

ÆGISHÍALMR

- den islandske 1600-tals magi mellem tegn og blik

Af Frederik Stjernfelt

Indledning

Den store opblussen i europæisk magi, sortekunst og trolddomstro, der fandt sted fra middelalderens afslutning og ind i det 17. århundrede, nåede som alle fælleseuropæiske kulturstrømninger sent til Island, hvor den til gengæld antog helt særegne former. På Island kunne den nye bølge og dens specielle karakter af på én gang antagonist og medspiller i forhold til kristendommen antage en helt egen farvning ved sammen-smeltning med de eksisterende traditioner i folketroen og dens mere eller mindre mis- eller uforståede levn fra hedenskabet, ligesom trolddommens stærke afhængighed af *trolldomsbøger* blev en islandsk specialitet. Især i den folkelige tradition *omkring* trolddommen stod bøgerne centralt; her opremsedes de fantastiske egenskaber hos de sandsynligvis mytiske trolldomsbøger *Raudskinna* (rødlæder) og de to *Gráskinnur* (grå læder). De sidstnævnte to sagdes at eksistere i tilknytning til bispesæderne i Skalholt og Holar, og den første sagdes at være forfattet af Holar-bispen Gottskálkur Nikólasson (1498-1520) med forgyldte runer, men skal være gået med ham i graven. Men også den reelt eksisterende trolddom har været nært knyttet til den tradition, der kunne videreformidles i trolldomsbøger, som hekseprocessernes (på Island fra 1554 til 1720) protokoller og tidens kristne anti-magiske skrifter viser. Dette demonstreres også af de - ganske vist meget få - overleverede trolldomsbøger fra perioden. At troen på kraften i overleverede formler og riter har været kraftig viser også den hyppige forekomst af trylleformler i de ganske anderledes talrigt overleverede *lægebøger*,¹ der vel næppe heller i samme grad har haft de gejstlige myndigheders bevågenhed.

De overleverede sortekunstsøger er imidlertid som nævnt meget få i tal - bl.a. på grund af hekseprocesserne. Olafur Davíðsson indrømmer i sin oversigtsartikel fra 1903 »Isländische Zauberzeichen und Zauber-

Ægishiálmr - islandsk magi

bücher«: »Ich kenne nur zwei Bücher, die man wirklich Zauberbücher nennen kann ...« (s. 159), og det drejer sig om et håndskrift, der ifølge Jón Árnasons *Þjóðsögur*² befinder sig på Reykjavík Landsbibliotek samt den arnamagnæanske samplings 434 d,12°. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* finder man under opslaget 'trolddomsbøger' kun nævnt én overleveret trolddomsbog fra nordisk middelalder, den vestnorske *Vinje*-bog (ca. 1520) - bortset igen fra brudstykkevisse overleveringer i forskellige håndskrifter og fragmenter. I modsætning til Davíðsson nævnes der dog hér også den trolddomsbog på kanten af middelalderen fra Nationalmuseet i Stockholm, der er katalogiseret under titlen »Isländska Medeltidsbesvärjelser«, og som Nathan Lindqvist i 1921 udgav under titlen *En isländsk svartkonstbok från 1500-talet*, og som vi her vil se nærmere på. Omend Lindqvists optimistiske tidlige datering ikke ser ud til helt at holde for en nærmere granskning,³ er den næppe senere end nogen af Davíðssons trolddomsbøger og er dermed den mest veloverleverede af de tidlige islandske sortekunstabøger.

Vort ærinde skal her ikke primært være af filologisk art; vi vil ikke søge at spore overleveringsvejene for håndskriftets talrige og meget forskellige kilder eller blotlægge dets tilblivelsesomstændigheder, ophavsmænd eller lignende. I stedet vil vi koncentrere os om selve dets karakter af trolddomsbog; se nærmere på, hvilken form for magi det er, der præsenteres deri. Hvorledes bringes dets heterogene buket af påvirkninger - kristne, kabbalistiske, europæisk trolddom, runemagi, hedenskab etc. - sammen til at udgøre en magisk enhed? Hvorledes fremstilles i skriftet magiens forestillinger om mål, midler og deres forudsætninger; hvilket magisk forestillingsunivers er det, der betinger den mulige eksistens af et sådant værk? Dette noget ambitiøse program obstrueres imidlertid delvis allerede af håndskriftets esoteriske, knappe og delvis uforståelige karakter, dvs. af selve den magiske genre. For at betragte sådanne spørgsmåls indebyrd må vi derfor besinde os på selve tekstens karakter af esoterik: hvad kan der overhovedet siges at ligge i begrebet *magi* - og hvad betinger det for den magiske tekst?

Som indgang hertil foretager vi en kortfattet gennemgang af magiens teorihistorie med vægt på den franske sociologi og antropologi: hvorledes kan magien overhovedet behandles som videnskabeligt objekt? En nyvakt rationalisme og scientisme kan naturligvis altid fejre sig selv ved at modstille sig magiske forestillinger som rene mystifikationer; en mere

»bevidst« rationalisme må indse sit nære naboskab til magiske forestillinger og må følgelig gøre selve magien til videnskabeligt problem: hvilke strukturer, epistemologisk som socialt, er det, der grunder magien, og hermed gør både dens vildveje og videnskabens veje mulige som forskellige artikuleringer af den samme struktur? Et sådant spørgsmål leder gennem magiens teorihistorie fra Lehmann og Frazer over Mauss til Lévi-Strauss. Herefter gennemgår vi selve håndskriftet og søger at opsamle dets karakteristika i forhold til vor forståelse af det magiske - og søger at interpretare nogle af de grundlæggende figurer, der herudfra - og i den øvrige overlevering - karakteriserer den islandske magi på kanten af middelalderen.

Fra Mauss til Lévi-Strauss - magiens teori

Den tidlige forskning i magien var frem for alt *psykologisk*. Danskeren Alfr. Lehmann (*Overtro og trolddom*, 1893, ny udg. 1920, genoptryk 1968) og englænderen James George Frazer (*The Golden Bough*, 1890, 1900, 1911-15) søgte på hver sin vis at fortolke magien som en videnskab på kravlestadiet - som en kognitiv kortlægning af omverdenen, der blot endnu var primitiv og utilstrækkelig.

Lehmans psykologi svinger mellem en rent institutionel bestemmelse - magien som det der »staar i modstrid med en given tids videnskabelige opfattelse af naturen« (s. 6) - og en mere positiv bestemmelse, hvor magien er en »teknik bygget på tilfældige erindringer« (s. 15), en teknologi, der endnu ikke har indset 'nødvendighedens nødvendighed'.

Frazer søger at præcisere *lovene* for disse »tilfældige erindringer« ved sin berømte tese om magiens *sympati*; den sammenkæder forestillinger ifølge to grundlove for tanken, idéassociationer, der bygger på *nærhed* og *lighed*. Det resulterer i henholdsvis *kontagiøs* og *homøopatisk* magi med hver sin fejlslutning i forhold til videnskabelig tanke:

Homeopathic magic commits the mistake of assuming that things which resemble each other are the same; contagious magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact. (bd. I, s. 53-54)

Magien ligner videnskab, fordi den i kraft af disse love tror at kunne *vinge* guderne, i modsætning til religionens strategi med bøn og offer.

Begge synspunkter har fat i meget: Lehmanns næsten sociologiske

Ægishiálmr - islandsk magi

bestemmelse af magien som marginal; Frazers betoning af den som tankeprocedure - men begges behov for at se den som et tidligt stade i menneskepsykens udvikling underbetoner det selvstændige, systematiske i den.

En grundig overvejelse over disse problemer finder man hos en af grundlæggerne af den moderne sociologi, *Marcel Mauss*, i hans første store arbejde, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, der udsendes i samarbejde med H. Hubert i *l'Année sociologique* 1902-03. Mauss kender i dette tidlige arbejde både Frazers og Lehmanns synspunkter, som han nok anerkender, men bedømmer som helt utilstrækkelige. Mauss' indledende kritik af disse teorier fokuserer på deres *empiriske* utilstrækkelighed: den magiske »sympati« omfatter simpelt hen ikke alt, hvad man vil kalde magisk:

Alle disse arbejder har en fælles karakter eller mangel. Man har ikke søgt at foretage en komplet opregning af de forskellige former for magiske forhold, og følgelig er det tvivlsomt, om man endnu har kunnet grundlægge et videnskabeligt begreb, der omfatter dem alle. (s. 6)⁴

Mauss ønsker heroverfor at opstille en videnskabelig definition, der kan opsamle disse empiriske fakta: magien er først af alt et *socialt* faktum: magisk er kun dét, en hel gruppe hævder som tro, og på den anden side er magisk »... enhver rite, der ikke udgør en del af en organiseret kult, en rite, der er privat, mysteriøs og som grænseværdi gående mod den forbudte rite« (s. 16). Disse to øjensynlig modsatrettede definitioner (socialt generel og hemmelig) forenes, fordi magien er uorganiseret, præcis fordi den socialt er *mærket som sådan*: det er magiens særkende at være hemmelig, obskur, anti-religiøs, anormal - og det præcis fordi den konventionelt er *koderet* som sådan, hvilket ikke vil sige, at dens *eksistens* er hemmelig, anormal etc.; tværtimod. Hvad dens *former* angår, adskiller den sig således ikke nødvendigvis fra religion og videnskab: den kan sagtens anstille bønner, kult eller åndetro (og er således ikke som for Frazer tvingende), og den kan meget vel angå praktiske, tekniske formål og er således ofte (Grimms definition, som Mauss bifalder) »en art religion skabt for dagliglivets små behov« (s. 15).

Denne kodering af det magiske som social anomali angår nu tre instanser: magikeren selv, de magiske ritualer og de magiske forestillinger. Hvad magikeren angår, betinger magiens konstitutionelle

»uorganiserethed« hans mærkethed som anormal: »... magikeren befinder sig som sådan i en situation, der socialt er defineret som anormal« (s. 24), og det er som sådan, han besidder sine specielle egenskaber (viden, troldkyndighed etc.). Denne anomali er ham konventionelt givet fra flere mulige kilder: åbenbaring, indvielse eller tradition - i alle tilfælde, argumenterer Mauss, via en form for *kontrakt* angående optagelse i den hemmelige videnskabs rækker. Disse bestemmelser angår for Mauss også den mest simple hverdagsovertro: det gennemsnitlige individ *påtager* sig momentant troldmandens initierede, asociale og kvalificerede rolle ved udøvelsen af selv den mindste hverdagsovertroiske rite.

