

DE MYSTISKE MYTER – FORSLAG TIL LÆSNINGER

af Chresteria Jakobsen, Klassisk Filologi (chresteria@chresteria.dk)

Myterne udgør en stor del af det antikke verdensbillede, og de er en oplagt kilde til beskrivelsen af de antikke kulturer. Men også i sammenhænge, som er præget af religiøs afvikling, indtager den mytologiske tankegang en fremtrædende plads, f.eks. hos Platon, særlig tydeligt i myten om Er.

For mig at se kommer man således, lige meget hvilket område af antikken, man beskæftiger sig med, ikke uden om dette aspekt af den antikke kultur. Livsnerven er religiøs, udtrykt som mytologi, og selv de retninger og skikkelser, der tager afstand fra religionen som verdensforklaring, er nødt til at forholde sig til den. Uden kendskab til det religiøse og mytologiske vil vi derfor aldrig forstå den antikke kultur i sin helhed. Ergo må man prøve at forstå, hvordan myter virker – studiet af mytologien, såvel som den dertil knyttede religiøse praksis, burde udgøre en central del af de klassiske studier.

Der er selvfølgelig mange bud på mytens natur og formål, og derfor vil mine mytelæsninger, som det er min plan fremover at "belemre" Agoras læsere med i hvert nummer, også kun være forslag. Som man kan se af mine referencer til en omdiskuteret forfatter som Erwin Neutschky-Wulff, udspringer disse tolkninger ikke nødvendigvis i accepterede akademiske kredse, men dét burde ikke være et kritikpunkt i sig selv.¹ For mig at se må prøvestenen være, om en tentativ tolkning giver mening – kriteriet må være succes. Det bliver så op til jer at dømme ... Spændende er det i hvert fald!

Det grundlæggende spørgsmål er selvfølgelig: Hvad er myter? Umiddelbart konfronteres vi fra mange kanter med den (inhærente) tankegang, at myter er historier til underholdning. De er sammen med eventyrene noget, vi underholder vore børn med – medmindre man selvfølgelig er religionshistoriker. De repræsenterer således for mange en barnlig (nogle ville måske ligefrem sige mere primitiv) tankegang.

Dette hænger nok sammen med, at børn umiddelbart synes at forstå disse fremstillinger – de indgår som en naturlig del af barnets univers, før det lærer, "hvordan verden hænger sammen", dvs. de voksnes verden. Dette skel er typisk for vores tilgang til myterne, nemlig skellet mellem den associative tilgang (højre hjernehalvdel dominerer) og den logiske og rationelle (venstre hjernehalvdel). Vi kommer nemt til at læse myterne med al vores vante logik i rygsækken, hvilket hurtigt giver os problemer, fordi det er som "at hugge en hæl og klippe en tå" på materialet. Tilgangen passer ganske enkelt ikke, i hvert fald ikke, hvis vi er nysgerrige efter at forstå myternes univers og dets egne love.

Derfor forekommer myterne os ofte fremmede – de virker ulogiske, og den narrative røde tråd, vi er vant til i historier, kan være svær at få øje på. Den akausale handlemåde (det, vi med et misbrugt ord kalder "magi"), der for barnet, og det antikke menneske, ikke forekommer i strid med naturlovene, optræder her som et gennemgående træk. Tingene virker med andre ord på en associativ, frem for kausal måde.

¹ Hans faglitterære hovedværk *Det Overnaturlige* udkommer til foråret på Borgens Forlag, og der vil man kunne forfølge de temaer, jeg her præsenterer, i nærmere detalje.

Dette er for mig at se den første, og meget vigtige, ting at blive klar over, når man giver sig i kast med myter. Det er vigtigt at blive bevidst om, hvilke briller man så at sige har på under læsningen, og i dette tilfælde er de nødt til at være associative frem for logiske. Det betyder ikke, at det mytologiske univers ikke er logisk i betydningen konsistent og sammenhængende, det er bare en anden form for logik end den, vi umiddelbart er vant til. Det kan virke som snyd at skulle læse associativt, dvs. f.eks. ved at lade sine associationer løbe frit under mytelæsningen, men prøv det! Det giver gode resultater.²

Man skal gå til myterne, ganske som man ville gå til et nyt sprog. Det første lange stykke tid går med at lære morfologi og en grundlæggende grammatik og syntaks. For myterne er et sprog – de er det sprog, der formidler rationale i den religiøse praksis, dvs. ritualer sat på sproglig formel.³ Rite og myte er således to sider af samme teknik, nemlig den teknik, der for det religiøse menneske holder verden i gang. De to fænomener er hhv. kultens praktiske og verbale udtryk.

