

Nyt syn på Baldermyten

Af Marie-Louise Kjølbye

Mod til at dræbe

Og da Arjuna saa alle disse Slægtninge opstillede, saa fyldtes han af den dybeste Medlidenhed og sagde i Fortvivlelse følgende:

Arjuna sagde:

Jeg ser ingen Lykke ved at dræbe mine Slægtninge i Kamp. Jeg attraar ikke Sejr, Krishna, ikke Magt og Glæder.

Hvad skal jeg med Magt, Krishna, med Nydelser eller med Livet;

Dem ønsker jeg ikke at dræbe, selvom de dræber, Krishna; ikke for Herredømmet over de tre Verden, endside da for Jordens Skyld.

Citatet¹ anslår grundakkorden i følgende overvejelser over Baldermytens placering i den nordiske vikingetids religion og moralopfattelse. Med udgangspunkt i en gennemgang af Odinkultens karakteristika vil jeg forsøge at belyse temaer i den norrøne digtnings opfattelse af manddom og lederskab, kampen og døden. Gennem en læsning af Snorres og Saxos respektive Baldernoveller vil jeg forsøge at fremhæve lighederne i deres struktur, symbolik og moral på disse områder. Synsvinklen er ikke filologisk, men litterær-semiologisk, og falder som sådan udenfor traditionel dansk myteforskning.

For den moderne fortolker af myten frembyder det et problem, om Balders død skal opfattes *tragisk*, fordi den indleder Ragnarok og dermed betegner afslutningen på en epoke, en herskerklasses undergang (Ragnarok = de herskendes skæbne). Eller om gudens død legitimeres af hensynet til helheden og tværtimod skal forebygge samme herskerklasses undergang.

I Gita'en skyldes den nølende super-bueskytte Arjunas modløshed, at krigen mod hans fætre om retten til riget frastøder ham. Han ønsker ikke at deltage i det ældgamle spil, hvor prisen er magt eller død. Men interessant nok synes han at miste lysten til livet og nydelse overhovedet samtidig med blodtørsten. Derfor lærer Krishna ham, at modet til at leve er modet til at dræbe. Eller udtrykt blødere og mere generelt: For at gøre godt må man også være i stand til at gøre ondt.

Arjuna synes at lide af samme svaghed som den nordiske Balder, der i sin gennemsigtige lys-hed næsten virker for god (og for forudsigelig) til denne verden. Begge synes at have svært ved at handle ud fra en viden om, at spillet om magt både er brutalt og universelt, en på mange måder central viden i eddadigtningen, hos Snorre og i de øvrige sagatexter.

Balder har fra gammel tid været betragtet som en mild og sagtomdig fredsapostel, hvis offerdød yderligere understreger den Kristus-parallel, som Snorre selv højst sandsynligt har set for sig. Villy Sørensen Ragnarok tager tråden op fra den traditionelle Balder-forherligelse (som fx Ewalds *Balders Død*), dog med skarpt blik for Balders mærkelige handlingslammelse, der gør det muligt for faderen Odin at destruere hele verden, hellere end at miste sin magt.²

Udover Kristusparallel-fortolkningen har forskere også søgt et ældre betydningslag i myten. Den ene retning af fortolkere (Neckel, Schröder, Frazer m.fl.) har forsøgt at knytte Balder til en *frugtbarhedskult* ved at tolke ham i sammenhæng med Tammuz-figuren og den lange række af »unge døde« i orientens religioner, modergudindens elskere, som dør og begravnes om efteråret sammen med såsæden for at genopstå om foråret.

Den anden retning, repræsenteret af Jan de Vries og Turville-Petre, forbinder Balder med Odin-kulten. Jeg tilslutter mig denne sidste retning, først og fremmest fordi det kendte nordiske mytekompleks ikke byder på en modergudinde af tilnærmelsesvis statur som en Ishtar. Ingen kilder tyder på, at den sagtomdige Nanna, der (helt ulig fx Ishtar) følger sin mand i døden, har fjerneste lighed med en triumferende frugtbarhedsgudinde.

I det hele taget er den nordiske mytologi (som vi kender den) karakteristisk *maskulint domineret* – ligesom sagaernes univers. Hvor kvinder optræder, er de enten afseksualiserede, sørgende moder- og hustrufigurer som Frigg og Nanna, eller negativt skildrede, som fx Freja,

hvis seksualitet anses for ren liderlighed,³ uden at sammenhængen med naturens vækst fremhæves. Tværtimod synes hendes bror Frej oftest at få æren for vækst og frugtbarhed. Dette udelukker ikke, at mytologien tidligere kan have rummet en moder- og frugtbarhedsgudinde. Det kan bare ikke sandsynliggøres, at Balder har været hendes elsker.

Derimod peger mange træk på, at den ældre mytes andenstemme under det kristelige tolkningslag har rummet en morallære om det, som både sagatiden og Snorres egen tid har haft stærkt brug for. Nemlig om magt og lederskab for herskerklassen, ligesom Bhagavad Gita. Ikke en morallære i vores humanistiske, kristent idealistiske forståelse af ordet, men i en anden, hvor moral slet og ret vil sige: Sådan skal du være, hvis du vil klare dig.

Derfor vil jeg tolke Balder-myten, både Snorres og Saxos versioner, som en slags »kongespejl«, nemlig som moralske mønstre for de mod- og mandshjerte-idealer, som præger sagaernes lederskikkelser, fra Ingemund og sønnen Thorsten i Vatnsdæla Saga til Gisle Surssøn og Njálas Gunnar. Tankegangen er, at Baldermyten er knyttet til Odins høvdingekult, og derfor er udtryk for, hvordan tidens (ledende) mænd forstod sig selv og deres samfund.

Som argument for, at myterne faktisk er de såkaldt primitives udtryksmåde for en psykologi, (samfunds)filosofi og moral, vil jeg først give en kort indføring i den primitive eller arkaiske ontologi, som den udtrykkes hos bl.a. Mircea Eliade.

Myte og kult

Iflg. Eliade præges det arkaiske verdensbillede af en særlig gensidighed mellem den mytologiske overbygning og de profane og kultiske handlinger: Det menneskelige, jordiske samfund afspejler en kosmisk verdensorden, funderet i en mytisk urtid.

Eliade tegner et generelt portræt af det »primitive« menneskes opfattelse af tilværelsen: Hans liv er en uafbrudt *gentagelse* af handlinger, indstiftet »ab origine«, i begyndelsen, da det ideelle samfund blev skabt som kosmos ud af kaos. Den mytiske urtids *evige tilbagekomst*, når dens elementer gentages i menneskelige kulthandlinger, gør også delvist det spørgsmål overflødigt, om gudemyterne reflekterer en menneskelig praksis, eller om den menneskelige praksis omvendt er afledt af

dem. Myte og kult ikke blot afspejler, men forudsætter og producerer hinanden.