Hvad nu disse riter angår, adlyder de det samme mærkethedens imperativ: de skal i alle tilfælde være *markeret* som anormale: iagttagelse af særlig tid og sted, overholdelse af en hel kæde af anormale omstændigheder er ritens karakteristikon: »Det må bemærkes, at de fleste omstændigheder, der skal iagttages, er anormale. Så banal den magiske rite end er, vil man gøre den sjælden« (s. 43) - ofte er den direkte omvendt af eller parodi på givne hverdagslige eller religiøse ritualer. Selve ritens formelle karakter af »anormal« sammenkædning af omstændigheder går forud for dens eventuelle »tankeindhold«. Mauss skelner manuelle og orale komponenter i riten, men afviser i øvrigt at søge at skelne yderligere, fordi selve »tout le bizarre« omkring myten gør en sådan skelnen ubrugelig: »Magiens kaos bevirker, at ritens former ikke præcist svarer til dens objekt« (s. 47). Medens selve den ydre, formelle ramme for riten er yderst nøjagtigt og omhyggeligt beskrevet, gør en tilsvarende omhu sig således ikke gældende, hvad den indre konsekvens i riten angår: dens komponenter er tilfældige, ofte meningsløse talestumper og ubrugelige bevægelser, og i systematiseringen heraf er der ingen konsekvens, hvad formålet angår: de samme komponenter kan tjene vidt forskellige formål i to riter. Men alligevel holdes denne »masse amorphe (...) tout à fait accidentelle« sammen og giver *betydning*:

De magiske praksisser er ikke betydningstomme. De svarer til forestillinger, ofte meget righoldige, der udgør magiens tredje element. Vi har set, at enhver rite er en art sprog. Det vil sige, at den udtrykker en idé. (s. 53)

Den magiske rite er altså en art udtryksform for et indhold: de magiske *forestillinger*. Om disse kan siges, at de i hvert tilfælde indebærer fore-

Ægishiálmr - islandsk magi

stillinger om magiens *effekter*, de »tænker« et forhold mellem de behandlede ting, en *kontinuitet* mellem magiker, rite og effekt, som igen selv kan gives en konkret repræsentation i sproglige billeder:

... magiker, rite og ritens effekter giver anledning til en blanding af uskelnelige billeder; denne sammenblanding er i øvrigt selv genstand for repræsentation. (...) Det er selve magiens idé, om øjeblikkelig og grænseløs virkningskraft, om direkte handling; det er den absolutte illusion, *maya*, som hinduerne kaldte den. Mellem ønsket og dets realisering er der i magien intet interval. (s. 56)

Denne forestilling om magiens øjeblikkelige virken i kraft af et metaforisk bånd mellem dens elementer kan nu udfyldes med forskellige aktanter: Mauss skelner mellem tre muligheder, henholdsvis *impersonale abstrakte*, *impersonale konkrete* og *personale* forestillinger.

Hvad angår den første mulighed, er det *dén*, der har givet anledning til Frazer-traditionens idé om magien som primitiv videnskab: hér finder man de frazerske »spredningslove« lighed og nærhed. Mauss' kritik af disse love lyder her, at de ikke angiver, hvorledes ritens *effekt* placeres: det er jo i intet tilfælde *tilfældige* spredninger ifølge de to love, der tages i anvendelse, men alene de, der ifølge den magiske kode styrer mod det ønskede mål. Forestillingen om den magiske *nærhed* må således i alle tilfælde dubleres med forestillingen om en »contagion«, en 'smitte', der søgende spreder sig langs associationskæderne. Omvendt angår loven om lighed aldrig perfekt *identitet*, men blot en rent *konventionel* lighed, der afhænger af en kodering og kan skifte under den konkrete rite, så at en genstand, der før symboliserede ét, nu symboliserer noget andet. Billedet er således ikke mimetisk, men et generelt *konventionelt* symbol, defineret ved sin funktion. At begge de to grundlove således styres af *dén* betydningens lov, der er effektens, får vigtige konsekvenser:

Men endvidere foregår der i applikationen af loven et helt *fortolkningsarbejde*, der er højt bemærkelsesværdigt. (s. 62, v.u.)

Ved de objekter, der er valgt som symboler, fastholder magikerne et enkelt træk, køligheden, tyngden, blyets farve, lerets hårdhed eller blødhed, osv. Det behov, den tilbøjelighed, der udvirker riten, vælger ikke blot symbolerne og styrer deres anvendelse, men begrænser endvidere konsekvenserne af sammensætningerne, der teoretisk, ligesom rækken af associationer ifølge nærhed, skulle være ubegrænsede. (s. 62)

Den ubegrænsede spredning ifølge de frazerske grundlove er således begrænset af et »semiotisk« argument: magien udvælger af hensyn til sin

effekt et begrænset udvalg af egenskaber, som lovene i det enkelte tilfælde gælder for. Antallet af symboler er således, modsat af, hvad man med Frazer skulle antage, stærkt begrænset og netop derfor har de enkelte tegn så vældigt et virtuelt virkeområde; selve kravet om at kunne overføres pr. tradition medvirker yderligere til at indskrænke symbolantallets stærke begrænsethed. Den enkelte troldmand er nok en eksperimenterende »bricoleur« i Lévi-Strauss' forstand, men de *elementer*, han jonglerer med i sin magiske praksis, kan der ikke rokkes afgørende ved, han kan ikke bare opfinde nye, fordi kontrakten og tradingen er konstitutiv for den magiske institution. Hermed vakler for Mauss de frazerske love: de kan for ham sammenfattes i én syntaktisk regel: »Le contraire est chassé par son contraire« - hvor denne »jagt« både kan fortolkes som en tendens til sammensmeltning og en tendens til antagonisme - som de ofte sammenblandes i den konkrete rite. Den homøopatiske *actio in distans* kan kun tænkes som foregående i en skjult materie af stråler, påvirkning, strømme, ånder etc. og er således på sin vis allerede kontagiøs - medens nærhedsmagien på sin side omvendt fordrer en lighed i substans mellem de emner, den angår, og følgelig heller ikke afgørende kan skelnes fra lighedsloven:

... man tenderer mod at opfatte ligheden som nærhed. Omvendt svarer nærheden selv til lighed, og med god grund: loven er kun sand, hvis der i de enkelte dele, i de ting, der er i indbyrdes kontakt, og i helheden, cirkulerer og befinder sig *en og samme essens, der gør dem lig hinanden*. (s. 65-66, v.u.)

Bag den magiske tro ligger således ideen om *én substans*, om verden som totalitet:

Dette alt, der er i alt, det er verden. Men, fortæller man os ind i mellem, verden opfattes som et enestående dyr, hvis dele uanset afstanden mellem dem er forbundne indbyrdes på en nødvendig måde. (s. 66)

- Det er denne helhedsforestilling, der for Mauss er magiens kerne, den forestilling, som melaneserne udtrykker i ordet *mana*, et begreb så omfattende, at det både er konkret og abstrakt, kraft og tilstand, bevægelse og substans, lokalt og universelt, og som binder alle ritens disparate elementer sammen.

De andre former for repræsentation af den »virkende årsag« er da for Mauss - nødvendige - konkretiseringer af denne grundforestilling.

Ægishiálmr - islandsk magi

Impersonalt kan den konkretiseres ved *kvaliteter*, tingenes egenskaber: magikeren må kende de behandlede tings natur, og det er heri, snarere end i hans abstraktionsevne, at hans naboskab til videnskaben ligger. »Mana«-begrebet indebærer et i sig selv umystisk årsagsbegreb af ikke-eksperimental art, et årsagsbegreb, der da sammenkæder kvaliteterne - abstrakt set via de frazerske love, men på dette konkrete niveau nødvendigvis i kraft af en *konventionel* kalkule, der udvælger tingenes betydende egenskaber. Tager man f.eks. to genstande, der forbindes i kraft af deres farve

... langt fra, at der er idéforbindelse mellem to objekter på grund af deres farve, har vi tværtimod at gøre med en udtrykelig konvention, quasi-lovmæssig, i kraft af hvilken man udvælger farven blandt en hel serie af mulige karakteristika for at opstille relationer mellem tingene, og endvidere vælger man kun ét af flere objekter med denne farve for at realisere relationen. (s. 70)

- helt kort sagt: »Magien er kun mulig, fordi den behandler klassificerede arter« (s. 71). Den magiske handling forudsætter ergo et gennemkoderet univers, et klassificeret univers af betydning som forudsætning for sine procedurer: den må blandt tingenes egenskaber systematisk udvælge visse som relevante, andre som irrelevante; kun herved kan den udvælge konsistente kæder af handlinger for at opnå et mål.

Selve denne syntaktiske udvælgelseskomponent gives nu alle former for figurativisering: »... *mamit, mana*, uddunstninger, kæder, linjer, strømme ...« (s. 72), men også egenskaber tilknyttet magikeren selv. »... blikkets magt, kraft, vægt, usynlighed, synkefrihed, evne til at bevæge sig og handle direkte på afstand osv.« (s. 72); og ideen om personalrepræsentation af dette felt følger for Mauss direkte heraf: når forbindelsen mellem elementerne således altid er animeret i kraft af »mana«, er selve »dæmoniseringen« af dem et lille spring: »Alle magiens forestillinger kan føre til personelle forestillinger« (s. 73), og personen med sine luner er selvfølgelig en oplagt måde at repræsentere og dermed legitimere det ubehagelige *tilfælde* i riten på.

Hvorledes holdes nu denne magi socialt sammen i »kollektive forestillinger«? Dens mytologi er, trods »semiotisk«, embryonal, ikke-reflekteret, svag og parasitær; rite og myte, operation og forestilling er ikke skarpt adskilt - troldmænd flyder over i ånder flyder over i effekter. For Mauss er denne generelle konfusion et udtryk for *manabegrebets* generalitet: *magiens hele er mere reel end dens dele* (s. 81), og dette hele

holdes sammen af sociologiske årsager.