Ifølge denne tankegang er verden ikke blot noget, der er "derude", uafhængigt af mennesket, men dens eksistens afhænger ligefrem af mennesket. Verdens cyklus er et hjul, der hele tiden må hjælpes til at dreje videre. Solen står ikke op, hvis ikke brahmanen ofrer i templet, som der står i Upanishaderne. Denne tankegang er typisk for det religiøse menneske, der ser verden som frugten af samspillet mellem det selv og guden/guderne. De kommer på denne måde til at repræsentere den bagved verden stående dynamik, vandet, der løber igennem hjulet i vandmøllen og får det til at dreje rundt. De er verdens kraft, der skal ledes rigtigt igennem maskineriet.

For os at se er det en meget fremmed tankegang. At mennesket skulle have noget at sige i skabelsen af verden, lyder absurd, men det er ikke desto mindre kernen i den religiøse tankegang, og hvis man tænker efter, lyder det måske alligevel ikke så tosset. Man kan også spørge på en anden måde: Hvorfor stille så meget på benene, templer, pyramider, enorme ofre osv., hvis det bare var for "overtroens" skyld – dét ville da være absurd!

Moderne biologi og neurologi er faktisk nået til lignende resultater: verden som en aktiv forlængelse af den biologiske organismes behov og som en neurologisk projektion. Tænk også på konsekvenserne af den moderne kvantefysik. Så mere fremmed er tankegangen dog ikke, den er i sin moderne udgave blot ikke nået ud til "lægmand" endnu. Men som humanister kan vi faktisk lære en del af naturvidenskaben, fordi de erkendelsesteoretiske konsekvenser af dens resultater også påvirker vores felt.⁴ Det er beklageligt, at der er så vandtætte skodder mellem fakulteterne.

Religion som teknik er således et andet vigtigt skridt i forståelsen af myternes rationale, teknik på samme måde som f.eks. at tænde for komfuret eller opføre en bygning. Man er nødt til at glemme betegnelsen "symboler", i hvert fald hvis der med "symbolsk" menes uegentlig/billedlig/overført. Teknik er noget konkret, og det er teknikken formidlet i myterne også.

² Jeg har i min artikel "Metamorfosen som religiøs oplevelse – Ovids Metamorfoser og det mytologiske sprog" i *AIGIS* 3.2 forsøgt at give et eksempel på en sådan læsning af en enkelt myte. På min hjemmeside (www.chresteria.dk) præsenterer jeg flere indgangsvinkler til og tolkninger af myter og eventyr.

³ Jeg lægger mig op ad den retning i forskningen, der anskuer myten som kultens verbale udtryk, dvs. opfatter myte og kult som tæt sammenknyttede størrelser, to sider af det samme fænomen (*legomena* og *dromena*). Tilgangen repræsenteres f.eks. af den danske skole med forskere som Grønbech og hans efterfølgere og Cambridgeskolen (The Myth and Ritual School).

⁴ Jf. f.eks. H. Maturana & F. Varela: *Kundskabens Træ – den menneskelige erkendelses biologiske rødder*, Århus 1987 og W. Heisenberg: "Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik" på adressen <http://www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/tex/heis2.html>.

Derfor handler mange af myterne om de samme grundlæggende problematikker. Det kan man se ved, at mange motiver jo går igen på tværs af de forskellige mytekredse, både som rene, letgenkendelige elementer og i varieret form. Disse temaer kan siges at være byggestenene i det mytologiske sprog, og hvis man kan blive bekendt med dem, skal sproget nok lukke sig op for én.

Det er sådanne temaer, jeg vil søge at beskrive fra og med dette nummer af Agora. Ligesom i indlæringen af (andre) sprog fører genkendelsen af ét element hurtigt til en forståelse for større sammenhænge, og efterhånden lærer man at overskue helheder. Lige meget, om ens hovedinteresse er selve sproget eller den materielle kultur, er denne sprogbase vigtig. Sproget er nøglen til kulturen, og dette gælder som antydnet ovenfor ikke mindst det mytologiske sprog.

Et af de mest almindelige træk ved den antikke religiøse tankegang er, at dødelige og udødelige har omgang, og at der kommer børn ud af foreningen. Tænk f.eks. på Hesiods kvindekatalog (*Ehoia*), hvis emne netop er disse *aristai*, kvinder, der har fået børn med guder. De græske heroer, centrale skikkelser i den græske kult, er indbegrebet af denne forening – de er halvguder, *hemitheoi*, og medierer derfor mellem gudernes og menneskenes verden.

Enhver borger med respekt for sin familie sørgede derfor for at have mindst én guddom i sit stamtræ. Et tydeligt eksempel herpå er Augustus' fantastiske iscenesættelse af sig selv, sin familie og principatet. Men samme tendens findes også i de øvrige samfundslag. Guders og menneskers samkvem er altså en vigtig faktor i den religiøse og mytologiske tankegang, et billede (men ikke symbol!) på, at verden aktivt skal frembringes.