Kulthandlingen binder menneskets tilværelse til kosmos ved at *reproducere kosmos*:

Denne bevidste gentagelse af bestemte mønstergyldige handlinger afslører en særegen ontologi. Naturens rå produkt såvel som genstanden formet af menneskehånd tilkendes kun *virkelighed* og *identitet* i forhold til den andel de har i en transcendent realitet. En handling får mening og *virkelighed* udelukkende i den grad den gentager en urtidshandling.⁴

Med Eliades formulering handler enhver kosmologi om striden mellem kaos- og kosmosmagter som en metaforisk afbildning af menneskenes stadige forsøg på at underlægge sig den omgivende »rå« natur. Således kan også den nordiske skabelsesmyte aflæses. De gode kræfter, personificeret af Odin, Vile og Ve, underlagde sig de destruktive, her urjættene Ymer, og vendte dem til positiv produktivitet. Det vil sige en ordenet verden med organisk vækst og en menneskelig (eller antropomorf) organisationsform med tre afgrænsede »gårde«. Ideelt er denne verden styret af en kontraktlighed, der giver hver enkelt enhed en begrænset, men præcist lokaliseret identitet og funktion.

Myten som ideel afbildning af samfundet

Gensidigheden mellem det menneskelige og det guddommelige, en spejlingsakse fra zenith til nadir, er hjørnesteinen i Eliades argumentation og tjener som begrundelse for, at man ved at stille spørgsmål til mytologien tillige kan opnå relevante oplysninger om det samfund, som disse specielle myter har indgået i.

Også Lars Lönnroth mener, at i det omfang kilderne meddeler om den daglige skik og brug, samt om kulthandlingernes specielle eller regelmæssigt tilbagevendende begivenheder, viser der sig overensstemmelser, der afslører mytologien som et lejlighedsvist idealiseret, lejlighedsvist strukturelt uhyre præcist billede af vikingetidens sociale realitet:

I de hedenske myter finder man også undertiden mønstre, der genfindes i de kendte ritualer. Myten kan i disse tilfælde bruges til at forklare ritualets mening. Samtidig kan ritualet bruges til at forklare mytens sociale funktion.⁵

At verdensbilledets tre »gårde« er en præcis beskrivelse af bondens virkelighed, er indlysende iflg. Lönnroth: Indenfor den egne gårds grænser findes den trygge verden, udenfor er kaos, og som symbolsk centrum den guddommelige sfæres livsarne, symboliseret i langhusets hal.

Og guders og jætters stadige konfrontationer ser Lönnroth som en træffende beskrivelse af menneskets liv i sin æt, i stadig kamp for at forsvare sin odelsjord mod konkurrerende slægter:

Hele det oldnordiske retssystem byggede på, at ætterne på denne måde holdt hinanden i balance og selv afgjorde indbyrdes medlemværende. Det er derfor naturligt, at vi finder den samme balanceberegning i mytologien, hvor asernes æt kæmper mod jætternes og beregner sine vindinger og tab med samme omhyggelighed, som de islandske bønder gjorde på tinget. Den oldnordiske mytologi kan, som vi skal se, også i andre henseender betragtes som en model i kosmisk format af det samfund, som disse bønder levede i – eller måske snarere, *ønskede* at leve i.⁶

Men imellem den samfundsmæssige virkelighed og den mytologiske formulering er trådt den faktor, der stadig holder os i uvished om mytologiens grad af »realistisk« afspejling: den kompositionsevne og billedlige fantasi, der har skabt fortællinger og symboler af de riter og profane handlinger, der engang har indgået som fast bestanddel af nordboernes liv. Ud af diskrepansen mellem mytens *symbolik* og dét, den har betydet, springer forskerens spørgsmål og forsøg på at (re)konstruere »virkeligheden« bagom mytologien, et forsøg, som i forlængelse af ovenstående må have forekommet den hedenske nordbo selv aldeles meningsløst.

Odin

Alligevel vil jeg i den følgende analyse af Odinskikkelsen for forståelighedens skyld skelne mellem

a) hans funktion som forbillede (paradigme) for *reelle* handlinger og beføjelser, rituelle og profane

b) hans *symbolik*

– for sluttelig at sammenholde dem til en bestemmelse af den nordiske opfattelse af døden som element i livet.

Odin som høvdingegud

Den franske strukturalistiske myteforsker Georges Dumézil opstiller en tese om de tre indoeuropæiske guddomme som svarende til samfundets stænder. Kort fortalt modsvares de tre vigtigste (kendte!) nordiske guddomme, Odin, Thor og Frej (den sidste lejlighedsvist erstattet af Njord eller Freja) af en *vedisk* (indisk og fælles-indoeuropæisk) treenighed o. år 1000 fvt. De tre guder er, som samfundets stænder, ordnet i hierarkisk rækkefølge, men deres forbund viser desuden samfundets enhed som en kontraktligt betinget arbejdsdeling, en stadig balance mellem forskellige kræfter.

Det antages, at Thors felt også har omfattet frugtbarhed,⁷ ligesom de svenske *konger* angives at nedstamme fra Frej og ikke fra Odin – hvorfor den skandinaviske model har været mindre skematisk end den vediske. Ikke desto mindre er det givet, at Odin især har været høvdinges, kongers og goders guddom, således at Thor efter døden måtte nøjes med at få »trælles æt« (Harðarðsljóð), dvs. mere sandsynligt: krigerne, lig med karlene, de frie bønder. Adskillige konger, ikke mindst de markant sejrige og individuelt særprægede som fx Harald Hildetand, har stået i særlig alliance med Odin – med den pointe, at det var gudens privilegium at opsige kontrakten uden varsel.

Odin er altså høvdingens ideelle afspejling. Præcis som Odin er Asgårds centrum, og Asgård hjertet i kosmos, har høvdingen i sin hal været centrum i gårdens mikrokosmos.

Men også andre karakteristika har placeret høvdingen i direkte forbindelse med den guddommelige Alfader. Høvdingen, ættens overhoved, har ofte fungeret som *gode*, egl. »gudsmand«, der som navnet antyder har været forbundet med guderne, udover sine verdslige og juridiske beføjelser. Høvdingen eller goden har forestået de kulthandlin-

ger, som iflg. Eliade både opretholdt det konkrete, samfundsmæssige kosmos og holdt linien varm til dets forbillede.

