. Omkring begrebet myte har der dannet sig et net af associationer så tæt og med så mange selvmodsigende bestemmelser, at definitionens skalpel synes at skære i blinde« (H. J. L. Jensen 1984, 2; jf. Smith 1994, 298-299). Katja Goebis har en lignende formulering, når hun på baggrund af en analyse af egyptiske myter og mytemotiver understreger, at »one monolithic theory or model is not sufficient to explain such multi-layered and heterogenous cultural phenomena as myth. Rather, we should work with an open and flexible mind and accept that no one approach will exhaust the meaning of the material« (Goebis 2002, 59). William Doty afviser

også de snævre, aspektuelle definitioner af myten og konkluderer, at »[m]yth criticism has no single disciplinary 'home,' but occurs across a wide spectrum of the humanities and social sciences. It has surfaced at various times in philosophy, religious studies, literary studies, psychology (depth and psychoanalytical, primarily), anthropology, political science and economics (especially with respect to ideology), history, classics, biblical studies, folkloristics, and American and cultural studies – and many of these disciplines are at least represented in other primary domains« (Doty 2004, 117; jf. Segal 2004, 2). Doty konkluderer derfor, at

[t]oo much of the history of mythography has been marked by the assumption that a single approach must be chosen: myths are considered to have only one function, to be of only one type. Mythology is considered to be only the preliminary stage that leads to scientific thinking, for example, or rituals represent reality as enacted, myths only ideally; myths are only psychological, or they are only a way of passing on yesterday's values. My own preference is for a multilayered, multifunctional working procedure [...] (Doty 1986, xiii; jf. Batto 1992, 10-11).

Med henvisning til Percy Cohen foreslår Doty derfor, at »theorists should make clear which aspects of myth their own theory is designed to clarify« (Doty 1986, xiv). I stedet for at stræbe efter »single approaches«, bør den enkelte forsker i lyset af mytens mangesidede og multifunktionelle karakter i stedet gøre en dyd ud af nødvendigheden ved at beskrive og – ikke mindst – begrunde sin egen tilgang. Doty peger således på en række spørgsmål, som *enhver* myteforsker med fordel kan stille. Det gælder i forhold til tekstens sociale kontekst, dens psykologiske, literære/narrative/performative og strukturelle aspekter, og i forhold til de symbolske og ikonografiske konventioner, som teksten henter fra den kultur, den er et produkt af (Doty 1986, xvi-xvii). Segal peger i samme retning ved at pege på, at det, der *samler* myteforskere ikke så meget er selve definitionen af myten, som de *spørgsmål*, der stilles til teksten:

What unite the study of myth across the disciplines are the questions asked. The three main questions are those of origin, function, and subject matter. By 'origin' is meant why and how myth arises. By 'function' is meant why and how myth persists. The answer to the why of origin and function is usually a need, which myth arises to fulfill and lasts by continuing to fulfill. What the need is, varies from theory to theory. By 'subject matter' is meant the referent of myth. Some theories read myth literally, so that the referent is the straightforward, apparent one, such as gods. Other theories read myth symbolically, and the symbolized referent can be anything (Segal 2004, 2).

Samme tilgang finder vi hos Stordalen, der med sin skelnen mellem myten som genre, tænkemåde, funktion og sandhed, peger på, at det er disse typer *enhver*

tilgang forsøger at belyse på baggrund af *sin særlige interesse og sine særlige forudsætninger* (Stordalen 1998, 280-282).

## 2. Sammenfatning

Efter ovenstående gennemgang af de etymologiske, åndsvidenskabelige, historio-grafiske og litterærvidenskabelige udfordringer i anvendelsen af mytebegrebet turde det stå klart, som Eric Csapo formulerer det, at »[d]efinition is never the innocent first step in a process of empirical discovery that it is sometimes made to seem« (Csapo 2005, 1). Skal mytebegrebet anvendes til at analysere tekster fra oldtidens Mellemøsten, må det altså defineres, i hvilken semantisk betydning og med hvilke åndsvidenskabelige forudsætninger det bruges. Selvom enhver drøm om et sprogligt tilbageføringsprojekt er *populærvidenskabeligt* umuligt, har rehabiliteringen af mytebegrebet vist, at vi ikke kan undvære mytebegrebet, hvis vi skal skelne imellem og nå frem til en hermeneutisk forsvarlig fortolkning af tekster, der afspejler henholdsvis korrelativ og analogisk tænkning.

Når det gælder mytens referentielle aspekt, har vi set, at tekster, som gør brug af det ekspressive, korrelative eller analogiske sprog, og som derfor traditionelt er blevet genrebestemt som myter, ofte *også* refererer til virkeligheden, og at de *i hvert fald i princippet* kan anvendes af historikeren til at kaste lys over virkelige personer og hændelser. Hvorvidt det er tilfældet kan ofte være svært at afgøre, og kræver som regel, at teksten kan holdes op imod uafhængige informationer i både materielle fund og andre, ikke-mytiske tekster.