Såvel for publikum som for troldmand er troen på magien *a priori* - man tror på forhånd på den som et *hele*, hvorfor enkelte riters troværdighed aldrig kan blive noget problem: tilsyneladende modbeviser er altid blot resultatet af en modmagi. Hvad angår de talløse dokumenterede tilfælde af, at troldmanden må udøve tricks (f.eks. medbringer han den sten, som ifølge myten bag riten er den uddrevne sygdom), er disse selvfølgelig reelle, men for troldmanden selv er de blot en nødvendig, men *supplementær* simulation: de angår ikke troen selv - »... magikeren narrer sig selv, ligesom skuespilleren, der glemmer, at han spiller en rolle« (s. 89). Også magikerens tro er nemlig apriorisk, for så vidt som den er en *refleks af publikums*: »... magikerens og publikums tro er ikke to forskellige ting: den første er en refleks af den anden, fordi magikerens simulation kun er mulig på grund af publikums lettroenhed« (s. 89) - selve det, at der er *brug* for narreværket, demonstrerer troldmandens indskrevethed i publikums tro. Magien er således situeret i et *teatralt* forhold, og »sympatien«, egenskaberne og dæmonerne er konventionelle størrelser, der alle kun er komponenter i dén *mana*, der over for publikum binder troldmand, egenskaber, sympati, dæmon og virkning sammen: »... en kraft, hvoraf troldmandens kraft, ritens kraft, åndens kraft kun er forskellige udtryk, der følger magiens elementer« (s. 100). *Manaen* gennemtrænger således hele magien og kan antage alle syntaktiske og semantiske positioner. Skønt den langtfra findes begrebsliggjort i alle magier, er den for Mauss en regulær forudsætning for magisk tankegang overhovedet, den er magiens *a priori* og muliggør dens *sociale syntetiske domme*, anfører Mauss i en halvparodi på Kant: magien består af sociale domme, der går forud for de enkelte magiske erfaringer, fordi de værdier, magien tjener og betjener sig af, sættes *uden for den*, i samfundet generelt. Over for Lehmann vil Mauss således hævde magien som *social* og troldmandens evt. psykologiske særegenheder (tanke, ekstase, trance etc.) som havende social herkomst:

... vi afviser, at magikeren skulle kunne opnå denne tilstand helt alene, og at han selv skulle føle sig isoleret. Bag Moses, der slår vand af klippen, er der hele Israel, og hvis Moses tvivler, tvivler Israel ikke; bag landsbytroldmanden, der følger sin kvist, er der spændingen i landsbyen på jagt efter vand. (s. 124)

Ægishiálmr - islandsk magi

Troldmanden trækker sig altid kun tilbage i ophøjet ensomhed for senere at kunne fremvise sine frembragte effekter for et forventningsfuldt publikum: hemmeligheden forbliver således en del af magiens sociale iscenesættelse og ikke sandheden derom. Mauss tilføjer så hertil dén bemærkelsesværdige tese, at magien i sin udvikling kan have »glemt« denne sin oprindelse i det sociale og således være dekomponeret i individer - der vel så altid må antages at beholde det sociale i repræsentation i et subkulturelt broderskab af outsiders. Som sådan er magien naturligvis videnskabens moder, og følgelig gennemstrømmer mange oprindelig magiske tankeformer endnu moderne videnskab:

Det er ikke ubesindigt at antage, at alt det ikke-positive, mystiske og poetiske, som begreberne om kraft, årsag, formål og substans endnu har for en god dels vedkommende, kommer af de åndens gamle vaner, som er født i magien, og som ånden er langsom til at aflægge sig. (s. 137)

- man ser, at Mauss ikke ganske har forladt en lehmannsk/frazersk evolutionisme, omend han kan slutte noget mere deskriptivt: »Således mener vi ved magiens rod at finde den første form for kollektive forestillinger, som siden er blevet grundlaget for den individuelle forstand« (smst.).

For os at se har Mauss' studie især interesse, fordi den sociologiserer magien på *semiotisk* vis: *Manaens* sociale a priori er simpelthen en »ubevist kategori for forstanden« (s. 111), der muliggør formuleringen af konkrete forståelsessystemer, den er en generel forudsætning for selve tildelingen af betydning til omverden, og den magiske institution med magikeren som showman over for sit publikum er en forudsætning for »socialiseringen« af denne betydning.

Lad os sluttelig bese, hvorledes Lévi-Strauss har søgt at opsamle disse bestemmelser hos Mauss i strukturalistisk formulering.

Mauss indtager en helt central position i Lévi-Strauss' tidlige strukturalistiske formuleringer af antropologien. I artiklen »Le Sorcier et sa magie« fra 1949 (senere optrykt som kap. IX i hans banebrydende *Anthropologie structurale* (1958)) udvikler han begrebet om magien til den centrale tese om den sociale gruppes sproglige »stofskifte« som en hovedkomponent i dens omgang med den ekstrasproglige virkelighed, og i sit forord til genudgivelsen af et udvalg af Mauss' hovedværker under

titlen *Sociologie et anthropologie* i 1950 skærper han den lingvistisk inspirerede formulering af sine grundteser ud fra Mauss' værk, især netop skitsen om magien og det kendte essay om gaven.

I den førstnævnte artikel, hvor Lévi-Strauss især koncentrerer sig om det tilfælde, hvor magikeren optræder som *behandler*, tages Mauss' bestemmelse af magien som et sociologisk fænomen mellem troldmanden som individ og gruppen som forståelsesramme op. Lévi-Strauss citerer et tilfælde fra Zuni-indianerne, hvor en mandsperson berører en 11-årig pige, der straks derefter gribes af uforklarlige lammelser. Stammen anstiller en art retssag, hvor manden udbedes en forklaring, og det påfaldende for Lévi-Strauss er nu, at denne »sag« på ingen måde som vort samfunds retssager (i det mindste delvis) søger nogen *sandhed* bag det passerede: fremfor at bedyre sin uskyld, fremturer den anklagede, der aldrig før har været kendt som magiker, med mere og mere detaljerede oplysninger om sine bedrifter som troldmand. Lévi-Strauss' pointe er da, at dette netop *er* tribunalets funktion: efter at den formodede troldmand endelig har fremvist et magisk objekt som »bevis« på sin status, udbryder de forsamlede som med én mund: »»Hvad betyder det?« Nu var de sikre på, at drengen havde sagt sandheden.« (Lévi-Strauss 1958, s. 199; han citerer her M. C. Stevensons *The Zuni Indians in 23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institute, Washington 1905) - snarere end at behandle en forbrydelse søger dommerne her at »... bekræfte realiteten i det system, der har gjort den mulig« (s. 199). Forholdet mellem troldmand og publikum kan altså gives en helt bestemt formulering, udspændt mellem troldmandens private erfaring og den kollektive konsensus: den anklagede antager i denne sag gradvis rollen som troldmand, også udi egen overbevisning, og han kan ende med at helbrede den skadede pige. Magien er da simpelthen et spørgsmål om at garantere og modificere kollektivets traderede betydningssystemer over for uforståelige fænomener: »Ved at kurere sin patient viser shamanen sit publikum et skuespil« (s. 207) - et skuespil, der med troldmanden som »*abracteur professionnel*« (s. 207) kan lede både den syge og kollektivet ud i en symbolsk afreaktion, der garanterer de sociale betydningssystemers validitet. Sandhedsspørgsmålet kommer her aldrig på bane; det, der hos Mauss hed det sociale apriori, fortolkes hos Lévi-Strauss som den vilde tankes karakter af strukturelt *system* gående forud for dets eventuelle henvisning. I dette system kan *normale*

Ægishiálmr - islandsk magi

og *sygelige* tanker koeksistere:

... i ethvert ikke-videnskabeligt perspektiv (og intet samfund kan gøre sig til af slet ikke at deltage heri) er patologisk og normal tankegang ikke modsætninger, de kompletterer hinanden. Over for et univers, som den er begærlig efter at forstå, men hvis mekanismer den ikke kan komme til at beherske, afkræver den normale tanke altid tingene deres betydning, som de afviser; modsat vrirler den såkaldt patologiske tanke med affektive fortolkninger og resonanser, med hvilke den altid er parat til at belæse en virkelighed, der ellers er mangelmærket. (s. 208)

Den magiske praksis får således her en helt speciel funktion i gruppens symbolske økonomi; hvor Mauss konstaterede dens afhængighed af en kodering af dens elementer og en grunden sig på ekstra-magiske sociale værdier, placerer Lévi-Strauss dette som en komponent i hele socialitetens projektion af sit forståelsessystem på omverdenen: magiens opgave er simpelthen at tage sig af det *underskud af betydning*, som ethvert forståelsessystem afsætter:

Idet vi låner lingvisternes sprog, kan vi sige, at den normale tanke altid lider af en mangel på *signifié*, medens den såkaldt patologiske tanke (i det mindste i visse af dens manifestationer) råder over et overskud af *signifiant*. Via den kollektive medvirken i den shamanistiske kur etableres der en udveksling mellem disse to komplementære situationer. (s. 208)

Magiens anomali er socialt nødvendig, fordi den er en kilde af supplementær betydning, der kan distribueres dér, hvor de givne sociale og lingvistiske systemer svigter. Den magiske handling er dermed en prøve, der gør et valg muligt mellem flere forskellige udgaver af det traditionelt overleverede system: troldmandens egne påfund kan modificere det, omend aldrig alterere det fuldstændigt. Det er aldrig på den anden side et valg mellem to selvstændige betydningssystemer (der i anderledes grad ville sætte sandheden på dagsordenen), men spørgsmålet om et valg mellem »... det magiske system og intet system overhovedet, det vil sige kaos« (s. 199). Selve parret magiker-patient udgør for kollektivet en semantisk antagonisme, der gælder al tænkning:

... den syge er passivitet, fremmedgørelse fra sig selv, ligesom det udsigelige er tankens sygdom; troldmanden er aktivitet, overskridelse af sig selv, ligesom affektiviteten er symbolernes næringskilde. (s. 209)

Selve forholdet mellem magikeren og hans objekt er for kollektivet repræsentant for forholdet mellem forståelse og det uforståede; den magiske operation er da tildeling af betydning til det ikke-betydede via denne afreageren, som Lévi-Strauss tænker i social parallel til psykoanalysen. Kernen i magien er således for Lévi-Strauss: »... at universet aldrig betyder nok, og at tanken altid råder over for mange betydninger til den mængde objekter, som den kan fæstne dem på« (s. 211). Man må antage, at troldmandens esoteriske anomali i denne Lévi-Strauss'ske fortolkning hidrører fra hans skrøbelige position i betydningsstrukturen; han leverer nyt *signifiant*-materiale, hvoraf *for meget* ville vælte hele betydningssystemet over ende, og hvoraf *for lidt* ville gøre dets utilstrækkelighed åbenlys. Esoterikkens spektakulære iscenesættelse magiker/publikum angår da den sociale kontrol med og accept af disse betydningsnydannelser.