Høvdingen er i flere henseender aksens i den sociale enhed, gården. Han har arveretten til den odelsjord, som er livsgrundlaget også for gårdens øvrige sociale grupperinger. Han er så at sige personifikationen af Asgård, hans blotte eksistens (hans ry) holder kaosmagterne »útgangards« stangen, og hans rolle er reelt at bekæmpe dem, enten i form af den omgivende, »rå« natur, af konkurrerende ætter eller omstrejfende banditter. Den stærke betoning af slægtskab og arveret sikrer ham desuden *vertikal* forbindelse til fortid og fremtid – de døde og kommende slægter – et faktum, der i sig selv tildeler ham en næsten guddommelig status.

Som Odin er asa-ættens overhoved og Alfader, er høvdingen det lokale overhoved, hvis funktioner også kan betegnes som faderlige. Det er klart, at der til en sådan figur har været stillet særlige, idelle krav: han skulle i sin person sammenfatte »bondesamfundets forestilling om ættens beståen og kollektive lykkekraft«;⁸ han skulle m.a.o. være en »lykkemand« (gæfumaðr). Desuden har han naturligt nok skullet opfylde maskuline og faderlige idealer om især *mod* og *autoritet*.

Det er derfor nærliggende at forestille sig, at høvdingen, ligesom i andre primitive kulturer, jævnligt har skullet bevise sin duelighed, både i *reelle* handlinger – som kamp og vikingefart – og i kultiske og symbolske. Jan de Vries har i »Der Mythos von Balders Tod« netop villet se et initiationsritual som den afgørende runde i kvalifikationen til manddom og værdighed som odinskriger, der som bemærket af Dumézil netop har været en høvdingeværdighed.

Odin som symbolsk figur

Jeg vil i det følgende gennemgå visse af Odinsfigurens symbolske kendetegn for at aflæse den symbolik, der har været knyttet til høvdingen.

Odin-tilnavnet »Alfader« har forvirret en kristen eftertid. Dette epithet tildeles også den *kristne* Gud, hvorfor Odinskikkelsen indirekte kan have været genstand for spekulationer af theodicétypen. Som den kristne Gud Herren tilskrives han al-viden og al-magt (skønt han dog ikke formår at hindre sønnen Balders død), men epithetets tredjeled: algodhed, er så langt fra at kunne hæftes på Odin:

Odens karakter er sammensat og lidet tillidvækkende. Med ansigtet skjult under hættens, hyllet i sin mørkeblå kappe, vandrer han

omkring i verden, på én gang hersker og spion. Det sker, at han bedrager sine trofaste og dem han beskytter, og han synes undertiden – som i begyndelsen af Vølsungesagaen – at have sin fornøjelse af at udså kimene til skæbnesvangre fejder. Han er i særdeleshed den gud som modtager, ja som kræver ofre af uskyldige.⁹

Ordet »uskyldige« afslører, at også Dumézil tildels ligger under for en forestilling om sammenhængen mellem *skyld* og offer som *soning*:

... den katolske kirkes og feudalismens ideologi ... byggede på idéer om forbrydelse og straf, skyld og forsoning ... (En ideologi, som forkastede) den gamle nordiske idé om retfærdighed som en slags »økologisk balance« mellem forskellige slægters interesser og magtudøvelse ...¹⁰

Når Odin kræver ofre, er det m.a.o. ikke et spørgsmål om *skyld*, men om *balance*.

Man kan da spørge, hvad art Odins balance har. Som Dumézil andetsteds fremhæver, er Odin ikke nogen ting- eller retfærdighedsgud. Han afbilder ikke, som formentlig Tyr har gjort, den kontraktlige menneskelige retfærdighed. Ikke desto mindre kan man indgå aftaler med ham, ligesom han udpræget er en offergud (han modtager menneskeofre). Ofre er udtryk for en kontraktlig gavegivning guder og mennesker imellem, der beregnes præcist som ydelse mod forventet modydelse på efterbevilling: do-ut-des-systemet.

Odin er »hersker« og forrædder (»spion«); han opererer i det »skjulte« og er allestedsnærværende, *unheimlich*, (»vandrer omkring i verden«); han modtager de døde helte og bærer ofte ansvaret for deres død. Han er en udpræget døds gud – ravnene, i kenninger ofte anvendt i deres egenskab af ådselædere, hører til hans attributer – og blandt hans tilnavne er: *Ýggr* – den skrækindjagende, *Bólverkr* – skadevolder, eller den ondt virkende (Lex.Poet.), *Grimnir* – den maskerede, *Blindr* – den blinde.¹¹

Dødens balance

På spørgsmålet om, hvem der har et sådant udseende, der kan sammentages med gloser som uberegnelig, vilkårlig, men effektiv i eksekutionen af sine afgørelser, er svaret:

Det er livet selv. Skæbnen, Tiden – eller Døden som livets vilkår og forudsætning.

Som eksempel på, at Odins skæbnesvangre indgriben nok kan tage sig tilfældig ud, men dog rummer Dødens ubønhørlige logik, kan nævnes et par af de – uskyldige? – kongelige ofre, han tillægges ansvaret for.

Den, som navnet antyder, uhyre krigsliderlige Harald Hildetand var efter talløse sejre blevet halvandet hundrede år gammel:

Da lå han i sengen og kunne ikke gå, og vidt omkring i hans lande hærgede vikinger, og *hans venner* syntes det stod dårligt til med rigerne, da landets styrelse var ved at falde fra hinanden. *Der var også mange, der syntes han var mere end gammel nok ...*¹²

»Hans venner syntes« og »Der var også mange...« udtrykker samme art kollektiv dom, som også ellers i sagaerne udtrykker (fortællerens opfattelse af) den almene fornuft. Da Odin i skikkelse af Haralds køresvend Brúni giver ham banesår i Brávallaslaget,¹³ er det nok etisk set et forrædderi, men magt-økologisk set en rimelig tanke, at Haralds bane baner vejen for et generationsskifte. Når Odin falder sin allierede i ryggen, er det fordi hans tid er inde – og i fortsættelse af slægts-tankegangen mest i ættens interesse at en *bedre* (= yngre) mand er dens aktuelle overhoved.

Historien om kong Vikars død under en offerhandling, der skulle have været på skrømt, peger i samme retning. Ligesom Harald Hildetand myrdes han gennem en handling med forrædderiets overtoner, af helten Starkað (Stærkodder), der som fremhævet af Turville-Petre minder stærkt om Odin selv. Men Vikar dræbes først, efter at han i årenes løb har ofret et stort antal af sine sønner i sit eget sted. Igen sørger Odin for, at det svære generationsskifte finder sted. Døden kan man til syvende og sidst ikke snyde.