Endelig har vi også set, at en funktionel tilgang til myten ofte er den mest produktive, eftersom materielle eller formkritiske tilgange har tendens til at generalisere og overse de forskellige funktioner, som det samme mytemotiv kan have i forskellige kontekster. Et godt udgangspunkt for tolkningen af mytiske tekster er derfor at skelne mellem den såkaldte genotekst og fænotekst, således at mytemotivets betydning i én kontekst ikke automatisk overføres til en anden. Eller i en lettere omskrivning af det indledende citat af Peter Plys: »Et mytemotiv i én tekst er helt anderledes, når det kommer frem for dagens lys, og andre tekster giver sig til at bruge det!«

## Noter

- 1 Se μῦθος i Wiktionary [<http://en.wiktionary.org/wiki/μῦθος>] for henvisninger til brugen af begrebet i primærkilderne.
- 2 For mere aktuelle eksempler se f.eks. Mortenson og Ury 2008; Beale 2006; Packer 2001; Engelsma 2000; Janzow 1978.
- 3 For en forskningshistorisk gennemgang af forståelsen af mytebegrebet se Segal 2004; Csapo 2005; Coupe 2009.
- 4 Kramer skriver på samme måde om historiografiske tekster fra det gamle Sumer, at »cleared of its theological cloak and

polytheistic phraseology, the document records [...] political events in the history of Sumer, which can be verified in large part from other extant sources« (Samuel Noah Kramer 1953, 221).

- 5 Goebis nævner i den forbindelse, at Claude Lévi-Strauss allerede havde foretaget en lignende skelnen mellem »eksplicit« og »implicit mytologi« (Goebis 2002, 31 n. 15). Begreberne genotekst og fænotekst stammer fra den franske semiolog Julia Kristeva (Kristeva 1969), som ifølge Bruno Ingemann har tydeliggjort »at man al-

drig læser teksten i sin helhed, med alle dens mulige betydninger. Hun har indført begreberne genotekst og fænotekst. Genoteksten er den totalitet som ikke kan erkendes, men som rummer alle læsemåder. Fænoteksten er den man rent faktisk arbejder med, dvs. den enkeltes læsning. Mening skabes gennem den proces hvor modtageren udvælger, vægter og udformer

sit eget budskab på grundlag af den genotekst der er tilstede. Herved afgrænses en række meninger der aktualiseres og får relevans for den individuelle modtager, og for de sociale situationer hvor de anvendes (Ingemann 2004, 301-302).

- 6 For en detaljeret gennemgang af denne tilgang se Doty 1986, 42-47.

## Litteratur

- Ackerman, Robert. 2002. *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York: Routledge.
- Assmann, Jan. 1977. »Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten«. *Göttinger Miszellen* 25: 7-43.
- Averbeck, Richard E. 2004. »Ancient Near Eastern Mythography as It Relates to Historiography in the Hebrew Bible: Genesis 3 and the Cosmic Battle«. I *The Future of Biblical Archaeology. Reassessing Methodologies and Assumptions*, 328-56. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barr, James. 1959. »The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament«. *Vetus Testamentum* 9: 1-10.
- Basil. 1963. *Exegetic Homilies*. Oversat af Roy Joseph Deferrari. The Fathers of the Church: A New Translation 46. Washington: The Catholic University of America Press.
- Batto, Bernard Frank. 1992. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford og New York: Oxford University Press.
- Bultmann, Rudolf. 1984. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung*. BEvTh 96. München: E. Jünger.
- Burrows, Millar. 1946. *An Outline of Biblical Theology*. Philadelphia: Westminster Press.
- Campbell, Joseph. 2002. *The Flight of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension : Selected Essays, 1944-1968*. Novato, CA: New World Library.
- Carlson, Richard F. og Tremper Longman III. 2010. *Science, Creation and the Bible: Reconciling Rival Theories of Origins*. Downers Grove, Ill: IVP Academic.
- Childs, Brevard S. 1960. *Myth and Reality in the Old Testament*. Naperville, Ill: A.R.Allenson.
- Coupe, Laurence. 2009. *Myth*. 2. udg. London: Routledge.
- Csapo, Eric. 2005. *Theories of Mythology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- de Wette, Wilhelm M. L. 2005. *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament, from the German of Wilhelm Martin*

