

Mindre bidrag

Völuspá -- cyklisk tidsopfattelse i gammelnordisk religion

Strofe 66 i Völuspá er uden tvivl en af de mest omdiskuterede i dette det mest omdiskuterede digt i Den ældre Edda. Strofen findes i begge de håndskrifter, hvori digtet er os overleveret, nemlig Codex Regius og Hauksbók, og ordlyden varierer ikke på væsentlige punkter. Den lyder i Jón Helgasons udgave:

Þar kœmr inn dimmi
dreki fljúgandi,
naðr fránn, neðan
frá Niðafiöllom;
berr sér í fiððrom
– flýgr völl yfir –
Niðhöggr nái –
nú mun hón sökkvaz.

Der kommer den mørke
drage flyvende
den skinnende slange, nede
fra Mørkbjergene;
i fjerene (eller vingerne) bærer
– den flyver over sletten –
Nidhug lig –
nu vil hun synke.
(Egen oversættelse)

Der skal ikke her gives nogen egentlig forskningshistorisk oversigt, da dette ikke ville tjene noget formål i denne sammenhæng. Den problemstilling, der her skal behandles, kan imidlertid kort ridses op således: Er strofen et led i den rammefortælling, der omgiver vølvædsigelsen, eller udgør den en del af denne udsigelse? En af grundene til dette tvivlsspørgsmål er billedet af dragen Nidhug, der – ifald vi har at gøre med selve spådommen – kan synes ulogisk i sin placering på dette sted, efter at vi i de foregående strofer har hørt om de lyksaligheder, der følger efter Ragnarok, men som på den anden side er ligeså vanskelig at forklare som et led i rammefortællingen, idet Nidhug, som iøvrigt kendes fra strofe 39, hvor den siges at suge lig, og fra Grm 32 og 35, hvor vi hører at den gnaver Yggdrasil fra neden, næppe kan høre til i den mytiske nutid, i hvilken vølven taler. Hvis dette var tilfældet, måtte man betragte dette væsen som indvarsleren af og som deltager i Ragnarok, og intet i den øvrige mytologi tyder på, at det har indtaget denne rolle. At Nidhug er et uhyggeligt og ødelæggende uhyre er der ingen tvivl om, men i den mytiske nutid varetager den sin funktion i underverdenen, nedenfor verdenssøjlen Yggdrasil, hvor også dødsriget kan lokaliseres. Yderligere støtte for, at vi ikke her står overfor en del af rammefortællingen, er strofens linie 6, hvor vi får at vide, at Nidhug flyver over sletten. Ordet »völlr« forekommer ikke i forbindelse med vølvens placering under udsigelsen, hvorimod man i strofe 60 har hørt, at aserne mødtes på »Iðavelli«, der således udgør den mytiske skueplads på det punkt i beretningen, hun er kommet til, og derfor naturligt må antages at være den slette, dragen flyver over. Vi har også hørt om denne slette i strofe 7, hvor det siges, at det er her, guderne opslår deres boliger, og det er altså i dette mytiske landskab, at den egentlige handling udspringer sig.

Sijmons og Gering kommenterer strofe 66 således:

Dem endgültigen siege des guten, der durch das erscheinen des höchsten gottes besiegelt wird, ist in der schlusstrophe als gegenbild die völlige beseitigung des bösen, das in dem drachen Níðhöggr personifiziert ist gegenübergestellt. Als symbol des bösen und schädlichen ist er ja bereits in dem tiefsinnigen mythus von der esche Yggdrasil aufzufassen, deren wurzeln er nach Grm 35⁴ benagt und hierauf deutet in unserer strophe das beiwort enn dimme.¹⁾

Her er det således klart, at man mener, at vi står overfor slutningen af spådommen. For at nå til dette resultat har det dog været nødvendigt at slette det »hón«, der står i sidste linie, således at det er Nidhug, der bliver den, der synker. Noget lignende gør sig gældende for Finnur Jónsson, der retter »hón« til »hann«², ligesom andre før ham har gjort det³. Siguður Nordal, der mener, at strofen må være en del af rammefortællingen, hævder – som rimeligt er – at man ikke kan tillade sig at rette dette »hón«, da det figurerer i begge håndskrifter; og i såfald kan det ikke tage sigte på andre end vølven selv. Hvis da dette »hón« bibeholdes har man ment, at strofen i sin helhed måtte anses for at udgøre en del af rammefortællingen. Da dette imidlertid – som jeg var inde på – næppe kan være rigtigt må der altså findes en anden løsning på problemet Nidhug. At rette i håndskriftet (eller håndskrifterne) kan ikke være acceptabelt, således at det må stå fast, at det er vølven, der synker (jeg skal siden vende tilbage til ordet »sökkvaz«). Nidhug-billedet må altså være en del af visionen, men hvis det ikke er dragen selv, der synker, har vi afgjort ikke – som hævdet af Sijmons og Gering – at gøre med nogen endegyldig sejr for det gode; tværtimod peger denne vision i retning af, at det onde (repræsenteret ved Nidhug) på ny holder sit indtog i den verden, der ellers efter Ragnarok syntes helt rensat for ondskab. Hvis dette er meningen – og strofens ordlyd peger afgjort i den retning – er spørgsmålet dels hvorfor Nidhug her genintroduceres og dels hvorfor vølven så helt pludseligt synker og altså afslutter spådommen. For at kunne besvare disse spørgsmål er det imidlertid nødvendigt at se på den religiøse kontekst, hvori digtet er opstået.