I forordet til Mauss-udvalget fra 1950 specificerer Lévi-Strauss sin tese i tilknytning til Mauss' magi-artikel. For Lévi-Strauss er problemet med Mauss, at han endnu søger at grunde symboliciteten sociologisk, hvor problemet for Lévi-Strauss er det modsatte, fordi det symbolskes sekundarolle i alle tilfælde vil føre til en tilbageføring af de sociologiske strukturer på psykologiske. For at redde sociologiens selvstændighed og det mauss'ske »totale sociale faktum« må Mauss følgelig »strukturaliseres« (s. XXII-XXIII), fordi disse fakta qua sociale altid er *betydende*: »Ligesom sproget er det sociale en selvstændig realitet (den samme, i øvrigt): symbolerne er mere reelle end det de symboliserer, *signifiant*'en går forud for og bestemmer *signifié*'en« (s. XXXII). Forudsætningen for, at etnografien således kunne basere sig på en kombinatorik af relationer, ligger for Lévi-Strauss især i *Essai sur le don* hos Mauss; for vort ærinde er det imidlertid interessant, at de væsentlige træk foreligger allerede i magi-skitsen. Dette værks logiske struktur hviler, som vi har set, på *mana*-begrebet. Lévi-Strauss tilskriver det en endog endnu større betydning:

I modsætning til, hvad man troede i 1902, er begreber af typen *mana* så hyppige og så udbredte, at man må spørge, om vi ikke står over for en universel og permanent tankeform, som, langt fra at karakterisere bestemte civilisationer eller angiveligt arkaiske »stadier« i den menneskelige ånds udvikling, er en funktion af en bestemt situation for ånden over for tingene, og som altså må opstå, hver gang denne situation foreligger. (s. XLIII)

Ægishiálmr - islandsk magi

- vi bruger endnu samme type udtryk, når vi kalder en ukendt genstand »machin« eller »truc«, der etymologisk set er lignende kraftudtryk som *mana* (for dansk *ting* og *dims* med etymologi i *Ping* om de oldnordiske retshandlinger kan man sikkert føre en lignende argumentation): de er

... en art begreber (...) omtrent som de algebraiske symboler, til at repræsentere en ubestemt betydningsværdi, i sig selv tom for betydning og altså i stand til at modtage uanset hvilken betydning, hvis eneste funktion er at udfylde en afstand mellem *signifiant*'en og *signifié*'en. (s. XLIV)

Ud fra denne analyse vender Lévi-Strauss sig mod Mauss' tendens til endnu at gøre *mana*en til psykologi: *manas* karakter af mystisk alt-forklarende størrelse i de samfund, Mauss (og med ham Durkheim) analyserer, gentages for Lévi-Strauss af dens plads i deres *egne* teoretiske systemer. *Mana*-begrebet skal for Lévi-Strauss erkendes som en lingvistisk tankekategori:

Alle de magiske operationer hviler på genoprettelsen af en enhed, ikke tabt (...) men ubevidst, eller mindre fuldt bevidst end operationerne selv. Begrebet om *mana* tilhører ikke det reelles orden, men tankens orden, der, selv når den tænker sig selv, aldrig tænker andet end et objekt. (s. XLVII)

Det er følgelig i den symbolske tænkning relationelle karakter, at man skal søge *mana*ens ratio. *Mana*en ligger i den afgrund, Lévi-Strauss i magiartiklen lokaliserede mellem *signifiant* og *signifié*: »Universet har betydet (*a signifié*) før man begynder at forstå det det betød« (s. XLVIII). Hele universet bliver med sproget betydende, men *hvad* betyder det? Det er blandt andet magiens opgave at afsløre, og man gør sikkert ikke fejl i at se denne spekulative placering af sproget som et overskud af *signification* over for verdens mangel på *signifié* som en kilde til Lacans reformulering af Freuds begærsbegreb.⁵ *Mana*en er nemlig

... præcis denne *flydende signifiant*, som enhver begrænset tænkning er slave af (men som også er enhver kunsts, poesis og mytisk og æstetisk interventions garanti), selv om den videnskabelige erkendelse er i stand til om ikke at standse, så dog delvis disciplinere den. (s. XLXIX)

*Mana*en er simpelt hen en *semantisk funktion*, der tillader den symbolske tanke at skride frem på trods af dens indbyggede modsigelser; således forklares for Lévi-Strauss dén semantiske uafgørlighed, vi konstaterede i Mauss' *manabegreb*: kraft og handling, kvalitet og tilstand,

substantiv, adjektiv og verbum på én gang; abstrakt og konkret, omnipræsent og lokaliseret. I de kosmologiske systemer er den da for Lévi-Strauss den strukturelle ækvivalent til dét symbol for den *rene tilstand*, pragerfonologien kaldte *nulfonemet*:

I det system af symboler, som enhver kosmologi udgør, vil den simpelt hen være en *symbolsk nulværdi*, det vil sige et tegn, der angiver nødvendigheden af et symbolsk indhold til at supplere det, som *signifié*'en allerede er ladet med, men som kan være en hvilken som helst værdi på betingelse af, at den er del af den disponible reserve, og ikke allerede, som fonologerne siger, er et udtryk i gruppen. (s. L)

For Lévi-Strauss har Mauss således med *mana*-begrebet opdaget et strukturelt grundtræk for erkendelsen overhovedet; han har dermed givet sit vigtige bidrag til opstillingen af dén »psychologie non intellectualiste« han selv i magiskitsen understreger ønsket om - en psykologi, der for Lévi-Strauss kun kan komme til veje som strukturel.

Magiens tekst - en islandsk sortekunstabog fra o. 1600

Den islandske trolddomstradition viser magiens markeret »anormale« position på helt specifik måde i og med selve traderingen ved trolddomsbøger, der i sig selv siger meget om den islandske trolddom i senmiddelalder og reformationstid.

For det første, set »indefra«, viser en trolddomsbogstradition som den, der foreligger med Lindqvists sortekunstabog, en *anonym* overlevering præget af en *ringe viden* om det afskrevne (bogens forvrængede latinske formler, uforståede runer, f.eks.). Det er generelt for formlerne præsenteret i bogen, at selve *læsningen* af dem, kendskabet til dem (og ikke nødvendigvis til deres *indhold*) implicit præsenteres som kvalificerende (»Huer som Þessa stafi ber aa sij ...« (s. 327)⁶ - dvs. selve skriftet opfattes som konstituerende for sortekunsttraditionen, der ikke behøver yderligere kontrakt. Den mauss'ske kontrakt om anomali ligger her simpelt hen i selve kendskabet til skriftet, der kontraktualiserer den læsende. Allerede på udsigelsens niveau, før indholdet af de konkrete riter overhovedet, bærer den islandske sortekunsttradition således en forestilling om tegnets, tekstens magt til kontraktualisering: man behøver som trolddomskunstner ikke personlig manuduktion, lærlingetid eller rituel indvielse, læsningen af bogen er allerede trolddom nok.

Er traderingen således *anonym*, er der - som også i denne bogs til-

Ægishiálmr - islandsk magi

fælde - intet til hinder for, at flere uafhængige hænder kan kollaborere på værket og compilere det fra forskellige afskrivningskilder. Bogen er således skrevet af fire forskellige hænder, de to første rent islandske (afsnit 1-10, 11-39⁷ i bogen), den tredje islandsk med danismer (40-44, 47), den fjerde i uklart dansk (44-46). Dette bliver paradoksalt nok på den anden side implicit en garanti for traderingens *objektivitet*: selve dens anonyme intersubjektivitet bliver et bevis for, at den behandler en fælles eksisterende magisk virkelighed. De fire hænder omhandler således uden videre den *samme* magi; ja, den fjerde hånd kan uden videre fortsætte hvor den tredje slap og præcisere visse bestemmelser i afsnit 44. Det er ikke klart, om man kan slutte fra den islandske magis store afhængighed af trolddomsskrifterne til traditionens *spredthed*; afskrivernes misforståelser kunne tyde på, at mundtlig, personlig initiering i det mindste ikke har været reglen. At selve besiddelsen af trolddomsbogen i al væsentlighed har udgjort den kontrakt, som Mauss placerede som så socialt central for magikeren, antyder trolddomsbøgernes placering i hekseprocesserne, hvor de ofte har været det afgørende bevis mod en sortekunstner.⁸

For det andet har således den »ydre« tradition omkring trolddomsbøgerne markeret magiens anomali. Den livlige folketradition omkring de legendariske *Raud-* og *Gráskinnur* demonstrerer, hvilken generel forestilling der herskede om magiens potente afsondrethed - ligesom naturligvis forfølgelserne fra gejstlig side cementerer en tilsvarende forestilling. Er magien forlenet med denne explicitte anomalisering fra kirkeligt hold, der gør dens udøvere til regulære syndebugke⁹ - hvorfor har der så overhovedet eksisteret troldkyndige, der ville påtage sig at videreføre denne farlige viden, kunne man spørge. Hertil må svares, at selve forfølgelsen jo set indefra fungerer som *bevis* på trolddommens effektivitet; hvorfor skulle den ellers forfølges? Selve forsøgene på udgrænsning af den virker ifølge magiens socialesemiotiske grundkarakter af unormal og afsondret kun som vand på møllen; tværtimod at udrydde den, som intenderet, underbygger de dens esoteriske position yderligere.

Det er her vigtigt at mærke sig kristendommens rolle over for middelaldertrolddommen. Umiddelbart virker det logisk, at antimagisk aktivitet fra kirkens side falder sammen med perioder med hæftig trolddomstro; det første synes at være en forståelig reaktion mod det sidste. Men mod en sådan ren reaktionstese taler mange forhold, således det

underliggende *slægtskab* mellem kristendom og magi, som det er helt tydeligt i vor sortekunstabog. På trods af Skriftens egne påstande om det modsatte er kristendommen - især i den katolske version - langt fra fri for magiske komponenter (helgendyrkelse, »læsning« over sygdomme, skriftemål, jernbyrd, beskyttelse ved korstegn etc. etc.), men hævder blot med monoteismen den kristne magi som principielt hævet over øvrig magi. Monoteismen indebærer imidlertid flere mulige fortolkninger af denne forrangsstilling over for folkemagien; en ældre kristen tradition bedømmer i forlængelse af jødedommen den ikke-kristne magi som angående *eksisterende*, men blot underlegne dæmoner, mens en mere rationel og mere konsekvent monoteisme vinder frem i den tidlige middelalder og stadfæstes ved synoden i Paderborn 785 (Lehmann I, s. 153). Herefter bedømmes magien simpelt hen som *ikke-eksisterende*, og kirken har ikke som formål at forfølge troldmænd, men tværtom at forfølge *dem, der anklager andre for at være troldmænd* og således udbreder troen på magiens eksistens. Frem til de store religiøse omvæltninger med sektvæsenet i det 12.-13. århundrede synes denne indstilling at have været den rådende. Med sekterne og frem til reformationen geråder kristenheden i strid med sig selv, og med de mange stridende fortolkninger af monoteismen bliver anklagen mod andre grupperinger end den egne uden videre til anklager for sort magi. Først med reformationen som anti-magisk bevægelse når denne tendens - og hekseprocesserne - for alvor Norden, og trolddommens opblomstring må ses i denne specielt kristne kontekst. Vel har folketroens magi altid eksisteret, men dens bratte oplussen fra omkring 1500 og frem i Norden har med denne kristne instabilitet at gøre. Er magien defineret som det anormale, udgrænsede, får den naturligvis større udbredelsesmuligheder, når dét, den udgrænses fra, bliver mindre entydigt og må kæmpe for at bevare sin enhed. Men når først kristendommen griber til våben mod magien, bliver den paradoksalt nok selv *magisk*; man må sidestille Guds og dæmoners virke, for at den første kan uddrive de sidste. Det må ske med magiske procedurer (vandprøver, djævlueddrivelse, bål og brand etc.), og hekseprocesserne er simpelthen udtryk for en kristen *modmagi*. Af dette faktum skal man sikkert aflæse, hvorfor vor trolddomsbog er så kristent influeret; i antimagiske perioder er kristendommen selv magisk, og magien kan da uden videre låne procedurer fra sin modstander - ligesom selve denne antimagi som nævnt er en implicit bekræftelse af

Ægishiálmr - islandsk magi

magiens effektivitet.