Omgangen med dødelige anses dog af guderne for mindre fin – det er hårdt at skulle have med nogen at gøre, som er under én i hierarkiet. Nedstigning (eller opstigning, hvis man er en ktonisk guddom) gør altid ondt, fordi den er en begrænsning – det guddommelige presses jo, når det nedstiger, ind i en mere fysisk fremtrædelsesform.

I *Den Homeriske Aphroditehymne* får gudinden sin egen kraft at smage, da Zeus, efter at guder og gudinder af Kærligheden er blevet tvunget i armene på dødelige, lader hende selv forelske sig i Anchises. Det er hun ikke så glad for, især ikke da hun bliver gravid og således, som om skammen ikke i forvejen var stor nok, også må bære en dødeligt barn "under bæltet". Barnet er Aineias, hvis skæbne det er at redde kimen til en ny kultur ud af det brændende Troja.

Men når man læser de antikke myter, er det ikke nok blot på papiret at være afkom af en dødelig og en udødelig. Der knyttes ofte til en sådan figur andre typiske træk, som skal indikere, at vi har med en guddommelig eller halvguddommelig karakter at gøre, for det er selvfølgelig vigtigt at kunne kende en gud. Dét er emnet for mit myteindslag i dette nummer af Agora.

AT KENDE EN GUD

Når guderne rejser i menneskenes verden, sker det ofte i menneskeskikkelse. Mytologien opviser flere eksempler på, at dødelige simpelt hen ikke kan tåle at se dem i deres utilslørede form. F.eks. brændes Dionysos' mor Semele til aske ved synet af sin elsker Zeus. Det er dog vigtigt, at man stadig, på trods af deres menneskeskikkelse, kan genkende dem som de guddommelige væsner, de er, og derfor skal der i myterne være noget ved deres fysiske fremtoning, der afslører dette.

På vore egne breddegrader kender vi elverpigerne, der er hule i ryggen. Dermed er angivet, at de ikke er helt menneskelige, for deres menneskelige form er ikke fuldstændig. Menneskeskikkelsen er snarere en slags forklædning, de viser sig for menneskene i, og derfor kan man se, at det er en forklædning. Andre mere drastiske kendetegn er blindhed og kastration, som jeg vil behandle som særskilte temaer i senere numre, fordi dybden i netop disse temaer er betragtelig.

En oplagt deformitet er, at der er noget galt med fødderne. Guder flyver, eller er i hvert fald ikke som menneskene tvunget til at bevæge sig ved jordoverfladen. Tænk på Hermes' bevingede sandaler, der er et tydeligt bevis på antikkens forsøg på at vise forskellen på en dødeligs og udødeligs udstyr. Det, der kendetegner et menneske, er således, at det har jordkontakt – dets eksistens er kendetegnet ved, at det har fødderne på jorden. Den antikke tankegang er derfor, at et væsen, der har problemer med dette, ikke kan være helt af denne verden.

I en figur som Ødipus (Oidipous) ligger dette træk gemt i navnet, der betyder "manden med opsvulmede fødder". Den narrative forklaring er, at hans fødder som spæd er blevet sammensuret og gennemboret, og resultatet bliver indikationen af hans guddommelige status. Desuden sættes han ud, et træk, jeg behandler nedenfor. Her er den narrative forklaring, at han af et orakel er blevet udråbt som sin faders morder.

Dette forhold mellem narrative og kernemytologiske elementer skal man lige lære at gennemskue. Selv om myter ikke er "gode historier", men ritualer på remse, er der dog et krav om en vis narrativ sammenhæng. Ellers ville myten jo slet ikke hænge sammen handlingsmæssigt. Blot er det vigtigt at gøre sig klart, at det overordnede hensyn ikke, som i den moderne roman, er til den narrative røde tråd, men til de mytologiske elementer.

En myte, der viser, at denne deformitet også kan optræde som en afvigelse i f.eks. påklædningen, er myten om Iason og hans tronbestigelse. Som spæd har han været i fare for at blive dræbt af sin faders usurpator Pelias, men reddes ved, at hans mor lader folk tro, at barnet er dødfødt. Han sættes ud på Pelion-bjerget, hvor han opfostres af kentauren Cheiron. Pelias advares dernæst af et orakel imod manden med kun én sandal, nemlig den guddommelige Iason, der vender tilbage for at kræve sin ret til landets trone.