- Leberecht De Wette; Translated and Enlarged by Theodore Parker.* New York: Scholarly Publishing Office, University of Michigan Library.
- Doty, William G. 1986. *Mythography, The Study of Myths and Rituals*. 1. udg. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- Doty, William G. 2004. *Myth. A Handbook*. Westport and London: Greenwood Press.
- Douglas, Mary. 1999. *Leviticus As Literature*. Oxford og New York: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea. 1949. *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.
- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. San Diego: Harcourt, Brace.
- Eliade, Mircea. 2005. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Oversat af Willard R. Trask. 2. paperback udg. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Glassner, Jean-Jacques og Benjamin Benjamin Read Foster. 2005. *Mesopotamian Chronicles*. Leiden: Brill.
- Goebs, Katja. 2002. »A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes«. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2: 27-59.
- Gunkel, Hermann. 1910. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gunkel, Hermann og Heinrich Zimmern. 1895. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hamilton, Victor P. 1996. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich: William B Eerdmans Publishing Co.
- Hendel, Ronald. 2008. »Remembering Mary Douglas: Kashrut, Culture, and Thought-Styles«. *Jewish Studies* 45: 3-15.
- Ingemann, Bruno. 2004. *Billedteori*. Roskilde: Eget forlag.
- Jensen, Hans Jørgen Lundager. 1984. «Mytebegrebet i den historisk-kritiske og i den strukturalistiske forskning«. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 47 (1): 1-19.
- Jensen, Jeppe Sinding, red. 2009. *Myths and Mythologies. A Reader*. London: Equinox.
- Kirkegaard, Hans Petur. 2008. «Postliberalisme og luthersk konfessionalisme i dialog om kristendommens sandhedskrav«. *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 35 (4): 53-86.
- Kirk, G. S. 1970. *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkeley og Los Angeles: University of California Press.
- Klawans, Jonathan. 2005. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press.



- Kluckhohn, Clyde. 1942. »Myths and Rituals: A General Theory«. *Harvard Theological Review*, Yale Egyptological studies, 35 (1): 45-79.
- Kramer, Samuel N. 1944. *Sumerian mythology: a study of spiritual and literary achievement in the millenium B. C.* Memoirs of the American Philosophical Society, 21. Philadelphia, Pa.: The American Philosophical Society.
- Kramer, Samuel Noah. 1953. »Sumerian Historiography«. *Israel Exploration Journal* 3 (4): 217-32.
- Kristeva, Julia. 1969. »Narration et transformation«. *Semiotica* 1 (4): 422-48.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Louw, Johannes P. og Eugene A. Nida. 1989. *A Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains*. 2. elektroniske udg. New York: United Bible Societies.
- Lowery, Daniel DeWitt. 2013. *Toward a Poetics of Genesis 1-11: Reading Genesis 4:17-22 in Its Ancient Near Eastern Background*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Malinowski, Bronislaw. 2004. *Magic, Science and Religion and Other Essays 1948*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.
- Marx, Alfred; Saul Olyan; Rüdiger Schmitt og David Wright. 2008. »Beyond Purity and Danger: Mary Douglas and the Hebrew Bible«. *Journal of Hebrew Scriptures* 8.
- McCurley, Foster R. 1981. *Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformations*. Philadelphia: Augsburg Books.
- Mettinger, Tryggve N. D. 2007. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.
- Michalowski, Piotr. 1986. »Mental Maps and Ideology: Reflections on Subartu«. I *The Origins of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B.C.*, redigeret af Harvey Weiss, 129-56. Guilford, Connecticut: Four Quarters Publications.
- Milgrom, Jacob. 1991. *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday.
- Milgrom, Jacob. 2000. *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: New York: Doubleday.
- Milgrom, Jacob. 2001. *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Murphy, Nancey C. 1996. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. 1. udg. Valley Forge, Pa: Bloomsbury T&T Clark.
- Murphy, Nancey C. og James W. McClendon. 1989. »Distinguishing modern and postmodern theologies«. *Modern Theology* 5 (3): 191-214.
- Nielsen, Erik A. 1998. *Solens fødsel: seks tekster om kristendommens hemmeligheder*. København: Anis.



- Olson, David R. og Nancy Torrance. 1996. *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinnock, Clark H. 1971. »Theology and Myth: An Evangelical Response to Demythologizing«. *Bibliotheca sacra* 128:511, 215-226.
- Postgate, J. N. 1995. »Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad«. I *Civilizations of the Ancient Near East*, redigeret af Jack M. Sasson, 1: 395-411. New York: Scribner.
- Rogerson, J. W. 1974. *Myth in Old Testament Interpretation*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Segal, Robert A. 2004. *Myth, a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Shaw, Ian. 2000. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Mark S. 1994. »Mythology and Myth-making in Ugaritic and Israelite Literature«. I *Ugarit and the Bible: Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, September 1992*, redigeret af G. J. Brook, A. H. W. Curtis og J. F. Healey, 293-341. UBL 11. Münster: Ugarit-Verlag.
- Smith, Mark S. 2008. *God in Translation. Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Souza, Albert D'. 2005. *Studies in Religious Imagination and Symbolism*. New Delhi, India: Mittal Publication.
- Sparks, Kenton L. 2000. »The Problem of Myth in Ancient Historiography«. I *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, redigeret af Steven L. McKenzie og Thomas Römer, 269-80. Berlin: Walter de Gruyter.
- Stordalen, Terje. 1998. »Mytebegrebet i bibelforskningen«. *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 4: 279-308.
- Westermann, Claus. 1999. »Die Gliederung der Mythen«. I *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt: Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag*, redigeret af Armin Lange, Hermann Lichtenberger og Diethard Römheld, 212-32. Berlin og New York: Walter de Gruyter.

### Forfatter

Jens Bruun Kofoed  
 Fjellhaug International University College  
 Sinsenveien 15  
 NO-0572 Oslo  
 +45 29659310  
 jbk@dbi.edu

---

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.