Hvad nu trolddomsskriftets *indhold* angår, kan man allerede i dets behandling af vidt forskellige traditioner genkende en af Mauss' grundbestemmelser: at troen på magien er *apriorisk* i forhold til dens enkelte procedurer, ser man her af skriftets helt gennemgående heterogenitet: kristne formler blandes med kabbalistiske levn, folketro og direkte hedenske rester. Fra de senere så indflydelsesrige tyske *Faust-bøger*, karakteriseret ved trolddommens indlejring i *fortællinger* om den berømte 1500-tals magikers levned, synes den dog ikke at have lånt materiale. Genren er ikke narrativ, men består af direkte råd til læseren, specificeret ud fra den enkelte rites formål: hvis du vil x, skal du gøre y.

Kristent, jødisk, hedensk og andet materiale anføres uden betænkelighed side om side og ofte - som vi siden skal præcisere - ganske selvmodsigende. Hvad der holder disse vidt spredte ideologiske kilder sammen, er præcis deres fælles karakter af *praktiske rituelle anvisninger til opnåelse af et formål*. Hvad f.eks. de kristne lån angår, ser man, at de således ikke stemmer overens rent ideologisk med kristendommens eksplicite anti-magi - generelt er det selve deres karakter af *anormale procedurer*, der gør det muligt at sammenføje disse elementer. Operationernes anomali er på den anden side dét, der gør traderingen *nødvendig*: at det i et givet tilfælde (hvad gør jeg, hvis jeg vil udvirke y?) ikke er iøjnefaldende »hvad man skal gøre«, betinger magiens karakter af memorerende »videnskab«.

Men lad os se nærmere på, hvilke forestillinger det er, der ligger bag de rituelle angivelser. Hele bogen er gennemsyret af en forestilling om *ordets* magi, der korresponderer vel med ideen om initering via teksten; næsten alle bogens trolddomsråd indebærer en enten talt eller skreven sproglig komponent som central i riten; en bøn eller en remse, der skal repeteres, evt. under særlige omstændigheder - eller en serie enkelttegn eller ét større trolddomstegn, der skal ristes under iagttagelse af lige så specielle forholdsregler. Hvad er på spil heri? Hovedparten af formlerne - talte som skrevne - er af den art F. Ohrt kalder »lønformler« - dvs. udøveren meddeles simpelt hen ikke deres betydning. At vi retrospektivt f.eks. kan genkende de latinske tekstbidders herkomst, er naturligvis ligegyldigt; udøveren har ikke kunnet vide, at der deri lå en betydning, han ikke havde adgang til. Han har derimod antaget, at der deri lå en betydning, som han nok ikke kendte, men som riten til gengæld kunne

realisere. Det er således selve formlernes abstrakte *tegnkarakter*, der forlener dem med et nødvendigvis lige så abstrakt indhold, som riten så specificerer og orienterer mod et formål. Hertil er flere ting at sige. For det første er selve traderingen en forudsætning for en sådan semiotisk struktur: jeg kan kun i skrivende stund benytte mig af tegn, vel vidende at det - skønt ikke præsent - besidder et indhold, der *tidligere* (i overleveringen) eller *andetsteds* (ved mellemkomst af magiens dæmoner) eksisterer. Ethvert grafem er, som Derrida påpeger »essentielt testamentarisk« (Derrida 1970, s. 146), og han fortsætter: »Og skriftens subjekts fundamentale fravær er samtidig genstandens eller referentens fravær« (smst.) - det er denne tegnets principielle kommunikation med noget fraværende, der gør den intense magiske anvendelse af det mulig: dets betydning konstitueres, også i de mest hverdagslige sammenhænge, kun i dette tomrum. Sædvanligvis hænger betydning og tradering sammen, så at traderingen lukker dette truende hul i betydningen; i sortekunsten betinger selve traderingens anonyme form og de overleverede rene tegn *fraværet* af betydning - hvilket netop er den mest *generelle* betydning! I den anonyme, esoteriske tradering har denne *signifié*'ens betingethed af et tomrum naturligtvis alle chancer for at blive potenseret: selve det at de anvendte formler øjensynlig *intet* betyder, er det, der gør, at de kan investeres med så vældig en potentiel betydning.

Ohrt klassificerer i sin afhandling »Trylleformler« (1935, s. 70-71) fire typer af disse magisk ladede formularer:

Berettende formler, der gengiver en 'urscene' en »mytisk Fortid«, der er af betydning for det aktuelle tilfælde og dermed genskaber denne scenes kraft og overfører den på det aktuelle.

Manende formler, der er viljesytringer over for onde magter.

Rituelle formler, der ledsager og ekspliciterer indholdet af en samtidig rite.

Lønformler, hvis betydning ikke kendes.

For os at se er denne klassifikation helt utilstrækkelig; man ser således ikke, hvorfor de sidstnævnte, der for Ohrt står »helt for sig« (s. 80), ikke skulle kunne være komponenter i de andre tre (som det ofte er tilfældet i vor bog), ligesom man ikke ser, hvorfor en manende formel ikke skulle kunne være rituel eller berettende etc. Definitionerne er ikke på *samme niveau* - det *berettende* angår formlens indhold; det *manende* angår dens formål, det *rituelle* angår dens forhold til handling og *lønformlen* den

Ægishiálmr - islandsk magi

handlendes (eller vort eget?) vidensniveau i forhold til dens indhold. Alle angår de således forskellige aspekter af betydningen, hvor det for Mauss, som vi så, omvendt var tilfældet, at der næppe kunne skelnes typologier i magiens kaos. For os at se er der imidlertid basis for en skelnen på mauss'sk grund i den gamle sondring mellem sort og hvid magi læst på følgende vis: den hvide er den, der alene beskytter den udøvende mod en trolddom eller et anslag, der allerede *er* på færde; den sorte, aktive magi forudsætter intet sådant. Dvs. en sondring ud fra formlens *formål*, der for Mauss er kernen i dens indholdstilskrivning, fordi det øvrige indhold, omend koderet, er kaotisk og underordner sig det.

Hvad dette angår, kan man i håndskriftet lokalisere en betragtelig mængde beskyttende formler, der tager afsæt i kristen kultus eller magi (1-6,11-12,20-21,25-26,31,37-39,42), udgørende over en tredjedel af bogen. Modsvarende lokaliseres den »sorte«, aktive magi mest i de ikke-kristent påvirkede procedurer (8-10,15-17,19,27,30,32,34,41,43,46-47). Nu er vor skelnen naturligvis relativ, idet den som andre værdier, magier behandler, hidrører fra det omgivende samfund: er f.eks. det at opdage en tyv (33,35,40,44-45) beskyttende eller aktiv magi? - man kan i det mindste iagttage, at procedurerne hertil gennemgående er lidet kristne af herkomst. De sidste 10 af de ialt 47 opregnede riter fordeler sig på 3 uafgørlige (22, der opregner ulykkebringende dage, og 23, der er en utydelig formel for spillekort (disse to er således strengt taget slet ikke trylleformler) og 36, der er interessant derved, at den er en trolddom uden formål) samt 7 kontratilfælde til fordelingen i kristen beskyttelse og »hedensk« aktivitet (7,13-14,18,28-29), der er beskyttelsesformler uden direkte åbenbar kristen inspiration, samt 24, der omvendt er en anvendelse af Davidssalmen 109 til skadevoldende virke. Nu er det igen her en vaklende skelnen mellem kristent og ikke-kristent, vi opererer med; i mange af formlerne blandes påvirkningerne grundigt - som vi siden kommer tilbage til - men den generelle tendens synes dog holdbar. En mulig grund til denne tendens ligger i den kristne magis prekære position: den må under hensyn til monoteismens anti-magi altid legitimere sig i forhold til en given, dæmonisk magi, der skal bekæmpes; dens karakter er da typisk værneformlen eller uddrivelsen. Hvorimod den »hedenske« magi naturligvis ikke er bundet af sådanne hensyn. Men lad os kigge nærmere på trolddommens semantik i bogen. Hvad beskyt-

ter værneformlerne mod, og hvorledes?

Beskyttelsesformlerne kan dels beskytte mod fare: herhen hører den lange indledende formel af forvrænget latin, der opremser en lang serie bibelske og kristne udtryk: treenigheden; vejen, sandheden og livet; englenes og apostlenes navne; en kapuccinsk benediktionale, en helligtrekongersbesværgelse; bibelske dyr (lam, får, kalv, slange, løve, orm), udtog af korsordene plus nogle kabbalistiske relikter (»tetragrammaton« etc.). Den er måske (ifølge Lindqvist) inspireret af kabbalisternes liste med 72 gudsnavne; med lidt god vilje kan man opgøre de latinske ords antal til netop 72. Den beskytter mod farer fra *vand*, *sø* og *våben*, ligesom den samme formel er anvendelig mod *lidelse* generelt (2). Disse anvendelser i de første to formler i bogen udgør en meget stor del af, hvad trolddommen i bogen i øvrigt beskytter mod; hvad lidelse angår, finder man mange specifikationer (3 mod barselsnød, 4 mod blødning, 5 mod hovedpine og søvnløshed, 7 mod kvægsygdomme etc.), medens de livstruende tiltag fra fjender eller natur optager andre (12 igen mod havsnød, våben og død, 13 mod skade fra uvenner, »rensningsversene« 20 og 25, der opfatter fjendskab som en art besmittelse, der kan bortrenses, brynjebønnen 21 etc.). Over for disse beskyttelser mod fænomener, vi i vore dage må anse for naturlige plager, står beskyttelsesformlerne mod forskellige former for *trolddom*: 6, der behandler lidelser, hvor »Galldrar« forhindrer bedring, 11 »kong Salomons segl« mod djævelens og uvenners had, 28 mod foregående fortryllelse, 31 og 39 mod troldskud (denne angivelse er Lindqvists; teksten lyder blot »Ef flygur ad Þij nokud Þaa ...»).¹⁰ Det interessante er her, at en sådan skelnen, der for os forekommer helt oplagt, intet belæg har i skriftet selv. Allerede det nævnte Salomonssegl beskytter både mod djævel og uvenner, og formler som de næsten enslydende 14 og 18 beskytter mod plager *generelt*, indbefattet trolddom: »Huer man kall eda kona sem Þessa stafi b aa sij hon ma engin pina granda« (14),¹¹ ligesom de to *Þuae eg mier*¹² 20 og 25 også beskytter »af eitre fiolkiñga«¹³ (s. 38). Trods udspecificeringer af ondets manifestationer (næseblod, barselsnød osv.) i nogle af formlerne, synes skriftet således at sætte de forskellige »onders rod« som noget *fælles*, én fundamentalt ond materie, hvis forskellige manifestationer der i visse tilfælde gives specialkure mod, men som der også gives helt generelle midler mod. Trolddom, sygdom, fare osv. som manifestationer af ét og det samme. Hvorvidt denne tendentielt duale