Odin er altså den personificerede viden om, at livets endemål er døden. Om, at ættens vedligeholdelse indebærer et stadigt generationsskifte, hvis forudsætning er døden, så selv lederen ryger før eller senere. Og om selve *chance*-momentet i livet, overladtheden til den omskiftelige lykke, der som en naturlov afbryder sammenhænge og påbegynder nye.

Parallelt hermed kan nævnes, at Odin har en påfaldende lighed med middelalder-ikonografiens skildringer af Døden: Han er *tilhyllet* i en

mørk kappe, hans ansigt er *skjult*, *øjnene* påfaldende og uhyggelige, og med sig har han det *våben* (spyd, kølle – leen), som han fælder den udvalgte med.

At ritualer, som har døden som symbolsk indhold, altid skal indeholde drag af dødbringende alvor, fremhæver også de Vries:

Denn die Weihe ist eine Probe des Mutes und der Ausdauer, der nicht alle Knaben gewachsen sind. Es geht allen Ernstes um Leben oder Tod.¹⁴

Folkloren kender talrige eksempler på, at mødet mellem Døden og den, der skal dø, er et (kontraktbetinget) *stævnemøde*, hvis tid og sted dog kun er den ene af parterne bekendt. Fx den berømte historie om Døden i Teheran:

En soldat møder Døden en morgen på markedet i Teheran og flygter i rædsel til Samarkand på kongens hurtigste hest. Senere møder kongen selv Døden og spørger, hvorfor han skræmte hans soldat. Døden svarer forbavset: – Det var ikke min mening at skræmme ham. Jeg blev bare så overrasket over at se ham her, når vi allerede i morgen skulle mødes i Samarkand.¹⁵

Odinsritualernes betydning

Det kan forekomme påfaldende, at en gudeskikkelse med så stærke døds-elementer samtidig har kunnet virke som idealbillede for høvdinden. Trods alt må det forudsættes, at fortsættelsen af livets funktioner har været målet for slægtsoverhovedet og hans husstand.

Men som så ofte i primitive kulturer har døden og frugtbarheden været forbundet med hinanden: ættens generationsskifte forudsætter døden; af døde organismer gror nyt liv, og formålet med (menneske)ofre til guderne er at garantere frugtbarheden og forny livet. Desuden må det have været karakteristisk for det islandske samfund, at døden indgik som fast element og risiko i livet: ikke alene blev selv retfærdigheden ofte beregnet liv-for-liv, men de produktive handlinger, der oprettholdt livet – fra forsvar og søfart til jagt og børnefødsler – har samtidig ofte medført døden. Som de Vries udtrykker det:

(In) der menschlichen Existenz (sind) die Zeugung und der Tod unlösbar mit einander verbunden.¹⁶

Antager man derfor, at Odinskikkelsens dødssymbolik også afspejler det faktum, at forståelsen af døden og evnen til at møde den med mod og mandshjerte har været central for høvdingen, kan visse af Odins handlinger tolkes som dødsritualer, som høvdingen skulle gennemgå. Myterne er altså den sproglige formulering af den art *sakramenter* eller kulthandlinger, som høvdingen skulle udføre som Odins stedfortræder, i spejlingsaksen mellem zenith og nadir.¹⁷

Odin er, med Dumézils udtryk, en troldmandskonge. Hans verdslige beføjelser som høvding er sammenfattet med magiske kulthandlinger, præcis som den islandske gode. Til Odins kendetegn hører også, at han

er skjaldenes gud;
forstår som sejdkvinderne, vølverne, sejdens kunst;
har givet sit ene øje i bytte for visdom;
er *hångagóðr*, de hængtes gud og har selv været hængt.

De to sidstnævnte kendetegn rummer tydeligt den anden side af døds- og offer-symbolikken: Odin ikke alene er den, der *modtager* ofre, han har selv ofret sit *øje* i bytte for høvdingeattributten *visdom*; og han har selv været det første offer:

Jeg ved at jeg hang
i vindomsuste Træ
ni hele Nætter,
med Odden saaret,
viet Odin,
mig selv til mig selv,¹⁸
i det Træ,
som ingen ved,
af hvilken Rod det randt.

Jeg ved, er begyndelsen: det markant autoritative JEG proklamerer dét, der kvalificerer hans autoritet: *viden*. Odin har altså, overført til menneskelige forhold, erhvervet sin særlige viden gennem et legemligt offer og stærk fysisk lidelse. Med andre ord: en erfaring af døden som lidelse og offerhandling på sin egen krop.

Hvis denne beskrivelse, i lighed med Balders bålfærd som forbillede for en høvdingebegravelse, modsvares af et reelt kultisk dødsritual, som høvdingen gennemgår, betyder det, at høvdingens status som (og høvdingesønnens indvielse til) kriger og lokal herre over liv og død, som mand og (vordende) slægtsoverhoved – har krævet en nødvendig indsigt i døden som vilkår i livet. Kun den, der tør miste sit liv, skal vinde det – og værdigheden til at herske over andres.

Inden for gårdens grænser står det i høvdingens magt alene at *tage* liv, på en måde, som ofte har forekommet hans undergivne lige så overrumplende og urimelig som de ofre, Odin selv forlanger.¹⁹ Men ligesåvel kan det nåsommelst falde i hans lod at *miste* sit eget, som et offer til guderne eller som led i en gengældelsesfejde mellem ætter. At konger, og de største høvdinge på Island, har været særligt udsøgte blot-ofre, ses fx i Heimskringla.²⁰

Denne dobbelthed: *at magten til at dræbe* er uløseligt forbundet med bevidstheden om *selv at kunne blive dræbt*, må have været afgørende for høvdingen, i det mindste i arkaisk tid. Som de Vries næsten poetisk udtrykker det:

Immer wieder muss das menschliche Leben gesichert werden, indem man den Tod in das Leben hineinbezieht. Wirklich Mensch ist nur, wer die Todesgewissheit in sich aufgenommen hat und eben dadurch den Tod überwindet.²¹

Shamanisme – dødsoplevelsen som grænsesprængende erfaring

Den reelle død er en én-gang-for-alle-begivenhed. Anderledes forholder det sig med den symbolske død i det ovf. skitserede ritual. Af de efterfølgende strofer i Hávamál fremgår ikke alene præcist *hvad* Odin har opnået ved sin offerhandling, men også *hvordan*:

Han har fået *runerne* som magi og kommunikationsmiddel (str. 139), ni kraftige tryllesange (140) og en drik af den mjød der giver »frodig Visdom« og medfører, at »Ord blev til Ord og avled nye« (141), altså den poetiske gave. Det handler altså om en særlig mystisk og magisk viden og om evnen til at kommunikere den. Træk, der bekræfter Dumézils beskrivelse af Odin som troldmandsgud og magiker, og vor vi-

den om høvdingen som gode, altså præst og troldmand (jvf. Landnámabók IV, 8).

