

STUDIER FRA  
SPROG- OG OLDTIDSFORSKNING

UDGIVET AF

DET FILOLOGISK-HISTORISKE SAMFUND

98. BIND - ÅRGANG 1988

NR. 314

# Baldr og verdensdramatet

i den nordiske mytologi

af

Frederik Stjernfelt

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG  
KØBENHAVN 1990

© Museum Tusulanums Forlag 1990  
Trykt hos Specialtrykkeriet Viborg a-s  
ISBN: 87-7289-114-9  
ISSN: 0107-9212

Udgiivet med støtte fra Statens humanistiske Forskningsråd

## Indhold

Forord	7
Indledning	9
1. Baldr	11
2. Dumézils strukturalisme	20
3. René Girard - syndebukken	23
4. Girards strukturalismekritik	29
5. Girards Baldr-læsning	31
6. Michel Serres' myteanalytik	35
7. Skabelsesberetningen	40
8. Minus-én-effekten	49
9. Loki	52
10. Funderingens syntaks	62
11. Ragnarok - den ny verden	72
Forkortelser	79
Literatur	79
Appendiks	82
Noter	84

## Forord

Når dette forord skrives, er det allerede fem år siden, at det følgende manuskript et dunkelt sted i jorddybet blev til. Det modtog dengang inspiration fra cand.mag. Henrik Jørgensen, Wiens Universitet, og mag.art. Nils Gunder Hansen, Københavns Universitet, med hvem jeg forestod en workshop om emnet funderingsmyter ved et møde i Nordisk Sommer Universitet i Kiljava, Finland, sommeren 1984. Også fra diskussioner om de narratologiske problemer med mag.art. Kasper Olsen og dr.phil. Per Aage Brandt, Aarhus Universitet, modtog det gunstige påvirkninger.

Siden er det blevet gennemskrevet under hensyn dels til læseren, dels til de teoretiske og filologiske udviklinger på området. For kyndig korrektur en tak til cand.mag. Keld Jørgensen, Islands Universitet, og for grundlig kommentar en tak til mag.art. Jens Peter Schjødt, Aarhus Universitet. En særlig tak skal rettes til mag.art. Iver Kjær, Københavns Universitet, for mange konstruktive forslag.

København, marts 1990

## Indledning

I den norrøne myteforskning er der ingen myte, der i den grad har haft mytologernes opmærksomhed som den mærkelig helstøbte historie om Baldrs død - ligesom den Loki, som Snorre udnævner til at være Baldrs "ráðbani"<sup>1</sup>, er den mest forkætrede og omdiskuterede af de store gudeskikkelser. At begive sig ind i dette felt med dens enorme bibliografi er derfor noget af en udfordring; uoverskueligheden er stor, og muligheden for at sige noget væsentligt nyt tilsvarende lille. Når vi alligevel forsøger, skyldes det håbet om, at et par nye magiske klenodier sat i værk over for kildematerialet kan afløkke dette nye sammenhænge. Det drejer sig om nogle ansatser til myte- og tekstlæsning udviklet inden for den franske strukturalistiske og poststrukturalistiske tradition - en form for tilgang, der indtil nu ikke har fundet særlig anvendelse i behandlingen af den nordiske mytologi - når delvis undtages Georges Dumézil, hvis komparative indoeuropæiske studier - som vi senere skal præcisere - udgør en art tidlig strukturalisme.

Tolkingsforsøgene af Baldr og Loki har været talrige: myten om Baldrs død er blevet opfattet som illustration til frugtbarhedsritter, initiationsritter eller kongefringsritter, resultat af kristen eller jydsk indflydelse, en skimmyle som skjuler et kollektivt mord, en afgørende indsats i den nordiske kosmologi - for at nævne nogle få. På samme måde er Loki blevet tolket som ildvætte, en oprindelig bjergdæmon, frugtbarhedsgud, harmløs spasmager, afsminning fra kristendommens djævel, en af Snorres tildigninger til en mere oprindelig mytologi, en personificering af den spontane intelligens' farlighed<sup>2</sup>.