Ægishiálmr - islandsk magi

opfattelse er af kristen afsmitning, er svært at dømme; strukturelt set ligner den ganske meget den kristne duale semantik, hvor alt ondt restløst henføres til djævelen, ligesom den kristne modmagi som nævnt legitimerer sig som part i en art terrorbalance. Man kan selvfølgelig sige, at selve trolddommens *formålsorienterethed* generelt gør den åben for en topolet semantik (for/mod succes); at den kristne dualitet også spiller ind, viser det citerede sted, hvor »trolddommens gift« fordømmes - og det NB i en trolddomsformel! Man ser, at Mauss' fundamentale bestemmelse af trolddommen som et apriorisk hele i vort islandske tilfælde paradoksalt nok dømmer den til at være i evig splid med sig selv: er der dunkle kræfter virkende, må man benytte visse af dem til at holde andre af dem eller andres brug af dem i ave. Vi konstaterede, at hovedparten af disse beskyttelsesformler benytter bibelsk/kristne forvrængede citater; vi skal ikke her komme nærmere ind på deres karakter: de har lånt betydningsaura af at være kommet fra en magtfuld, international organisation som kirken og dens modmagi. De ikke-kristne beskyttelsesformler er gennemgående af samme karakter: hvor de »kirkelige« formler benytter uforstået middelalderlatin, benytter disse (13,14 etc.) serier af ulæselige tegn, sammenblandet af latinske bogstaver, runer og andre grafemer. 29 benytter som mange af de »aktive« formler de såkaldte »galdramyndir«, komplicerede, næsten piktografiske tegn, vi kommer tilbage til. Men generelt kan siges, at værneformlerne orienterer sig mod et generelt, uspecificeret onde, selv gerne af magisk art. Værner de personen, værner de således ligevel de kulturelle systemer, som vi så hos Lévi-Strauss; de leverer en mulig fortolkning af fare, uvenskab, anslag og pludselig død, der ikke har været tænkelig i en konsekvent kristen forståelsesramme - også i denne forstand bliver trolddommen bagvendt en ideologisk »lapning« af kristendommens inkongruens med den reelle tilfældighed i sådanne anslag.

Hvad kan man derimod *udrette* med de »sortere«, aktive formler? Man kan *indgyde frygt* hos andre (9,16,19) (man ser her, hvor *narrativt* betinget skellet mellem beskyttende og aktiv magi er - denne frygtindgyden kan narrativt fortolkes som beskyttelse, hvad enhver aktiv magi naturligvis mere eller mindre kan i legitimeringsøjemed. Skellet beskyttende/aktiv afhænger da kun af, hvilket narrativt scenario udstyret med hvilke værdier, man ser trolddommens formål udspille sig i. At vi i det senmiddelalderlige Island befinder os i en kristen kultur med en for-

tælling, der skarpt skelner helligt og uheelligt, svarende til beskyttende og aktiv magi, udgør da sikkert det udefrakommende værdisæt, der styrer magien på dette punkt). Man kan få ønsker opfyldt (10), vinde en kvindes kærlighed (8,34), vinde menneskers eller mægtige mænds kærlighed (henholdsvis 17 og 15), man kan få folk til at sove (32), dræbe deres kreaturer (30), få folk til ikke at tage næring af mad (27), tvinge en kvinde til tavshed (43), gøre folk syge (46) og opnå usynlighed (47), ligesom man kan afsløre tyve (33,35,40,44-45). Der er ikke meget tilfælles i formålene i disse projekter; de er igen narrativt specificérbare, dvs. de forudsætter en fortælling for at give mening, måske undtagen (10), der udgør en art almen ækvivalent for den aktive trolddom og kan træde ind i enhver situation og fortælling. Hvis de beskyttende formler tjener til at indgive fatale, uforståelige begivenheder betydning, hvad der, som vi så, var Lévi-Strauss' tese og synes at blive underbygget af det foregående, synes den aktive magi at »gå den anden vej«: den tjener til at gøre en eksisterende, urealiseret betydning mulig i realiteten - dvs. opfylde et ønske. For så vidt har de to arter magi hvert sit narrativt specificerbare projekt: den første »tackler« forstyrrende, ubetydede begivenheder, der griber ind i en given narrativ betydningsorganisering, mens den sidste forudsætter betydningen, der så søger sine veje i realiteten. Også derfor er den sidste så uheilig: mens den første blot passivt fortolker det, der er uforståeligt i en given orden, griber den anden *subverterende* ind i den givne orden - i vort tilfælde med helt ukristelige procedurer. Dens formål er da også gennemgående *verdslige* og angår personlig kærlighed og karriere, dvs. præcis ambitioner, der ikke har noget råderum inden for den givne, kristne kodering - ikke at de deri skulle være undertrykte; de indgår blot ikke i den kristne fortællings projekt.

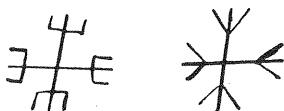
Men hvorledes er denne »aktive« trolddoms *midler* over for beskyttelsens gennemgående halvlatinske remser? Vi vil her opholde os lidt ved de *tegn*, mange af disse formler anvender og forsøge at betragte, om de besidder større specificitet end latinteksterne, hvis eneste magiske effektivitet lå præcis i deres uforståelighed og traderethed. Man må selvfølgelig anføre, at med Mauss' aprioriske totalitets-tese har de enkelte tegn ikke *nødvendigvis* nogen betydning; på den anden side forudsætter deres brug en betydningstilskrivning. Og netop i den aktive magi, hvor formlernes autoritet ikke kan lånes i den mægtige kirke, er sandsynligheden

Ægishiálmr - islandsk magi

større for, at denne betydning afsætter spor i traderingen selv. Disse tegns filologer (Jón Árnason, Olafur Davidsson) anfører blot tegnene og det endda ofte i tillempet form; Davidsson anfører, at han har »Schleifen und Haken verbessert, wo sie sichtlich davon herrührten, dass diejenigen, die sie gezeichnet hatten, nicht zu zeichnen verstanden; dieselbe Regel mag Jón Árnason in sein Þjóðsögur auch befolgt haben« (s. 160). Ingen af dem forsøger at *fortolke* tegnene, hvad vi her skal forsøge for visses vedkommende.

Det første trylletegn vi hører om, er fælles for (7) og (8):

Pessa ægis hialma á m ad klippa edur rista á gripe ef adsvif edur faralldur fá, o sk sa fre standa á vinstra bognum, sa seirne á Þm hægra.
Item gior med hráka Þijnūm fástandi Þnañ seirna j lófa Þier Þa Þu heilsar Þre stulcku er Þu villt eiga Þá ad va hægri hondin. (s. 28)¹⁴



Dette middel mod kvægsot og for kærlighed (!), disse »ægis hialma«, 'skræmmehjælme' er helt gennemgående i islandsk magi; Jón Árnason anfører dem (433, 438), ligesom de går igen i lægebogen AM 434 a (s. 13-14). I vort værk går de igen i »rensningsbønnerne« 25-26 og 41 mod vrede, hvor de nævnes i næsten enslydende udtryk, der leder tanken hen på en fast formular:

æishialmur e eg b a milli brua mier (s. 46)
æishialm e eg b a milli brua mij (s. 50)
ægishialm er eg ber a mýllum Augnna mier (s. 64)¹⁵

- den sidste med tegningen



- i alle tilfælde fulgt af et ønske om mange venner, kærlighed fra verden og uvennerne, om at strid og vrede må ophøre. Bag disse figurer synes der at ligge en speciel intersubjektiv figur: skrækindjagende som de er,

inducerer de fred og kærlighed på fjendeside! Man må sige, at det er et vel agonistisk univers, der hermed antydes - dén vinder venner, som formår at indjage skræk. Men måske er denne måde at tænke det på blot en projektion af kategorier fra vor egen tid? - ægishiálmr'erne i 7-8 formår netop *såvel* at holde onde tiltag borte som at tiltrække goder; måske er det sandt grusomme ved dem det, at i dem konvergerer god og ond trolddom, uden for traditionel kristen opdeling? Lindqvist anfører: »Det förekommer även skräckhjälmor med ett människoansikte i mitten« (s. 46 note 4), ligesom Árnason anfører en *galdrastafr* med følgende udseende:



med betegnelsen »angurgapi«, som altså skulle give bekymring (433).

Også anvendelsen i »rensningsbønnerne« foroven, hvor 'skrækhjelmene' bæres mellem øjnene, lader ane, at de har haft en speciel affinitet til *øje og blik*. Det er da troligt, at de i selve deres grafiske udformning mimer et *blik*: den lodrette stav svarer til næse og pandefure, den vandrette til øjne eller øjenbryn. Det kan ikke afvises, som Lindqvist argumenterer, at de har deres oprindelse i det kristne *kors* med lignende manende funktioner, men den semantiske indlejring af et stirrende ansigt synes at være enestående for ægishiálmr'en. Sociologisk set er det da også indlysende, at et tegn kan være i dén grad ambivalent, der mimer en så reelt ambivalent størrelse som *blikket*, bærer af både udfordring og kærlighed, ligesom selve dets *geometri*, bygget omkring et organiserende centrum, fremhæver det *punktuelle* på samme vis som troldskud og blik er momentane, fatale indsatser i de mellem menneskelige spil, hvor kristendommen intet lover.

Også mere generelt synes dette blik at spille en vigtig rolle i vor trolddomsbog. Umiddelbart inden det nys nævnte ægishiálmr-sted i 25 hedder det »Gud liti mig og god menn liti hu madur a mig sælldar augu« (s. 46),¹⁶ ligesom forhekselsen af en kvinde i 34 begynder »Eg lit a Þig en Þu legg a mig ast og elsku af aullum hug«,¹⁷ medens det i flere af tyve-opdagelses-formlerne beskrives, hvorledes en urt (f.eks. »millefolium«) i vand skal bringe én til at *se* den uærlige. Og videre hedder

Ægishiálmr - islandsk magi

det i et råd om at indjage frygt hos en fjende (30) »Ef þu villt að ovinur þin hafi hrædslu af þier er hn sier Þ, Þa rist Þsa stafi á hrijseyk o ber mille briosta þier o síá so til þu ljítir ha firr en han Þig. ✕ ✕e«. ¹⁸ I stedet for ægishiálmr'en er galdrastaven her direkte to stirrende øjne (markeret med en truende Þurs-rune?). Trolddomskampen mellem antagonist er her direkte en kamp mellem blikke: hvem og hvis trolddom får først øje på den anden? Det ser ud til, at den islandske *mana* således i vidt omfang overføres ved et generaliseret *blik*, et øjekast, jf. traditionen for »onde øjne« - men også generelt trolddomstegnene som overførsel af et blik hinsides den empiriske tilstedeværelse. I et af tyve-opdagelses-rådene hedder det således:

Wilier þu med kunnattu Reyna, huor þier stelur, Þa tak þier, Eýrnn Ljítenn Þýrner Busk og Ber a þier, suo þu Eigi wid Þig skilier, Sidann tak Eeyrnn Ljítenn kopar stíl med kopar hamri, gior Pennaþ Efftter farande staff a hussins bita sem ur war stolid, sting suo stílinu a hid hægra auga, og mæl a medaþ