Igen træder de narrative mekanismer i værk for at forklare, hvordan den unge mand kan komme i en situation, hvor han faktisk kun bærer en enkelt sandal. Han mister ved Heras mellemkomst den anden i en flods strømmende vand. Men det narrative forklarer os ikke, hvorfor en mand med netop én sandal skulle være så farlig for Pelias. Svaret er ikke kun, at det er Iason, men også at Iason er guddommelig. Dette kan læses ud af sandal-motivet, som jo er ganske logisk, når man først har fået forklaringen og dermed forstået den antikke tankegang. Det er et godt eksempel på myte-logik.

Væsners guddommelighed kan også angives gennem de omstændigheder, hvorunder de er opvokset. Ofte sættes de ligefrem ud som spæde, et træk, der skal angive den spatiale afstand mellem gudernes og menneskenes verden, deres væsen repræsenterer. Ganske vist fødes de til denne verden som børn, men for at angive, at de faktisk stammer fra den anden verden, gudernes verden, må de føres væk, så de kan få mulighed for at komme rejsende tilbage til deres hjemby, ganske som en fremmed, der kommer fra et andet land. Her er der blot tale om at komme fra den anden verden, men denne blev i antikken ofte ligestillet med et fjernt land.

Opfostringen hos overnaturlige væsner, nymfer eller kentaureer, især Cheiron, ledsager ofte denne udsættelse. Dette sker for mange helte, ud over de allerede nævnte f.eks. også Achilleus, Aineias og Paris. Enten placeres barnet direkte i disse væsners varetægt, eller de finder det udsatte spædbarn og tager det til sig. Den

bagvedliggende tanke er i begge tilfælde, at guddommelige børn kræver guddommeligt selskab. Endvidere er det nærmest, som om de opfostres i en anden verden end menneskenes, hvilket betoner deres tilhørsforhold til det hinsidige.

En for mange mytologier typisk variant af udsættelsestemaet er udsættelsen på havet i en kiste eller andet "fartøj". Bedst kendt er måske Perseus, der udsættes sammen med sin mor Danaë, hvorefter de skyller i land på en fremmed kyst. Faktisk har vi også overleveret en Ødipus-version, hvor dette sker.⁵ Fra vores egen bibelske mytologi kender vi Moses i sivkurven, og fra den nordiske sagnet om kong Skjold. Hos ægypterne flyder Osiris' mumiekiste tilsvarende på Nilen.

Havet er det element, der adskiller menneskenes verden fra gudernes, og rejsen over havet er derfor et kraftigt billede på det guddommelige væsen, der ankommer til menneskenes verden. I myten om Ceyx & Alkyone, som jeg har behandlet i den omtalte artikel i *A/G/S*, spiller dette element en fremtrædende rolle.

Som et sidste eksempel på guddommelighed skal nævnes det typiske tvillingepar. Fra græsk mytologi kender vi f.eks. Helena & Klytaimnestra og Kastor & Pollux. Sådanne par er altid sammensat, således at kun et af børnene er udødelig. Den anden må tåle dødeligheden. Tankegangen er den, at der ved en tvillingefødsel har været to fædre på spil, hvoraf den ene ikke er af denne verden. For når en kvinde er gravid, er hun jo ikke modtagelig for en ny befrugtning. Når det alligevel sker, og hun føder tvillinger, må en gud have været på spil, for kun en gud kan gøre en gravid kvinde gravid med endnu et barn. Dette barn bliver således guddommeligt, mens det første er dødeligt.

Hvis en kvinde altså føder ét barn, er det normalt, eller – sagt på en anden måde – man kan ikke ud fra fødslen være sikker på barnets guddommelighed. Men to børn angiver, at det enes far er guddommelig.⁶ Beslægtet hermed er goldhedsmotivet. Hvis kvinden er gold eller føder barnet i en høj alder, er det tegn på, at noget guddommeligt har været på spil i forbindelse med undfangelsen. Dette motiv er måske ikke så fremherskende i den antikke mytologi, men i den semitiske kultur og de senere europæiske folkeeventyr bliver det et gennemgående træk.

Jeg håber, at det med denne meget overfladiske præsentation af et omfattende tema i det mindste er blevet klart, at det kan betale sig at se bestemte temaer efter i sømmene i sin mytelæsning. Pludselig kan man se sammenhænge på tværs af de enkelte myter, og så begynder hele det mytologiske sprogkompleks at åbne sig for én. For mig at se, er det disse temaer, der er nøglerne. Det bliver endvidere tydeligt, at myterne er så meget mere end blot underholdende historier. De giver mening som det, de er, opskriften på ritualer, der skal sikre, at verden består.

God mytejagt!

⁵ Hyginus: *Fabulae*, nr. 66

⁶ For yderligere detaljer og et eksempel fra den semitiske mytologi, cf. Erwin Neutzsky-Wulff: *For længe siden*, Kbh. 2000, p. 80.