Fælles for hovedparten af disse tolkninger er, at de hver for sig beror på et temmelig selektivt udvalg af kildemateriale, idet den tese, der søges bevist, synes at styre vurderingen af kilderne, snarere end det modsatte. De dele af kilderne, der ikke passer ind i hypotesen, afskrives således som mindre væsentlige, f.eks. som sene tildigninger, kristen indflydelse, uoprindelige bidder af uvis herkomst. Vi skal heroverfor - som grundlæggende metodisk dogme, omend det ikke er muligt at gennemføre fuldstændigt -



tilstræbe i videst muligt omfang at se det eksisterende kildemateriale som en synkron helhed, som manifestation af et system. Antagelsen af mytologien som synkron helhed er i første række en metodisk nødvendighed. Antager man ikke den, falder hele kildematerialet fra hinanden, og intet ville tillade forskeren bare at læse de enkelte Edda-digte som udtryk for samme forestillingsunivers; de er jo først kompileret i et håndskrift flere århundreder efter kristendommens indførelse og kunne have vidt forskellig alder. I anden omgang er synsvinklen betinget af den strukturelle historiske metode - der søger at forstå artikulationen af et indhold som findende sted i et semantisk univers, opbygget af synkronerelationer.

Vi gennemgår først selve Baldr-myten og antyder dens fortolkningshistorie, hvilket leder over i en præsentation af de to væsentligste nyere tolkninger af Baldr: den hollandske religionshistoriker Jan de Vries<sup>4</sup> og den franske sammenlignende mytolog Georges Dumézils. Herefter overvejer vi de metodiske fordele ved Dumézils præ-strukturalistiske tilgang, som vi søger at præcisere - omend det bliver klart, at de strukturelle træk ved Dumézils metode og hans generelle teori om indoeuropæisk mytologi kun kan angive den ramme, inden for hvilken en tolkning af Baldr-myten må udspringe sig: de norrøne myters fortælling om verdens udvikling mellem skabelse og undergang - deres kosmologi. Denne kosmologi forsøger vi at begribe ved at bringe et par franske funderings-filosoffer i spil<sup>5</sup>. René Girard, der har sin egen udlægning af Baldr-myten, som vi gennemgår; og Michel Serres, der følger en - på nogle måder parallel, på andre radikalt forskellig - bestræbelse i retnings af at tænke social og kulturel fundering og de dermed sammenhængende mytologier. Herudfra forsøger vi at opstille en læsning af den norrøne kosmologi som ramme for forståelsen af Baldr. Vi støder her på problemet Loki, der i den grad er knyttet til fundering og undergang i mytologien, at vi ikke kommer uden om at inddrage ham i analysen. Efter en kort gennemgang af hans rolle i mytologien forsøger vi at placere ham i den kosmologiske fortælling om verden fra de første til de sidste tider. Endelig forsøger vi at placere de oparbejdede pointer i en semiotisk bebrebsramme, idet vi læser beretningen om verdens fundering, udvikling og undergang som en art metafortælling - en baggrundsfortælling, der skal gøre rede for grundlaget for de værdier,

der præsenteres i de enkelte myter samt for disses plads i verdensforløbet. Vi inddrager her elementer af den semiotiske Pariserskoles teorier om fortællingen og det såkaldte narrative skemas udformning, idet vi overvejer, hvorledes funderingen stilles som problem for læren om fortællinger, for narratologien. Herudfra læser vi afslutningsvis den nordiske lære om de sidste dage, den norrøne eskatologi, og placerer den som en art løsningsforsøg i forhold til mytologiens øvrige problemer.