Også *midlet* er tydeligt beskrevet, her og i Grímnismál:

... jeg hang
ni hele Nætter
med Odden saaret

...

Kongen lod ham pine for at faa ham til at *tale* (m.u.) og sætte mellem to Baal, og der sad han otte Nætter.

...

Otte Nætter
sad jeg mellem Ilden her,
og ingen Mand lidt Mad mig bød;²²

Altså en gentaget ophængning eller fastspænding, evt. såret af en spydspids (måske på samme måde som en døende høvding odinsmærkes med en spydspids for ikke at dø stråddøden og komme til Hel i stedet for til Valhal), kombineret med faste. Om denne kombination af fysiske prøvelser ved man (fra fx lapperne²³), at den fremkalder hallucinogene tilstande, m.a.o. forudsætningen for et *shamanistisk* ritual. Pointen i Grímnismál er da også, at Odin faktisk giver sig til at *kvæde* om mytisk-kosmologiske sammenhænge, formuleret som *syner* (»jeg ser«), og desuden til at *spå* om den konkrete fremtid:

Agnar,/ som ene skal raade;/ Geirrøds søn for Goters Land.²⁴

I dette mystisk-shamanistiske felt, hvor bevidstheden bringes til at sprænge kroppens grænse gennem fysisk lidelse; hvor høvdingen påtager sig *sejdens* – spåhandlingens – kvindagtige (»ergi«) hverv; hvor tid og sted sprænges i spirituel ekstase – smelter Odinskikkelsens reelle og symbolske aspekter sammen. Han – og høvdingen – er i rusens øjeblik virkelig forbindelsesled mellem liv og død, mandligt og kvindeligt, fortid og fremtid. Gennem høvdingens symbolske (offer)død, hvor bevidstheden forlader den lidende krop og begiver sig på rejse, kommunikerer en »frodig Visdom« til tilhørerne i hallen, altså den grænseerfarer, der er samfundets religiøse fundament og bekræfter livets former.

Hermed bliver det også tydeligt, hvordan dødssymbolikken knyttet til høvdingens person har fungeret. Han passerer broen til »det andet

land«, gudernes og de dødes hjem, og formidler den del af den menneskelige erfaring, der i vore dage i parentes bemærket henregnes til det ubevidste. En faktor, der iflg. Freud o.a. netop må ventileres af og til, hvis ikke den sagnomspundne selvbeherskelse uvarslet skal kamme over i sin modsætning.

Balders død som ritual

Udgangspunktet for min analyse af Baldermyten er Jan de Vries' artikel »Det Mythos von Balders Tod«, hvor han tolker myten som paradigme for et kultisk sceneri, nemlig en initiationsritus for unge krigere. Myten er dermed knyttet til Odin-kulten. Hans argumenter for denne udlægning er, at kvinderne er udelukket: skyde-scenen foregår i eksklusivt mandligt regie, og selv Balders mor, Frigg, må hos Loke hente underretning om, hvad der foregår. Desuden fremhæver Snorre,²⁵ at det var en »stor Hæder« for Balder at alle skulle skyde efter ham, ligesom stedet, på tinge, peger på en højtidelighed. Selve formuleringen: at de *skulle* skyde til ham, markerer desuden et aftalt spil med bestemte regler.

Jeg er enig med Jan de Vries i, at myten afspejler en initiationsritus og dermed er knyttet til Odin-kulten, hvor døds- og offersymbolikken er et centralt aspekt. Til gengæld er jeg uenig i hans opfattelse af Høder-figuren som en hypostase af Odin, på linie med fx Harald Hildetands drabsmand Brúni. Hans argument er Høders blindhed, svarende til Odin, der som bekendt er enøjet, men også benævnes som «stíblindr«, altså blind på begge øjne.

Denne parallel betragter jeg som usandsynlig, af tre grunde. For det første modsvares Høders blindhed ikke af et indre syn, i modsætning til Odin.²⁶ For det andet dræbes Høder som følge af sin medvirken i Balders drab, mens Odin lever videre, i det mindste indtil Ragnarok. Og for det tredje er drab på en søn eller bror et absolut tabu, som Odin ikke engang forklædt vil gøre sig skyldig i. Karakteristisk nok hævner Odin ikke selv Balder, men lader drabet på Høder, hans søn og Balders drabsmand ordne pr. stedfortræder (se nedenfor).

Jeg mener derfor, at Høder kan tolkes på en anden måde, nemlig som en art aspekt af Balder. Eller snarere: Høder og Balder er to komplementære sider af en og samme person eller princip. Kultisk set

kan det altså have drejet sig om en *manddomsprøve udformet som tvekamp*. Jeg vil i det følgende se nærmere på Høder- og Balderfigurerne for at uddrage essensen af deres komplementære egenskaber.

Snorre: Myten om Balder og Høder

Snorre beskriver Balder som »meget vis« og »barmhjertig«, dvs. betoner hans indre egenskaber, intelligens og moral. Høder, derimod, beskrives slet og ret som »stærk«. At han desuden fremtræder som temmelig enfoldig fremgår af, at han blindt følger Lokes råd, selv om Loke er almindelig kendt som en ofte ondsindet lurendrejer, og Høder derfor burde vide bedre.

Også i handling er de komplementære modsætninger. Høders styrke og hans aktive medvirken til Balders drab viser en stump effektivitet i hans handlinger, mens det modsætningsvis om Balder hedder, at »*engi má haldask dómr hans*« (sål. R,U,T; *hallaz* W tolkning tvivlsom), ingen af hans beslutninger vil få nogen effekt, til trods for hans visdom. Han fremtræder i det hele taget som den passive genstand for andres handlinger, og for en søn af Odin, dvs. en høvdingesøn, der i livet skal optræde som kriger og leder, er denne handlingslammelse en lige så alvorlig defekt som Høders udfarende dumhed.