IN BUSKAN LUCANUS

Staffuren

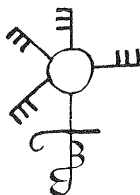


Sidan mæl

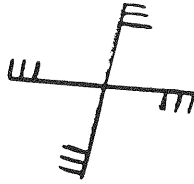
FORTUM ATUM EST

(s. 66-68)¹⁹

Dén stav, der gør opdagelsen af tyven mulig, er direkte en overskuende »sol«, hvorfra blikstråler udgår i alle retninger. Magikeren overfører da sin kraft og synsevne til staven via kobberstiften, og overblikket bliver definitivt ved et forvrænget citat af korsordet »Det er fuldbragt«, som man jo også må sige blev udbrudt ved et narrativt overblikspunkt. De tolv blikstråler genfindes også i Árnasons »stafir til að sjá Þjóf« (433),²⁰ ligesom det synes at være dem, man genfinder på andre 'tyvestave', således 35:



og 45:

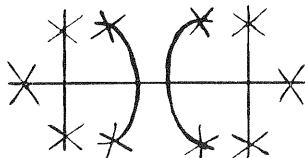


Bliver blikket således dét, man udbreder i den aktive magi, er det tilsvarende dét, der *truer* betydningssystemerne i den passive, se f.eks. bryngebønnen 21: »Vnda Þu mig drottin min (...) af allri ofund augna tlitninga«. ²¹ Herhen hører også 31, 39, som Lindqvist kalder »Mot trollskott«:

»Ef flygur ad Þij nokud Þaa les vers Þetta *med iafnadi*« (s. 52, v.u.). ²² Noget kommer brat flyvende mod én, heroverfor skal man *bestandig* læse den følgende remse. Medens den udfarende trolddom har øjekastets perfekte pludselighed, er den beskyttende nødvendigvis så langsom, imperfektiv og træg, som de semiotiske systemer den tjener til at beskytte, ifølge Lévi-Strauss. Strukturen må med ren, stadig *signifiant*-masse beskytte indkommende virvar i betydningen - med et kontinuert væv af *signifiant*'er opfanges trolddommens punktformede trussel. Også det afsluttende råd (47) angår blikket; det angiver en anden befrielsesmulighed fra blikkets felt: en *usynlighedshjelm*, der konstrueres ved at gyde eget blod i et hønseæg, der udruges, kyllingen brændes, og dens aske bæres i en pose på hovedet. Hønseægget er et øje, der ser én (éns blod); et syn, der derefter destrueres og opbevares skjult.

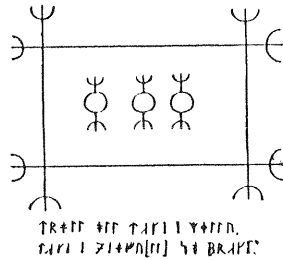
Et blik på, hvorledes denne beskyttelse figurativiseres i et af tekstens andre bemærkelsesværdige *galdramyndir*, leverer 29:

Ef Þu uillt ad madur rati eij a bæ Þin Rijst Þenañ staf A reiner trie Þa sol e i hadeigis stad og gack Þrisar riett sælis og Þrisuar Rang sælis i kringu bæ Þin og haltt a reinerz sprotanu se stafurin e a ristur Og huass broddudu Þyrni grase og legg suo huorutueggia uppa midia bæg a dyra bust Þina. (s. 52) ²³



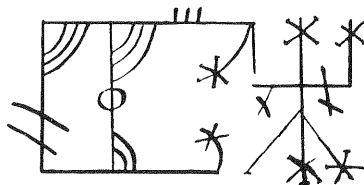
Ægishiálmr - islandsk magi

Man går tre gange om sin gård og rister denne stav på »valmtagsgavlen« ifølge Lindqvist. Denne vandring spatialiserer den kontinuerte beskyttelse, som den stadige remse leverede foroven mod et indfarende punkt. Hvad staven angår, er det helt oplagt, at den figurativiserer *huset* forsynet med en art stikkende beskyttelsesanordninger. Nu er tegnet \times , der er gennemgående i de forskellige trolddomsstave i skriftet, jo runen h med navnet *hagall*, der ikke direkte nævnes i skriftet, som dog demonstrerer kendskab til runenavnene *áss* for ✂ , A , B , (a), *Purs* for P , Q , *naudr* for N (n), ligesom disse runer anvendes i binderuner og galdramyndir. Er det ikke sandsynligt, at denne runes semantiske indhold - omkringfarende punkter - gør den egnet til grafisk fremstilling af såvel blik som modblik: haglen som en byge af troldskud? Interessant er det her at sammenligne med Davidssons figur XLV:

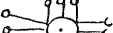


til *opbrydning* af ejendomme, dvs. det modsatte formål (formlen, der modsat vor bogs semi-rune-formler er lettolkelig, lyder »Tröll öll taki i mellu, taki i djofu <ll> so braki«).²⁴ Her lades huset sønderbryde indefra af trolde og djævlé, symboliseret ved de tre tegn med *madr*-runer, ligesom ægishiálmr'en.

En om muligt endnu mere vovet tolkning kunne man anføre af følgende figur, der i 30 benyttes til at dræbe andres kreaturer, ved at man rister den på et blad, som man kaster i sporet efter kreaturejerens hest:



At den store firkantede binderune kunne interpreteres som en *stald*, er om ikke nærliggende, så dog plausibelt, for så vidt som dens hovedstave er *fé*-runer, med betydningen *kvæg*. Højre side af figuren, der bryder binderunen op (og således bryder såvel den semantiske stald som selve betydningsorganiseringen op!) og bøjer dens beskyttende ✕-runer bort, er én stor *maðr*-rune, dvs. en mand, udstyret med bliksendende *hagall*-runer overalt, medens armene er forstærket med et par *naud*-runer, der understreger situationens karakter af tvang. Er det ham, der udstyrer kvæget med de antagonistiske *áss*- og *Purs*-runer (✎ og ☉), runer hvis modstilling volder ufred (jf. vor læsning af 46 i næste afsnit)?

Bortset fra disse runologiers forsøgsvisе status skal det straks indrømmes, at håndskriftet leverer et vældigt udvalg af galdrarmyndir, der ikke uden videre lader sig læse således runologisk og piktografisk; at der dog indgår runer i figurerne viser 34, der for at forhekse en kvinde råder os til at riste trefoldige *MolldPurs*- og *Maðr*-runer samt bl.a. *Naud*; Lindqvist paralleliserer dette med en figur  med samme formål fra

AM 247, der netop indebærer 2 x 3 stiliserede af disse første runer. I brugen af runer i »fjærteformlen« 46, der inducerer en fæl bugsygdом hos den trolddomsramte, synes der ligefrem at være en art semantik i applikationen af runer; her ristes »Otte ausse Naudir Nije Þossa dretten« (s. 72), som Lindqvist med hjælp fra Árnason (s. 435) meget plausibelt udlægger som *otte áss*-runer, *ni naud*-runer, *tretten Þurs*-runer, der siden tegnes omtrent således ✎, ☉, ☉. Bortset fra bogstavrimet virker det umiddelbart logisk, at *áss* og *Purs* (aser og jætter) som antagonistiske modsætninger i gammel tro må føre til ilde begivenheder, især hvis de føres sammen med tvang (*naud*).

Denne applikation af ase/jætte-modsætningen leder os ind på problemet om, hvorledes disse omkringfarende blikke, som det er vor påstand, udtrykker den generelle vandringsvej for denne islandske *mana* (jf. også traditioner som troen på *gandreid*, hvor en lille troldkugle lynsnart kunne udsendes mod objektet, som ønskes fortryllet), hvorledes dén mere eller mindre forgæves i bogens forestillingsverden søges knyttet til dæmoner, handlende væsener, der indgår i kulten.

De beskyttende proto-kristne formler henvender sig gennemgående til Herren, der her må træde ned i rollen som dæmon, og det i en ofte ikke for kyndig teologi; 25 taler om »... matt og krapt Þess mykla ska-

Ægishiálmr - islandsk magi

para Jhesu Christi« (s. 48),²⁵ der gør Krist og Skaber til én og samme. Over for disse bønners trods alt ret kristne bekendelse til Herren som våben mod trolddom står bønner som 45, der taler om ærkeenglen Rafael og slutter med »... i dine Mechtigste nauffn tor frich Belesebug odin. Les Fader Wor achter á bache« (70)²⁶ og således sidestiller Herren med hans sædvanlige kristne antagonist Belzebub, men tillige med et gammelhedensk trekløver. Dette er den mest gennemførte magiske approach i Mauss'sk forstand: her sammenblandes alle traditioner i én tro på magien som helhed, og alle religioner dømmes her implicit som bornerte styringer af magien og dens væld af dæmoner. En tilsvarende dæmoncocktail finder man i 46, medens den smukke bøn mod vrede, udstyret med ægishiálmr i 41, er mere kryptisk:

Øluer Odenn Ille
Allt Þijtt vilid uijlle
Sialffur gud med snijlle
Sendi okkur ast i mýlli (s. 64)²⁷

Lindqvist tolker dette som en parallel mellem Gud - der bliver bedt om at sende kærlighed - og Odin, der bliver bedt om med sin vilje at forville den foregående vrede. Altså endnu en sidestilling af gammelhedendom og kristenhed. Men hvorfor ikke læse stedet som et ønske om, at Odins vredesfremkaldende vilje (Wotan-Wut) måtte forvildes, en læsning, der ville modstille de to?

Modstillinger findes der selvfølgelig af denne art med kristent fortegn (f.eks. 'rensningsbønnerne'); med antikristent er der ingen eksplicitte eksempler - det nærmeste er 43:

... all gud Þor <o>denn frigg freia Satan Belsebupp og aller Þeir og Þær sem Walholl biggia
I Þijnu megtugaste naffne Odenn²⁸

der kun giver antikristne skikkelser dæmonstatus og tier om kristne, selv om den heller ikke polemiserer mod dem. En parodierende kristendom kunne måske lokaliseres, hvis man læste 45's afslutning med »Fader Wor achter á bache« som Fader Vor *bagfra* i stedet for Lindqvists »bagefter«.

Selv om de enkelte bønner og formler således er uenige på dette punkt, ændrer dette jo paradoksalt nok intet ved magiens enhed; tvært-

om understreger de den kun. At så forskellige »dæmoniseringer« kan trives inden for én og samme tradition bliver på grund af dens aprioriske anomali en bekræftelse på dens enhed!

Hvad angår endelig magiens essentielt *sociale betydning* ifølge Mauss, er dén vanskelig at udtale sig om ud fra en trolddomsbogs tekst. Såvel folketraditionen omkring trolddomsbøgerne som hekseprocesserne er imidlertid fortolkelige som iscenesættelser af netop denne sociale betydning; man skal her ikke lade sig narre af forfølgelserne, der selvfølgelig *intentionelt* er rettet mod magiens udryddelse, men *strukturelt* snarere mod dens *fortolkning*. Forfølgelserne er således det magiske shows sociale fuldendelse; først hér får magien for alvor sin betydning og sociale ratio: som »forklaring« på dét kristendommen ikke kan forklare, men nok bemestre: blikket - og dermed paradoksalt nok som en stabilisering af en instabil kristendom.