## 1. Baldr

"Om ham [Baldr] er der kun godt at fortælle", hedder det hos Snorre<sup>4</sup>, "han er den bedste, og ham priser alle. Han er af Udseende saa hellig og straalende, at han udstraaler Lys. Der er en Urt saa hvid, at den sammenlignes med Balders Braa [Øjenhaar], den er den hvideste af alle Urter, og deraf kan du skønne hans Hertilighed baade med Hensyn til Haar og Hudfarve. Han er den viseste af Aserne, og den, der taler smukkest, og han er den barmhjertigste, men han har den Egenskab, at ingen af hans Domme kan overholdes. Han bor paa Bredebluk paa Himlen, paa det Sted kan intet urent være" (SnE 21). Han er søn af Odin og Frigg, han er gift med Nanna; Forseti er deres søn, og om ham ved vi, at "alle, der kommer til ham med vanskelige Twistemaal, bliver fortligte inden de tager bort igen. Det er den bedste Domstol hos Guder og Mennesker" (SnE 31).

Der eksisterer kun én eneste myte om Baldr, den berømte døds historie, der foreligger i tre udgaver, en fragmenteret i Edda-digene<sup>5</sup> (Vsp 31-33, evt. 34-35, Vsp 62, Bdt, HdI 29, Ls 28), en afrundet, helhedsfuld udgave i SnE 48, og en helt anderledes version i Saxos Gesta Danorum. De to første lader sig i ret vidt omfang læse sammen, men Saxos version om Balders og Høtherus ligger så fjernt fra de islandske kilder, at man sædvanligvis enten tilskriver dem hver sin bagvedliggende mytologiske tradition, hhv. øst- og vestnordisk (de Vries 1955a), eller anser Saxos euhemeristiske version<sup>6</sup> for en sekundær (og religionskritisk) omdigtning af de islandske kilder: valoriseringen er her

vendt om, Baldr er skurk og Høder helt i et kærlighedsdrama med Nanna som objekt; Loki synes helt fraværende.

Snorres myte begynder med, at Baldr har onde drømme om sin forestående død, som han beretter om til det bekvemrede gudkolegium, der sender Frigg ud for at afkræve alle ting i verden ed på, at de ikke vil dræbe Baldr. Guderne samles herefter på tingsstedet og kaster våben på den nu usårlige Baldr som en art juidisk æresbevisning. Loki bryder sig ikke om dette og franarrer i skikkelse af en kvinde Frigg information om, at en plante er gået fri af edsaffæggelsen pga. dens ungdom og ubetydelighed: misteltenen. Loki plukker denne og får Baldrs intetanende blinde bror Høder til at skyde den efter Baldr, som træffes og dør, hvilket "er den største Ulykke for Guder og Mennesker", som det hedder med gentagelsen af den faste formular, der også blev anvendt om Baldrs søn ovenfor. Guderne kan ikke på det hellige tingssted hæve udåden og tier i sorg: kun Odin skuer klart, hvor stort et tab Baldrs død vil blive. Frigg afsender Hermod til Hel for at løskøbe Baldr til livet. Guderne anbringer nu Baldrs lig på hans skib, hvor de vil afholde hans balfærd, men først da en jættekvinde Hyrrokkin ankommer til hjælp, kan de få skibet sat i søen. Da Nanna ser Baldrs lig blive båret væk, brister hendes hjerte, og også hun anbringes på skibet der antændes. Thor vier bålet med sin hammer Mjølner og sparker en dværg Lit derind. Alle de store funktionsguder møder op til højtideligheden ligesom bjergriser og rimtuser. Odin lægger sin magiske ring Draupner på bålet og hvisker nu ifølge flere steder i Eddadigtene (Vm 54, Hg 37; Snorre nævner det ikke) en stadig velbevaret hemmelighed i den døde søns øre. Efter ni dages ridt er Hermod kommet til Hel, hvor han overnatter og beder Hel om at løsgive Baldr. Hun tillader dette på betingelse af, at alle ting i verden begræder hans død. Hermod rider tilbage med gaver - inklusive igen Draupner - fra det døde par, og aserne sender bud over hele verden for at græde Baldr ud af Hel. Baldrs genopstandelse forhindres kun af en jættekvinde Tökk, som nægter at græde - og som man formoder har været Loki.