Navne-etymologien understreger brødrenes komplementaritet. »Høðr« betyder kriger, »báldr« den overmodige (Lex.Poet.), altså igen en ydre og en indre egenskab ved krigeren. Begge navne har desuden fungeret som appellativer til konge- og høvdingenavne, de er m.a.o. ikke primært *egennavne*, men *egenskaber*.

De tos døds måde afslører også paralleller: begge bliver nedlagt af ikke-kontraktbundne »hjælpere«. Balder bliver dræbt af den berømte mistelten, skønt Frigg for at beskytte sønnen mod hans skæbne har taget alle jordens skabninger i ed, dvs. inddraget selv alnaturen i den samfundsmæssige kontraktlighed. Men ikke misteltenen. Ikke fordi hun glemte den, men fordi »den syntes hende for ung« til at deltage i kontraktligheden. M.a.o. var den *ikke myndig*.

Også Vali, Balders hævner og Høders drabsmand, står som umyndig uden for kontraktligheden. Fordi sønnemord er en social umulighed, avler Odin skyndsomst Vali med kvinden Rind, der ikke er af asa-æt. Derefter dræber Vali Høder kun én nat gammel, før han foretager sig

nogen handling, der knytter ham til den sociale kreds som civiliseret individ: »Han toede ikke hånd og kæmmede ikke sit hår«. Vali og misteltenen er m.a.o. fortællingens lovløse håndlangere, kontraktens jokere, der kan udrydde ikke-duelige arvinger.

Høder og Balder er altså etymologisk og strukturelt symmetrisk forbundet, mens de i moral og handling er komplementære til hinanden: Den ene har, hvad den anden mangler. Mere sindrigt lyder det måske, at Balder og Høder også er hvad man kan kalde *syntaktisk* forbundet som den passive og den aktive rolle i samme aftalte og nødvendige (passions-)spil: den ene skyder, den anden gennembores. Men både for den aktive og den passive er drabets og pilens symbolik for handling og mandig kraft og potens den samme.

Betragtes mytens personer således som aktører i et kultisk spil, repræsenterer Høder altså krigerens blinde handlingsaspekt, Balder hans indre og moralske egenskaber med elementer af barmhjertighed.²⁷ Men netop barmhjertighed er en diskutabel egenskab hos en kriger og leder, hvis den lammer hans handleevne (som det til dels er tilfældet med Gunnar i Njals Saga). Derfor må initiationsritens formål være at modne høvdingesønnen ved at *integrere* egenskaberne handlekraft og klog besindighed i den samme person.

Saxo: Hotherus og Balderus

I Saxos Balder-novelle er tilsyneladende kun navnene Balderus, Hotherus og Nanna indicier for de to beretningers slægtskab, og forskellen har gjort det umuligt at finde et fælles tolkningspunkt. Jeg mener dog, at visse strukturelle og tematiske ligheder kan understøtte ovst. fortolkning af eddaens myteversion, uden at det er nødvendigt at inddrage konstruktionen: en fælles ur-version.

Hos Saxo er de to mænd ikke brødre, men rivaler. Novellen kan betragtes som én lang tvekamp, hvori mennesket og kongesønnen Hotherus til slut overvinder guden Balderus ved at optage hans egenskaber i sig selv, nemlig ved at overtage Balderus' »tryllemad« og andre attributter.

Kurt Johannessons Saxo-disputats afslører et sindrigt, men umådelig stringent paradigme-system, et verdensbillede indeholdt i *Gesta Danorum*s komposition af det nordiske mytekompleks. Helte og skurke re-

præsenterer forskellige egenskaber efter klassisk systematik: de fire temperamenter, de fire kardinaldyder etc.²⁸

Hele *Gesta Danorum*s tredje bog, som Baldernovellen er en del af, drejer sig iflg. Johannesson om foreningen af de klassiske kardinaldyder *prudentia* og *fortitudo* i krigerens personlighed. Johannesson definerer *prudentia* som rådgiver-egenskaben klogskab og fremsyn,²⁹ og *fortitudo* som tappehed, især set som kamplyst og legemlig kraft. Det kan altså se ud som om de to beretninger alligevel har en fælles pointe, skønt Saxo ved at bytte om på fortegnene har gjort Balderus forblindet af lidenskab:

Balder hemsöks av Nannas bild under nätterna, hans hälsa forsvages, hans fötter bär honom inte längre, utan han måste färdes i vagn.³⁰

Hotherus repræsenterer heroverfor *prudentia*, indsigten, fremsynet og kontrollen over andres lidenskaber:

(Höder) behärskar alle *artes*, ... han spelar dessutom lyra och andra musikinstrument. »Genom olika slags melodier kunde han väcka vilka känslor och sinnesrörelser han ville hos människorna. Han kunde ingiva de dödliga glädje, sorg, medlidande eller hat.«³¹

Omvendingen: Höder = positiv, Balder = negativ, kan forklares ved Saxos sandsynlige ønske om at fremhæve en *menneskelig* idealskikkelse på bekostning af de gamle guder, nemlig en konge, som i sig forener *prudentia* og *fortitudo*.

I begge fortællinger er Balder spillets taber. Men som nævnt er hans symbolbetydning hos Saxo den modsatte af Snorres: i Snorres islandske version er det den nølende retsindighed, der i Balders skikkelse bukker under for den rå kraft, mens Saxo modsat lader den blinde handlekraft tabe til intelligensen.

En forklaring kan her være, at der til den høviske helt i Saxos organiserede konge- og kirkemagts-centralistiske univers stilles større krav om driftskontrol og beregning, end den islandske stormands-republiks mere ligefremme mod- og mandshjerteideal krævede. De to forskellige versioner af myten peger desuden på et interessant erotisk eller ægteskabeligt skæbnefællesskab imellem de to mænd. Nanna, som hos

Snorre er Balders hustru, er hos Saxo Hotherus'. En parallel hertil kan måske ses i den vediske mytologi fem Pandavas-brødre, som Arjuna er én af. Brødrene har fælles hustru som illustration af, at de er fem aspekter (eller på indisk måske: »inkarnationer«) af ét og samme princip: Den gode hersker.³² Dumézil fremhæver som nævnt de centrale lighedspunkter mellem nordisk og vedisk mytologi, fx i hersker-gud-triaden magikeren, krigerguden og frugtbarhedsguden.

Ofringens symbolik

Hvis initiationsriten betragtes som en symbolsk tvekamp mellem krigrens modstridende aspekter, klog tilbageholdenhed og rasende kampvilje, ser man at tvekampen³³ her fungerer som en symbolsk offerhandling. Krigeren ofres så at sige til sig selv, parallelt med Odins shamanistiske selv-offer i Hávamál.