Også herom er meningene stærkt delte, og man har om digtets indhold hævdet alt fra at det skulle være rent hedensk til at det skulle være rent kristeligt. Mest almindeligt er det imidlertid at kalkulere med, at vi står overfor et produkt, der ligger på grænsen mellem hedenskab og kristendom, hvilket vel også delvist er rigtigt, omend blandingsforholdet de to religioner imellem vurderes meget forskelligt⁴. Den vel nok idag mest udbredte opfattelse er den, som Nordal i hovedtrækkene udtrykte i sin tolkning af digtet, der stadigvæk kan betragtes som hovedværket i Völuspá-forskningen. Her siges det, at digtets grundlag er hedensk, men at digteren har haft et udmærket kendskab til kristendommen⁵. Nordal mener, at digtet må være forfattet kort før år 1000, og at den verdensundergang, der omhandles, er præget af de kristne tanker, der hævdes at have været så fremtrædende på den tid, om verdens undergang⁶. De fleste forskere hævder, at selvom tanken om en verdensødelæggelse muligvis er »ægte« hedensk, så må dog lykketilstanden efter Ragnarok tilskrives kristen indflydelse, og den er derfor at betragte som en evighedstilstand i lighed med den kristne forestilling. Men også Finnur Jónsson, der forfægtede det »hedenske« synspunkt, anså denne nye verden for evig⁷.

Det er ikke meningen her at gå ind på en detaljeret gennemgang af Völuspá's indhold og bestemme i hvilket forhold kristendom og hedenskab indgår i de enkelte strofer. Men det er dog nødvendigt kort at vise, at selve det verdensforløb med en skabelse, en guldalder, en kvalitativt dalende verdensudvikling og endelig en ødelæggelse med efterfølgende genskabelse, som Völuspá fremlægger efter al sandsynlighed kan bestemmes som værende genuint »hedensk«, dvs. aldeles uafhængig af kristne forestillinger – og vel nok ældre end disse. Først når dette er gjort kan strofe 66 indplaceres på rette måde i den mytologi, der ligger til grund for verdensopfattelsen i Völuspá.

Religionshistorikeren Mircea Eliade har i en lang række skrifter behandlet forskellige kulturers tidsopfattelse og herunder også germanernes. I sin bog »Le Mythe de l'Éternel Retour« beskriver han således den indoeuropæiske opfattelse af tiden som en række cykliske perioder. Hos inderne udgør en sådan periode 12000 (kosmiske) år og er inddelt i forskellige »aldre« med en stadig dalende kvalitet. Det er i den sidste af disse »aldre« »vi« lever, altså i perioden umiddelbart før den kosmiske ødelæggelse⁸. Noget lignende gør sig også gældende i Iran⁹ og i Grækenland¹⁰, og det vil derfor være naturligt – bl.a. i lyset af Georges Dumézils indoeuropæiske undersøgelser – at se om noget sådant også eksisterede i det hedenske Skandinavien, idet sandsynligheden i givet fald ville falde klart ud til fordel for teorien om en decideret indoeuropæisk – og altså hedensk – forestilling, og ikke en kristen, som basis for Völuspá's verdensforløb.