Antydningerne i Eddadigtene svarer i store træk til denne version fra SnE. Dog er Lokis rolle som "rådbani" ikke enydlig i Eddadigtene, ligesom vi herudover hører om gudernes hævn over "handbani'en" Høder: Odin får med Rind sønnen Vali, som endnu kun en dag gammel hævner Baldr (Vsp 32-33, HdI 29, Bdr

11; dog antages det ofte, at Vsp 33 stav 1-2 er interpoleret fra det næsten enslydende Bdr 11). Vsp 31-33 beretter om Baldrs død ved misteltenen og Høder, Valis hævn og Friggs sorg. HdI 29 har Baldrs død og Valis hævn. Bdr omhandler Odins forsøg på at opklare, hvad der ligger bag Baldrs onde drømme: han tager til Hel, hvor han under falsk navn fremmaner en afdød jættekvinde, der udgiver sig for at være vøve. Denne omond lidet pålidelige kilde skitserer modvilligt Baldrs død for Høders hånd og Valis hævn.

Lokis rolle nævnes således ikke direkte (dog synes den kraftigt at antydes i Ls 28, hvor Loki over for Frigg praler af at have været årsag til hendes tab af Baldr; dette kan så hentyde dels til hans rådbani-rolle, dels til hans optræden som Tökk). Denne omstændighed har givet anledning til talrige kontroverser. Således mener hele traditionen efter den tyske filolog Mogk (Mogk 1923, 1927) herudfra at kunne skrive Lokis rolle i myten om Baldrs død på novellisten Snorres regning, idet de beretninger om Lokis straf, der både i Vsp og Bdr (og SnE) følger efter Baldr-dramaet, så antages intet at have med dette at gøre. Mogk-traditionen argumenterer for de to begivenheders selvstændighed ud fra, at Vsp 31-33 om Baldrs død afsluttes med det tilbagevendende 'omkvæd' i Vsp "Ved I nu alle ting selv", inden Lokis straf beskrives i Vsp 34-35. Imidlertid synes argumentationen svag. Dette 'omkvæd' er en henvendelse til tilhørerne i Vsp's rammefortælling, guderne, og synes i digtet generelt ikke at adskille uafhængige emner (f.eks. Vsp 62-63-64). Spekulationerne over Lokis rolle og væsen har i det hele taget spillet en stor rolle i tolkningerne af Baldr-myten.

Bortset fra de tidlige forsøg på at forstå Baldr-myten som knyttende sig til frugtbarhedskulturer (traditionen fra Mannhardt 1858, Frazer 1911 og den tidlige Dumézil, 1948) eller som sen kristen interpolation (Bugge 1881), synes der nu at fremstå to hovedfortolkninger af Baldr: den hollandske religionshistoriker Jan de Vries' og den franske indoeuropæist Georges Dumézils. Efter romanikkens uforbeholdne accept af de to hovedkilder først i det 19. århundrede, indvarslede den kritiske filologi fra midt i århundredet en stadig større skepsis over for to sådanne dokumenter udfærdiget flere århundreder efter kristendommens indførelse (kristendommen indføres på Island 999, Codex Regius med hovedparten af Edda-digtene dateres gerne til først i det 13.



årh.; Snorre levede 1179-1241, og hans Edda dateres gerne til ca. 1230). Denne skepsis kulminerede med den nævnte Eugen Mogk, der i 1923 udgav sin "Novellistischer Darstellung mytologischer Stoffe Snorris und seiner Schule". Ifølge denne teori afvistes Snorres kildeværdi fuldstændigt: Mogk antog, at Snorre ikke havde stort yderligere materiale end de idag kendte digte til sin rådighed som kilder, og følgelig havde tidliget størsteparten af sin Edda selv - blandt andet Baldr-dramaets Loki, som det også var bejligt at få gejet over i den lærde islændings fantasi for at kunne fastholde tolkningen af Baldr, som frugtbarheds-genius<sup>7</sup>.