Selvoffer og modning ved tilføjelse af et sår, der markerer overgangen fra natur til kultur, er som nævnt karakteristisk i Odin-kilderne. Offeret fremtræder som *social mærkning*, som når Odin ofrer sit naturlige øje for at modtage et indre, kulturelt øje, altså visdom.

En parallel hertil er guden Tyrs ofring af sin hånd i en symbolsk pantsætning til Fenrisulven. Hans tab af den naturlige, biologiske hånd medfører, at han i socialitetens symbolik bliver lovens hånd-hæver og lange arm.

Initiationsriten kan altså betragtes som et kultdrama, hvor den unge mand skal forlade sin tidligere identitet som barn og natur-væsen, forbundet med det moderlige univers, og indgå i den sociale kontraktlighed som mand, myndig og kriger, dvs. tilknyttet det faderlige univers med dens lov og socialitet. Den fysiske lidelse skal ophæve den moderlige beskyttelse, hærde øllebrødsbarmhjertigheden til magtfuld dømmekraft og forvandle barnets blinde hidsighed til sandt mandsmod, modet til at dø og dræbe.³⁴

Men myten har også en symbolsk betydning, der transcenderer det kultiske. Her gælder det, som Lönnroth fremhæver i GDL, at de mytologiske Ragnarok-visioner kan advare mod følgerne af ikke at følge den sociale kontrakts regler.

Loke-skikkelsens betydning

I Snorres version er Høder-Balder-dyaden udvidet med en tredje person, nemlig Loke, Balders absolutte modsætning. Hans egenskaber befinder sig ligesom Balders på det indre, moralske område, men i negativ, dæmonisk form. Mens Høder er Balders »håndbani«, altså fysiske drabsmand, står Loke som »rádbani« bag planen for drabet.

Både Lokes attribut »rád« og Balders »dómr« befinder sig i et semantisk felt, som fremhæver deres intelligens og den kendsgerning, at de må alliere sig med den fysiske styrke. Men moralsk er Balder og Loke absolutte modsætninger. Loke benytter sig af Høders stærke arm og moralske blindhed til at eliminere »det gode i verden«. ³⁵ Han sætter ubodelig splid mellem klogskaben og styrken og afstedkommer derved Ragnarok, som både kan forstås som ættens og verdens undergang – »de herskendes skæbne« i menneskelig eller kosmisk-guddommelig forstand. ³⁶

Med støtte i Saxo vil jeg udlede den mulige pointe og advarsel af Snorre-myten: hvis lederen, eller leder-kollektivet, ikke integrerer styrke og klogskab, vil en Lokeskikkelse – enten i form af lederen/ krigerens egne dårlige egenskaber eller af ydre påvirkning – altid kunne kile sig ind mellem krigerens handlingsaspekt og hans moralske egenskaber, visdom og besindighed. Resultatet er Ragnarok.

Völuspá's eskatologiske slutvision, hvor Høder og Balder forenede forlader Hel, dødsriget, kan mao. også ses som den ønskelige afslutning på kulthandlingen, der forbinder krigeridealets indre og ydre egenskaber. Faren er set i øjnene og overvundet, og den unge mand har forladt sin barndom som »helt« menneske.

Men måske er allerede Hermods helfart, fortalt som efterspil til Balder-dramat, eksempel på en ønskelig tilbagevenden fra »det andet land«. Midt i gudernes fortvivlede lammelse tilbyder menneskekongen Hermod at ride til Hel og gå i forbøn for Balder. Hermod er ligesom Balder og Høder søn af Odin, men som bærer af et udpræget menneskenavn ³⁷ fremtræder han snarere som en menneskelig Odinskriger, der har mod og mandshjerte til i levende live at begive sig ind i dødsriget og tilbage igen med meddelelser fra de døde til de levende. Hans rejse til dødsriget kan tolkes som et shamanistisk, magisk-heroisk »trip«, der forsoner liv og død, drager eskatologien ned i den konkrete virkelighed og forankrer det symbolske i det reelle.

Litteratur

- Bhagavadgita*. Kbh. 1920, overs. af Poul Tuxen.
 Brandt, Per Aage: »Dødens semiotik« in: *Chancen 4*.
Den ældre Edda, overs. af Martin Larsen.
 Dumézil, Georges: *De nordiske guder*. Odense 1969.
 Fryc, Northrop: *The Great Code*. London 1983.
Egils saga. Viborg 1976.
 Eliade, Mircea: *Myten om den evige tilbagekomst*. Kbh. 1966.
Gisles saga. Viborg 1975.
 Hallberg, Peter: *De islandske sagaer*. Haslev 1974.
 Holtsmark, Anne: *Norrøn mytologi*. Oslo 1970.
 Johannesson, Kurt: *Saxo Grammaticus. Komposition och världsbild i Gesta Danorum*. Uppsala 1978.
 Lönnroth, Lars: »Den oldnordiske kultur« in: *Gyldendals Danske Litteraturhistorie 1*. Kbh. 1984.
Njals saga. Kbh. 1967.
Ravnkels saga. Viborg 1975.
 Sagaantologi v. Thorkil Damsgaard Olsen (kopi).
 Schjødt, J.P.: »Om Loke endnu engang« in: *Arkiv for nordisk filologi*, 1980.
 Schmidt, Karsten: *Mandlighedens positioner*. Kbh. 1982.
 Sturluson, Snorre: *Gylfaginning*. Oversat af Finnur Jónsson. Kbh. 1929.
 Ström, Folke: *Nordisk hedendom*. Akademiförlaget, 3. opl. 1985 (1965).
 Sørensen, Villy: *Ragnarok*. Viborg 1982.
 Turville-Petre, E.O.G.: *Myth and Religion of the North*. Connecticut 1977.
 Vries, Jan de: »Der Mythos von Balders Tod« in: *Arkiv for nordisk filologi nr. 70*, 1955.

Noter

1. Arjunas dilemma stammer fra Krishnas filosofiske belæring Bhagavad Gita, et centralt dokument i indisk religion og filosofi. Det er en del af det oldvediske helte-epos Mahabharata.
2. »Odin har to viljer, men kun eet ønske: at bevare sin magt«.
3. Det negative syn på kvinder, hvis virketrang overskrider hustruens (datterens, søsterens) lydighed mod manden (faderen, broderen), er et genkommende tema også i sagaerne. I *Gisles Saga* fx Gisles opsætsige søster Tor-dis, for slet ikke at tale om den uhyggelige Hallgerd i *Njals Saga*.
4. Eliade, 13.
5. Lars Lönnroth in: *Gyldendals Danske Litteraturhistorie*, bd. 1, 44.
6. *Ibid.*, 31.
7. Jvf. GDL, 53f.
8. GDL, 66.
9. Dumézil, 47.