Litteratur

- Árnason, Jón, *Íslenzkar Þjóðsögur og ævintýri*, Reykjavík 1954 (1862).
- Davidsson, Olafur, »Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 13.-14. Jahrg., Berlin 1903-04.
- Derrida, Jacques, *Om grammatologi*, København 1970 (1967).
- Frazer, James George, *The Golden Bough* I, London 1911.
- Hødnebo, Finn, »Trolddomsbøger«, *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, red. Allan Karker, bind XVIII, København 1974, sp. 670-673.
- Kaalund, K. (udg.), *Den islandske Lægebog Codex Arnamagnæanus 434a, 12^o*, (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter, 6. rk. bd. 6), København 1907.
- Lehmann, Alfr., *Overtro og trolddom*, København 1968 (1920).
- Lévi-Strauss, Claude, »Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss« i Mauss 1985.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
- Lindqvist, Nathan (udg.), *En isländsk svartkonstbok från 1500-talet*, Uppsala 1921.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1985 (1950).
- Moltke, Erik, *Runes and their Origin*, København 1985.
- Ohr, F., »Trylleformler«, *Nordisk Kultur XIX: Folketru*, Oslo 1935.

Ægishiálmr - islandsk magi

Noter

1. F.eks. AM 434 a, optrykt i *Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter*, 6. rk. bd. 6, København 1907 ved K. Kaalund, der bl.a. omfatter islandske forkortelser af mange artikler fra Henrik Harpestrængs lægebog (fra 13. århundrede, håndskrift fra 14. århundrede) - men også trylleformler.
2. Davidsson mener s. 453, hér nævnes imidlertid intet.
3. Lindqvist anfører selv, at håndskriftets historie først er kortlagt fra 1682, hvor man véd, at det var i den svenske oldgransker J. G. Sparfvenfelts eje. Lindqvist anfører ligeledes, at den afskrevne Davidssalme i bogen (24) er en ordret (omend ikke bogstavret) afskrift af den islandske 1584-bibels version. Inden for dette århundrede må man følgelig datere bogen, og selv om man kan mene, at det er sandsynligt, at den ligger før 1644, der bragte en ny islandsk bibeloversættelse (men hvorfor skulle ikke den gamle oversættelse bære mere magisk »aura«?), er Lindqvists titel på udgivelsen således en tilsnigelse. »En isländsk svartkonstbok från ca. 1600« havde været mere redeligt.
4. Dette og de følgende citater er oversat af forfatteren.
5. Lévi-Strauss' dyade *signifiant-signifié* svarer således nøje til Lacans henholdsvis *symboliske* og *imaginære* ordener. Lévi-Strauss ser ikke eksplicit, at antagelsen af en »afgrund« mellem de to (der ikke er mulig i Saussures metafor, hvor de er så tæt sammenføjede som de to sider af et stykke papir), indebærer den nødvendige indførelse af en tredje komponent: dén, som *signifié*'en kan erkendes utilstrækkelig i forhold til. Hos Lacan viser dette sig i hans sene komplettering af dyaden med begrebet om det *Reelle* forud for de sproglige systemer, men alene erkendelig herigennem.
6. »Den, der bærer disse stave på sig ...«.
7. Vi angiver herefter henvisninger til bogen efter Lindqvists nummerering af de enkelte råd.
8. Jf. her f.eks. Gudmundur Einarssons anti-magi-skrift med polemik mod troldmanden Jón Gudmundsson lærði ud fra to trolddomsbøger, der blev tilskrevet ham.
9. Man kan her tænke på René Girards forsøg på at grundlægge en generel antropologi på syndebugke-figuren - her er uddrivelsen af syndebugke en praksis, der renser de kulturelle systemer for intern vold og betydnings-ustabilitet.
10. »Hvis noget flyver mod dig, så ...«.
11. »Den person, mand eller kvinde, som bærer disse stave på sig, kan ingen plage skade«.
12. »Jeg tvætter mig«.
13. »Mod trolddommens edder«.
14. »Disse skrækhjælme skal man klippe eller riste på kvæget, hvis det får afmagt eller pest, og den første skal stå på venstre bov, den anden på den højre.
Gør ligeledes med dit spyt på fastende mave den sidste skrækhjælm i din håndflade når du hilser på den pige, du vil eje, det skal være højre hånd«.
15. »Skrækhjælmen som jeg bærer mellem mine øjenbryn«.
16. »Gud betragte mig, gode mænd betragte, hver mand mig med lykkebringende øjne«.
17. »Jeg ser på dig, og du ofrer mig elskov og kærlighed af al hu«.
18. »Hvis du vil, at din uven har rædsel af dig, når han ser dig, så rist disse stave på en egekvist og bær den midt på dit bryst og se så til, at du får øje på ham før han på dig«.
19. »Vil du med kundskab udregne, hvem der stjæler fra dig, så tag dig en lille tjørnekvist og bær på dig, så du ikke skiller dig fra den. Tag siden en lille kobberstift og en

kobberhammer. Gør den følgende stav på gavlen til det hus, der blev bestjålet, stik så stiftens mod det højre øje og sig imens

IN BUSKAN LUCANUS



Sig derefter

FORTUM ATUM EST«

Citatet fortsætter - nu i en ny hånd - »Tegn staven på gavlstolpen med kridt og hammeren med skaftet skal støbes, når solen virker mest, og det skal være en som ikke er brugt, med stemplet kobber og messing.« Kobber og tjørn (slåen?) er veldokumenteret i tyveopdagelsesriter, og et helt semantisk netværk gennemstrømmer riten, som vi ikke her kan analysere til bunds: hammer, nagel og tjørn har forbindelse til korsordet; tjørnekvisten (»busk«) gentages i det første trolddomsord »In buskan lucanus«, hvis anden del dels kan spille på det islandske *lukan*, at lukke; spidningen af figurens højre øje antages formodentlig at sære tyvens øje, hvad der så gør opdagelsen af ham mulig.

20. »Stave til at se tyv«.
21. »Værn du mig, min drot, (...) mod alt had fra øjnenes blik«.
22. »Hvis noget flyver mod dig, da læs dette vers uden ophør«.
23. »Hvis du ikke vil, at nogen skal komme til din gård, så rist denne stav på rønnetræ, når solen er på det højeste sted og gå tre gange med solen omkring din gård og hold i rønnekæppen, hvorpå staven er ristet. Og skarpspidset tjørnegræs; og læg så begge midt på valmtagsgavlen på din boligs dør«. (Lindqvist har her en længere note til *bæg*, som han - sikkert med rette - fortolker som *bægi*, akk. plur. af *bogr*, der angiver en speciel art vindfang på gavldøre i huse bygget med valmtagskonstruktion. Vi går ikke her ind i problemet.)
24. »Alle troldre tage i jættekvinder, tage i djævlø så det brager«.
25. »... den store skaber Jhesu Christi magt og kraft«.
26. »... i dine mægtigste navne Thor Frigg Belsebub Odin. Læs Fader Vor bagefter« (eller: »Læs Fader Vor bagfra«).
27. »Fordrukne onde Odin
al din vilje fare vild
Må selve Gud med vished
sende kærlighed os imellem«.
- Fortolkningen af første linjes *øluer* er vanskelig. Lindqvist læser det som mandnavnet *Ølver*, så at versets første to linjer skulle rette sig mod en lokal hedensk troldkarl. Han anfører selv en anden tolkningsmulighed *olværr* (velvillig) i forlængelse af sin tolkning af digtet som henvendende sig positivt til Odin - hvilket dog bestandig synes at modsiges såvel af, at samme Odin karakteriseres som *Ille*, som af et *uillje* i anden linje simpelt hen betyder »fare vild« og her ikke anvendes transitivt. Dog kunne første linje med antagelsen af *olværr* læses som en ironisk apostrofe: »Bedste onde Odin ...«. En tredje tolkningsmulighed har vi anført ovenfor, *ølr*, der simpelt hen betyder beruset og således kunne passe til gudens klassiske tilknytning til vrede og rus.
28. »Alle guder, Thor, Odin, Frigg, Freja, Satan, Belzebub og alle dem, som byggede Valhal. I dit mægtigste navn Odin«.

Ægishiálmr - islandsk magi

Summary

»Ægishiálmr - Icelandic Magic between Sign and Gaze«. - The first part of the article presents a line of evolution in recent theory of magic. Marcel Mauss criticizes the earlier theories of J. G. Frazer and A. Lehmann for psychologization and for not viewing magic as an autonomous sociological fact. He consequently poses his own theory that magic is every rite which is coded as abnormal. The magic rite needs a pre-classified univers, from which it can select the single features within the objects in the rite: the rite is hence a linguistic act whose predominant trait is the magic purpose, which determines the other magic elements - that is, the magician, the magic objects, and the magic representations. Finally, he states, the efficacy of magic relies on its status as a sociological fact - the magician fools himself, because the very a priori of magic is that his audience believes it and demands results. Claude Lévi-Strauss - the founding father of structural anthropology - uses these Maussian descriptions as a central prerequisite for his own linguistically inspired interpretation of magic. To Lévi-Strauss, magic has a certain function in primitive and other societies, its role is to heal the weaknesses in the symbolic system of the society. While curing a patient with a strange symptom, the shaman at the same time cures a lack in the social system of understanding. Whilst the understanding of the universe in a given system of symbols is always too small, the various stock of materials of expression in magic are always legio. Thus magic is a central sociological act giving signifiants to the places of lacking signifiés in the symbolic systems. And the central feature becomes the analogy to what phonology calls the zero phoneme - the symbolic representation of this very magic transport of meaning, as in the Melanese mana meaning simply meaning with no further specification.

The second part of the article localizes an Icelandic Sorcery Book dating from ca. 1600 in its historical context and then sets out to analyze it within the tradition sketched above. It contains two main trends of magic, one - very often with a Christian background - protecting against the assaults of illness, death, wrath, and previous magic; and another, more active trend, supporting various egoistic purposes of the user: causing the diseases mentioned above, seducing women, etc. - very often with a more mixed and heathen background. While the former are often imperfective - one must always do this and that - the latter are perfective - one must all of a sudden act. These second forms of magic are often connected with the gaze as the main medium of active sorcery, and some of the ægishiálmr, »helmets of fear«, in the book are analyzed as takers of this magic gaze. Other magic signs in the book are composed of runes, and some of these could also be read in this context, using the mediæval names of the runes. The article concludes that the gaze could be the specific representation of the mana of the Mauss - Lévi-Strauss tradition in mediæval Icelandic magic.

Frederik Stjernfelt
Kandidatstipendiat, mag. art.
Institut for nordisk filologi
Københavns Universitet