I sin "Loki" fra 1948 leverer Dumézil imidlertid et storstilet opgør med Mogk-skolen og rehabiliterer Snorre ud fra komparativistiske argumenter: myter og mytcelementer, som vi i nordisk tradition udelukkende kender hos Snorre, og som derfor ifølge Mogk skulle være ren litterær tildigtning, har påfaldende præcise korrelater i andre europæiske mytekredse. F.eks. har den enhåndede Tyr/den enøjede Odin en parallel i de romerske helte Mucius og Horatius hos Titus Livius. Og dannelsen af vismanden Kvasir med begge parterers spyt som gæringsmiddel, som fredsslutning efter ase-vane-krigen i tidernes morgen, modsvarer skabelsen af kæmpen Mala efter en tilsvarende krig mellem 1.2. og 3. funktionsguder i Mahabharataen. Endelig har figuren Loki, som han optræder i Baldr-dramaet, parallellen Syrdon i gamle osseuske myter, overleveret i folkesagnetis form op til forrige århundrede.

Herrudfra omtolker Dumézil Loki som et udtryk for den farlige, spontane intelligens, men fastholder endnu i bogens førstendgave den traditionelle opfattelse af Baldr som tredjefunktionsgud (frugtbarhedsgud) i sin opdeling af de indoeuropæiske guder generelt i tre funktionskategorier (se Appendixs).

Frugtbarhedstolkningen nød især yndest sidst i forrige og begyndelsen af dette århundrede (som nævnt Mannhardskolen, Frazer, den tidlige Dumézil); bidragende hertil har uden tvivl været de mange arkæologiske fund af frugtbarhedsfigurer fra nordisk oldtid - der imidlertid hidrører fra langt tidligere perioder end de skrevne nordiske kilder. Frazer fokuserede i sin "The Golden Bough" især på den eviggrønne misteltens rolle i fortællingen; den stedsgrønne parasit tolkedes så som et yderliggjort symbol på den udødelige sjæl, der overlevede

værtstræets - og generelt naturens - årlige død. Og som derfor garanterede vegetationens årlige genopstandelse. Baldrs død og genopstandelse hinsides Ragnarok tolkes i disse traditioner så som skitseret over vegetationens skiften - og Baldr følgelig som frugtbarhedsgud. Over for de mistelenspåvirkede fortolkninger kan anføres, at hverken den mistelten&virkede fortolkninger synes at ligne den snylteplante, vi i dag kender under navnet - og som for øvrigt er uhyre sjælden i Norden; i Danmark kendes kun ganske få, sydøstlige forekomster. Det kan naturligvis ikke afvises, at myrens mistelten er en rest af en tidligere frugtbarhedsmyte; i den eksisterende form yder intet på, at kilderne har noget med en frugtbarhedsguddom at gøre. Om nogen kult tilknyttet Baldr-skikkelsen ved vi intet; vi kan da kun henholde os til kildematerialet og må ikke lade os påvirke af f.eks. Tacitus' beskrivelse af de nordiske frugtbarhedsritier omkring en gud Nerthus - der dels ligger et årtusinde tidligere, og dels ikke kan svare til andet end Eddaernes Njord, også frugtbarhedsguddom.

I andenudgaven af sin "Altgermanische Religionsgeschichte" (1955) giver de Vries indrømmelser over for Dumézils argumenter i forhold til sin tidligere Loki-tolkning (Loki som forholdsvis harmløs trickster, de Vries 1955a II p. 266) og hældning mod Mogk-traditionens afskrivning af Snorre. Herrudover leverer han en kritik af den herskende frugtbarhedstolkning af Baldr, som uddybes i artiklen "Der Mythos von Balders Tod" (de Vries 1955b) ud fra den argumentation, at Baldrs død i myten netop er uoprettelig, ikke som den naturlige vækst cyklisk. Et yderligere argument er dens kompositionistologiske sammenhæng med Lokistrafen og Ragnarok i Eddadigtene, som vi tidligere berørte. Han skitserer herefter en anden fortolkning, hvorefter Baldr-myten skulle modsvare en initiations-ritus for unge krigere, der opnår krigersstatus ved at gennemgå et symbolisk drab - og altså behandle initieringen af Baldr, som dræbes og genopstår i indviet form som den hævnende krigers Vali. Høder ses i denne fortolkning som en hypostase af den også (delvis) blinde Odin, som så bliver faderen, der må ofre sin egen søn for at initiere ham<sup>9</sup>. Herved skulle myten også behandle det almene problem om, hvordan den uafvendelige død kom ind i verden. Loki, hvis eksistens i myten de Vries modstræbende må indtømme, skulle så modsvare en rituel hjælper i initieringen, og Friggs rolle som uvidende om legen på tingstedet svare til et forbud mod kvindeligt