Foruden selve Völuspá, der som ovenfor skitseret indeholder en udvikling fra en skabelse med efterfølgende lykketilstand over en gradvis forringelse til Ragnarok, og derefter en ny skabelse og endnu en lykketilstand, har vi imidlertid også andre kilder, der indeholder en lignende struktur. I Vafþrúðnismál f.eks. er der i Odins spørgsmål (strofe 20 ff) en klar kronologisk orden, der begynder med skabelsen, omhandler elementer i verdensbilledet (bl.a. Njords mytiske udvikling) og slutter med hændelserne efter Ragnarok. I det hele taget fremgår det af de oplysninger, der kan findes i eddadigtene, at den udvikling, der beskrives i Völuspá ingenlunde er noget for dette digt særegent, omend det er her, oplysningerne på engang præsenteres fyldigst og i mest strict rækkefølge. I de øvrige digte, der næsten alle beskriver bestemte episoder, får vi kun besked om enkelte hændelser, der dog ofte klart relaterer sig til enten skabelsen eller undergangen (f.eks. Grm 44, hvor vi hører om Skidbladnirs opkomst, der naturligvis relaterer sig til begyndelsen, eller Bdr 1 ff med Balderdrabet og Ls 39 med lækningen af Fenrir, der begge relaterer sig til Ragnarok). Men når kilderne stykkes sammen er det som sagt let gennemskueligt, at der bag dem har ligget en ganske bestemt ide om verdens gang og skæbne. Denne ide omfatter, som vi har set, skabelsen og guldalderen, derefter introduktionen af det ufuldkomne og en gradvis forværing kulminerende med Balders drab, der – som Snorre siger det – er den største ulykke blandt guder og mennesker (Gylf. kap. 33). Det er klart i Norden, at Balders drab er gået forud for den mytiske nutid, i hvilken menneskene lever – Balder, som er den retfærdige dommer og den mest ufordærvede af guderne. Med hans drab introduceres den sidste og dårligste tid umiddelbart inden kosmoskatastrofen. Så følger Ragnarok og den nye verden. Dette forløb er fuldstændig parallelt med de forestillinger, man har gjort sig i andre indoeuropæiske kulturer, blot med den forskel, at den cykliske tendens dér er »evig«, dvs. at man ikke regner med, at nogen »lykketilstand« vil vedvare, uden en ny introduktion af det destruktive element i kosmos.

I Norden har man ikke ment at kunne finde nogen spor af en tidscyklus udover den

»anden« skabelse, der som nævnt kunne tilskrives kristne forestillinger om et paradis på jorden osv. Men her kan vi så vende tilbage til strofe 66 i *Völuspá*. Når hele dette digt i sin struktur viser os en tidsforståelse, der svarer til de øvrige indoeuropæiske religioners, bortset fra eet punkt, nemlig den nye tidsalders tilsyneladende mangel på cyklisk tendens, så vil det være nærliggende at anskue strofe 66 anderledes end det ellers har været gjort, og se den som omhandlende det destruktive elements nye indtrængen, i skikkelse af Nidhug, og ad denne vej dels opnå en idemæssig sammensvejsning af denne strofe med resten af digtet og dels bringe hele digtets selvforståelse i overensstemmelse med de indoeuropæiske kulturer, som den nordiske hedenskab både sprogligt og ideologisk er nært knyttet til.

Denne udlægning medfører også, at vølven, som nødvendigvis må være subjekt i strofens sidste linje, helt naturligt må standse sin spådom på dette sted, thi efter dette syn vil resten blot blive en repetition af det i digtet omhandlede hændelsesforløb; og at Nidhug således udgør det sidste vølven ser, får dermed sin helt logiske forklaring.

Til slut skal jeg komme ind på ordet »sökkvaz«, som mange forskere med rimelighed har ment, indicerede at vølven i lighed med hende, vi hører om i Bdr, har været opfattet som død. Imod denne opfattelse er imidlertid flere ganske betydningsfulde forskere, som f.eks. Sigurður Nordal¹¹ og Anne Holtsmark¹². Nordal skriver:

Men har digteren tænkt sig hende levende eller opvækket fra de døde Om dette spørgsmål har der været meget delte meninger, og det lader sig næppe afgøre med fuld sikkerhed. Vølven er utvivlsomt levende, da hun har sit møde med Odin (v 28). Dette fremgår af ordene: sæt, hon úti. Sådan udesiden kunde ikke tillægges døde; disse behøvede ikke at søge oplysninger fra en anden verden på den måde. Og da det intetsteds omtales, at Odin har opvækket hende, og hun snarest synes at træde frem af egen fri vilje (ikke nødtvungen, drevet frem af valgalder, som vølven i Baldrs dr.) for at holde sit løfte, så er jeg mest tilbøjelig til at mene, at hun endnu er levende. Når hun synker, skyldes dette ikke andet end hendes trolddomskunst. Det var næppe stemmende med hendes væsen at forsvinde på anden vis. I Brynhilds Helfart befaler Brynhild til sidst gygen at synke, og vølvens egne ord i v. 2: níu man ek heima, synes da også at tyde på, at hun ikke tænkes knyttet til nogen bestemt afgrænset lokalitet på jordens overflade.«