10. GDL, 66.
11. Turville-Petre, 62.
12. *Sögubrot af fornkonungum* (Sagafragment om oldtidskongerne), 81, m.u.
13. *Ibid.*, 54.
14. de Vries, 57.
15. Genfortalt efter Per Aage Brandt: »Dødens semiotik« in: *Chancen 4*.
16. *Op.cit.*, 53.
17. Om beretningen om Balders bålfærd ved man, at den i hovedtræk er identisk med den arabiske handelsmand Ibn Fadlans beskrivelse af en høvdingebegravelse blandt vikinger i Rusland.
18. Denne linie lyder i Martin Larsens oversættelse: »selv selve mig«. Den islandske lyder:
 »ok gefinn ódni,
 sjálfr sjálfum mér«.
 Her har jeg overført Åkerbloms svenske oversættelse (Folke Ström, 112) og Turville-Petres engelske til dansk, som den islandske tekst giver belæg for. Begge tolker altså sætningen som et selv-offer, ligesom jeg gør her.
19. Fx Ravnkels drab på sin hyrdedreng Einar, fordi drengen mod hans forbud lånte hans dyrebareste hest Frøjfaxe for at indfange kvæget. *Ravnkel Frøjsgodes saga*.
20. *Heimskringla* kap. 67.
21. *Op.cit.*, 53.
22. Af: *Grimnismál*.
23. Jvf. Folke Ström 114ff og 223ff. Han tolker også Odins magiske evner som shamanistiske: sejdhandlingens ekstase, runerne, Odins evne til at forlade sin krop og antage dyrehamme etc. Ström mener, at de shamanistiske træk kan være et lån fra lapperne, til hvis ritualer kilderne er gode.
24. *Ibid.*
25. *Gylfaginning* ved Finnur Jónsson (1929), 66.
26. Også i andre religioner svarer fysisk blindhed til spådomsgaven som et indre visdoms-øje. Fx Bibelens Samuel og Ødipus-dramaets Teiresias, eller Ødipus selv, der blinder sig som konsekvens af sin fatale indsigt.
27. Sagaernes beretninger om et hold sønner, der løfter arven efter en mægtig far, rummer ofte netop denne komplementære brødre-konstellation. Brødrenes leder er besindig, men til tider lidt for nølende, mens en anden bror slægter Thor på ved at være fysisk stærk og handlekraftig – men ubesindig, ilter og hidsig. (Samme kombination som Mahabharatas Pandu-sønner, som Arjuna er én af).
 Det gælder fx Ingemundssønnerne i Vatnsdæla Saga. Thorsten er den besindige, der overtager gården, mens den iltre Jøkul får faderens sværd. Thorsten er den ledende, men ofte indleder Jøkuls konfrontationsteknik en strid, som Thorsten fører sag på, så resultatet alt i alt er en forøgelse af brødrekollektivets magt. Fx striden med Berg (Vatnsdæla Saga, 147ff). Sømanden Høgne arver et skib, Thorer godordet, som han dog overlader til Thorsten. Tilsammen er Ingemundssønnerne billedet af den gode leder.
 Også Njalssønnerne har denne komplementære fordeling af egenska-

- ber, men alle med et overmål af hidsighed, som i længden ikke kan kompenseres af faderens besindighed. Den ledende søn, Skarphedin, er en fuldblods kriger og sin skægløse (»feminine«!) og næsten for forsonlige fars modstykke.
28. Mange af sagaerne kan iøvrigt – tilfældigt eller tilsigtet – bære mindelser om en lignende type paradigmatiske komposition, som om gudeverdenen dannede forbillede for beskrivelsen af slægtsrelationer. Fx rummer et sønne-kollektiv påfaldende ofte samme konstellation som gudeverdenens Balder – Thor – Loke: En besindig, men nølende (store)bror, slagsbroderen og endelig lurendrejer med de tvivlsomme råd og den ligeså blakkede loyalitetsfølelse.
 29. Rådgivarens dygd är *prudencia*, som ger honom makt att skilja det goda från det onda, att genomskåda den falska dygden og upptäcka den sanna, att förutse framtiden och finna det nödvändiga handlandet. (Johannesson, 29).
 30. Johannesson, 117.
 31. Johannesson, 113.
 32. Mellem Pandavas, Pandusønnerne, ses den samme fordeling af egenskaber, igen tydeligst mellem de to mest markante brødre, bueskytten Arjuna, ven med Krishna, (jvf. også Høder som bueskytte) og hans ældre, mere tøvende bror Yudishtira i den indiske sagn-cyklus Mahabharata. Arjuna vinder den fælles hustru, Draupadi, i en skydekonkurrence og får ordre til at dele gevinsten med brødrene.
 33. Tvekampen er symbolsk, men udføres selvfølgelig reelt af to forskellige »rollehavende«, fx en, der skyder til måls, og en anden, der lader sig beskyde og dermed viser sin selvbeherskelse.
 34. De fleste kendte manddomsprøver, som de nordamerikanske indianeres og massaiernes, indebærer, at den unge mand skal dræbe et dyr (eller et menneske!) alene, skal kunne stå mål til en offentlig beskydning eller spidsrod, opholde sig bundet til en pæl eller stående i timevis, udholdenheds- og modsprøver, som kan minde om sagaernes og den nordiske mytologis rationelt uforklarlige scenerier.
 35. Sagaerne byder også på en lang række Loke-figurer, intrigante rådgivere, som opildner svage ledere til alt for omfattende og/eller uberettigede gengældelsesaktioner, og dermed medvirker til ættens undergang. De findes både i mandlig og kvindelig skikkelse, fx Hallgerd og Mård i Njals Saga, ligesom Loke kan skifte køn.
 36. *Njála* kan i denne belysning ses som sagalitteraturens svar på det mytologiske Ragnarok: Både de gode og de onde går under i et langtrukket og pinefuldt blodbad, kulminerende i den utiltalende mordbrand, hvor også børn og gamle kommer af dage. At den kloge, stærke, kristne Kåre til slut redder livet og rejser over vandet for at få syndsforladelse (på halvanden side), svarer strukturelt og tematisk til Vøluspás spinkle glimt af håb og genfødsel – en ny æra vil begynde.
 37. Hverken Odin, Balder eller Høder har været brugt som personnavne.

Der er ydet bidrag til trykning af denne afhandling fra Svend Grundtvigs og Axel Orlriks Legat.