dellagelse i initiationsriten. de Vries' opgør med frugtbarheds-tolkningen af Baldr er overbevisende - men hans øvrige tolkning ikke meget mere givende i forhold til kilderne. Inet heri peger på indvielsesritualer - så meget mere som hans egen påpegning af Baldrs uoprettelige død<sup>10</sup> og dennes sammenhæng med kosmologien synes at pege helt andre steder hen.

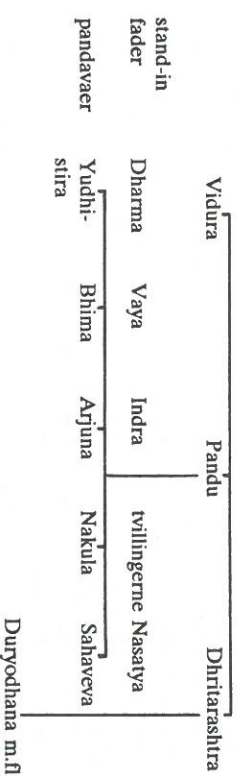
I løbet af 50'erne ændrede Dumézil sin oprindelige analyse af Baldr som døende og genopstående agerbrugs gud fuldstændig. Han kunne nu gå ud fra svenskeren Stig Wikanders epokegørende læsning af den indiske Mahabharata-sagnkreds, der påviser dennes sammenhæng med den oldindiske religion i Vedaerne og finde afgørende sammenfald mellem Mahabharataen og de norrøne myter, der pegede i en helt anden retning. Herefter kunne Baldr-myten læses som en central del af verdensdramaet fra kosmogoni til Ragnarok. I den tyske nyudgave af "Loki" (1959, genudgivet i let udvidet version på fransk kort før Dumézils død 1986) overflytter Dumézil Baldr fra tredjefunktionen (frugtbarhed) til førstefunktionsområdet (præste/hersker-funktionen), og i "De nordiske guder" (1959a, da. 1969) og artiklen "La transposition des dieux souvraains mineurs en héros dans la Mahābhārata" (1959b), leverer han en sammenlignende analyse af Baldr-dramaet/den norrøne kosmologi og det store helte drama fra Mahabharataen, så at Baldr/Høder/Loki-skikkelserne omtolkes til figurer i et tilsvarende norrønt verdensdrama.

Lad os her kort skitsere den komparative analyse. Mahabharataen opererer med fem sønner af Pandu, som Dumézil med baggrund i Wikander sidestiller med positionerne i de tre vediske funktionsgudegrupper. I den tilsvarende nordiske rollefordeling er der imidlertid en vis, væsentlig forskydning af forholdene især i førstefunktionskredsen. Vi kan opstille det skematisk:

		Heltens gude-fædre i Mahabharata (Pandavaerne)		Heltene (Pandavaerne)		De nordiske guder	
1. fkt.:	magiker/præst	Varuna		<Pandu>		Odin	
<retshjælper>	<Bhaga>	<Aryaman>		<Dhritarashtra>		Høder	Baldr
retsherre	Mitra	Dharma		Yudhishtira		Tyr	
2. fkt.:	kriger	<Vayu>		Bhima			
		Indra		Arjuna		Thor	
3. fkt.:	frugtbarhed	2 x Nasatya		2 x Nasatya		Nakula	Njord
						Sahaveva	Frej

Skemaet er en omarbejdet udgave af skemaet i Dumézil 1959b, idet retshjælperne er tilføjet horisontalt og de nordiske guder vertikalt, ligesom Pandu og hans to brødre er tilføjet sammen med de fem pandavaer.