Jeg mener ikke, at de argumenter, der her gives, for at vølven skulle være levende, er holdbare. For det første kan Nordal ikke vide noget om, at udesiden er forbeholdt de levende. At kilderne ikke iøvrigt nævner noget om, at også de døde kunne »sitia úti« berettiger jo ikke til at forkaste muligheden af noget sådant. At hun ikke tvinges er vel heller ikke rigtigt, idet vi i strofe 28 hører, at Odin så hende i øjnene, hvilket er en meget almindelig måde at få magt over folk på¹³. Ligeledes er argumentet med hendes måde at forsvinde på ikke godt. »Når hun synker skyldes dette ikke andet end hendes trolddomskunst« siges det, og der henvises så til en parallel i »Helreið Brynhildar«, der unægtelig ikke støtter påstanden om at vor vølve skulle være levende, for netop den gyge, der her er på tale, må under alle omstændigheder tænkes at være død, idet Brynhild møder hende på Helvejen. Jeg er også uenig med Nordal, når han fremdrager »níu man ek heima« i strofe 2, som et indicium for at hun ikke skulle være

knyttet til nogen bestemt verden. Ordet »muna« betyder huske, og de ni verdener, der her er tale om kan således med stor sandsynlighed antages at være »ni ældre«, dvs. verdener, der ikke i rum, men i tid adskiller sig fra den verden, som menneskene lever i.

Kun hvis vølven altså er død under udsigelsen af spådommen (vi har rigeligt med eksempler på, at Odin søger kundskaber i underverdenen og hos de døde), bliver det muligt at forstå, hvor hun vil synke hen, da hun har sluttet sin spådom. Da ordet »sökkvaz« naturligtvis indebærer en bevægelse nedad, og da vi ved, at Odin er taget til hende – og ikke omvendt, så hun evt. kunne tænkes at befinde sig i himmelen – så må hun under udsigelsen have befundet sig på jordoverfladen eller i underverdenen. Begge muligheder står åbne, da på den ene side forestillingen om, at de døde kan forlade deres grav og opholde sig blandt de levende, er uhyre almindelig i nordisk religion og mytologi¹⁴. På den anden side har vi også f.eks. Bdr og – vil jeg mene – Helreið Brynhildar, der viser at de døde kunne stige op fra deres grav, men stadig opholde sig i underverdenen. »Sökkvaz« må således betyde, at vølven enten synker ned i sin grav, hvis mødet mellem hende og Odin finder sted i underverdenen, eller at hun synker tilbage i underverdenen, hvis mødet finder sted på jordoverfladen. Semantisk set er der ingen forskel på de to muligheder, idet underverdenen og dødsriget udgør en og samme semantiske kategori, der bl.a. udmærker sig ved, at Odin herfra henter vigtige dele af sin viden.

Konkluderende kan det altså siges, at strofen i sit indhold i et og alt afspejler hedske forestillinger, ligesom iøvrigt størstedelen af digtet, med undtagelse af ganske få strofer, der ganske klart må betragtes som interpolationer med kristent forestillingsindhold (bl.a. strofe 65). Strofens emne er det dæmoniske elements indtog i den nye verden, og sidste linje beskriver vølvens tilbagesyngen til sin dødstilstand, efter hun har været igennem et helt forløb og er startet forfra på et nyt.

Noter

1. Sijmons og Gering: Die Lieder der Edda Bd. III p 77.
2. Jónsson: Völu-spá Kbh. 1911 p 33.
3. F.eks. Müllenhof: Deutsche Altertumskunde 1870-1908 Bd V p 86.
4. Kortfattede oversigter over forskningens synspunkter kan findes hos Nordal: Völuspá. Kbh 1927 p 9 ff og de Vries: Altnordische Literaturgeschichte. Berlin 1964-67 Bd. I p 62.
5. Nordal: Völuspá p 134 ff.
6. Ibid. p 139 ff.
7. Jónsson: Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. 2. udgave. Kbh 1920-24 bd. I p 132.
8. Eliade: Le Mythe l'Éternel Retour. Archétypes et répédition. Paris 1949. f 175 f.
9. Widengren: Religionsphänomenologie. Berlin 1969 p 459 ff.
10. Ibid. p 468 ff og Eliade: Le Mythe... p 178 ff.
11. Nordal: Völuspá p 17.
12. Holtmark: Forelesninger over Völuspá, Hösten 1949. Oslo 1950 p 83.
13. De Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin 1956-57 Bd I p 286 f.
14. Se f.eks. Turville-Petre: Myth and Religion of the North. New York 1964 p 269 ff.

Jens Peter Schjødt