I Mahabharataen er forholdet det, at den impotente, sygeligt blege Pandu, der er broder til den blinde Dhritarashtra og den halvblods Vidura, med fem guder som stand-in fædre avler de fem pandavaer, der med hensyn til egenskaber svarer præcist til deres funktionsgudelige fædre:



Således udfyldes alle de guddommelige funktioner i Mahabharataen, idet den 'reelle' fader Pandu så indtager første-funktionens præste-plads, og dennes to brødre bliver en art rådgivende underguder af første funktion, "dieux souvraains mineurs". Pandu optager altså Varunas position, mens Pandus



brødre, den blinde Dhritarashtra og den halvblods Vidura, modsvarer herskerguden Mitras to hjælpere Bhaga og Aryaman. I Mahabharataen finder Dumézil i hele-eposets form de forestillinger om død og undergang (omend de ikke har helt samme omfattende kosmologiske karakter som i Norden), som de mere jysindede Vedaer tier om. Her udfordres de fem pandava-er af den blinde og vege Dhritarashtras sønner, anført af Duryodhana, til et terningspil, der udnytter den iøvrigt 'gode' Dhritarashtras svaghed. Som konsekvens får spillet de fem pandavaers trettentårige eksil - og inden eksilet sværger de at dræbe hver deres onde modstander i en kommende kamp. Denne kamp vinder de, med alle onde magters og flertallet af de godes død som konsekvens. Herefter vil pandavaerne udgøre en guddommelig verdensregering indtil deres død.

Dumézils store komparativistiske greb er nu at læse dette sagn analogt til Bald-r-myten, hvor jo også et tilsyneladende ludisk<sup>11</sup> spil, der udnytter den blindes svaghed og gør ham til "handbani", fører til reisherrens, Balds, langvarige eksil indtil oppgørets dag. Her har også de nordiske guder hver deres modstander blandt verdens onde kræfter: Odin-Fenrir, Thor-Midgårdsormen, Frej-Surt, Heimdal-Loki, Tyr-Garm. Også her udryddes alle kræfter i verden på nær nogle få guder, blandt andre igen ofret og "handbani'en", der overtager verden. Herudfra bliver Bald-r-myten da læselig som den indsats i verdensdramaet, der leder frem til Ragnarok ved at opridsse et enydigt fjendskabsforhold - og herudfra kan Bald og Høder anbringes i førstefunktionskredsen omkring Odin på en måde, der placerer dem som "dieux souverains mineurs" analogt til parrene Aryaman/Bhaga i Vedaerne og Vidura/Dhritarashtra i Mahabharataen: Bald som retsgudens hjælper, Høder som den blinde skæbne. Duryodhanas rolle (tilknyttet gudekollegiet, men dets fjende, for så vidt han som "rådbani" udnytter Dhritarashtra til at udfordre guderne via terningsspillet, der fører til den famøse kamp) bliver så parallel med Lokis. Blot er der da i det nordiske tilfælde sket en betydningsfuld omfordeling af brikkerne, idet Tyr som indehaver af rets-siden af førstefunktionen er afsvækket (hans marginale plads i mytologien og de meget få myter om ham; det faktum, at han "ikke kaldes den der forliger Folk" SnE 24, Ls)<sup>12</sup> - og Odin således står alene tilbage som førstefunktionsgud og får de to "retshjælpere" tilknyttet som sønner. Bald har således tendenti-

elt overtaget retsgudens domæne, som imidlertid stadig holdes tomt som et markeret fravær af ret (i kraft af hans domme, som ikke holder, iflg. Snorre; hans død, der er den største ulykke for guder og mennesker). Han forener således Viduras og Yudhisstras positioner, således som det også narrativt sker i Mahabharataen. Hans søn Forseti og hans angiveligt ypperlige domstol synes ikke at kunne træde ind i stedet, men snarere at være en blot anticipation af den Bald-r-ret, der blev forhindret med hans død, men som til gengæld udsattes til Balds genopstandelse hinsides Ragnarok. Balds død er herudfra at forstå som den del af verdensdramaet, der forklarer den aktuelle tilstand (nuet ligger mellem Balds død og det tilstundende Ragnarok) af uretfærd og ondskab - og læses altså her som en selvstændig version af en oprindelig indoeuropæisk myte om de store funktionsguders kamp med fjendtlige magter, i det specielt nordiske tilfælde tilspidset til deres død og hele verdens undergang og genskabelse.

Dumézils komparative studier - hvor han udover den frugt-bare parallel til Mahabharataen med hensyn til eskatologien har foreslået en analogi til parret Bald/Loki i de ossetiske Soslan og Syrdon/Sozryko - synes endegyldigt at bringe Bald-r-dramaet på plads på i det mindste følgende punkter:

- påvisning af Bald-r-myten's tilknytning til indoeuropæisk materiale - og dermed a) afvisning af teorierne om myten som resultat af kristen indflydelse (omend den konkrete udformning af myten meget vel kan have inkorporeret adskillige kristne elementer); b) afvisning af teorierne om Loki som uoprindelig tildigtning i Bald-r-sammenhængen<sup>13</sup>.

- placering af Bald-r-myten inden for en kosmologisk-eskatologisk kontekst - og dermed afvisning af de øvrige tolkninger af Baldr som agerbrugs-gud, kriger under initiation osv.<sup>14</sup>.

Men det må på den anden side være klart, at de sammenlignende studier ikke alene kan redegøre for Bald-r-myten's plads og betydning i den nordiske sammenhæng - blot rammemæssigt angive, i hvilken generel kontekst, den skal forstås. Den konkrete udformning af de nordiske myter, som vi kender dem fra de to store 1200-tals kilder, må læses som en fuldt selvstændigt gyldig variation over indoeuropæisk materiale. Det er da i denne sammenhæng ikke væsentligt at meditere over, hvad en sådan variation kan siges at bestå i, og hvorledes dens status bestemmes, hvilket vi vil gøre i det følgende afsnit.



## 2. Dumézils strukturalisme

Dumézil har med sin komparative myteanalyse frem for snart sagt alle mytologer på det norrøne område den fordel, at sammenlignings-metoden indebærer et omend uformuleret strukturbegreb (der da også har gjort Dumézils forskning til hovedkilde for den franske strukturalisme, især i Lévi-Strauss' og Greimas' udformning - men også dermed til bedstefader for visse af poststrukturalisterne, f.eks. Michel Serres, som vi vender tilbage til): selve den komparative metode forudsætter nemlig, at man antager en vis 'enhed' og sluttedet i hvert af de sammenlignede myte-korpus'er (svarende til værdiforestillingen i den for strukturalismen så skattede kommutationsprøve, overtaget fra fonologien)<sup>15</sup>. Hermed kommer man ud over den historicisme, der har ligget implicit i megen af den filologiske forskning, og som endnu de Vries er tydeligt påvirket af: en antagelse om at der eksisterer en mytologisk udvikling, der for et skarpt filologisk blik er at læse i de overleverede myter, så at f.eks. en del af mytologien er sen uegentlig tidligning i forhold til hin anden mere oprindelige del - hvorved man blot forpasser muligheden for at se mytologiens helhed som et sammenhængende system. Dumézil antyder selv denne facit af sit implicite strukturbegreb, når han i sin kritik af Mogk skriver:

Har han [den hyperkritiske filolog, i dette tilfælde Mogk] som ved et puslespil forklaret en hel fortælling ud fra dens mere eller mindre kunstige sammensætning af heterogene elementer, hvis indbyrdes uafhængige kilder han har fundet, så må man vise ham, at der over elementerne findes en enhed, der ikke kan føres tilbage på dem, og som danner et skema, der måske har mening og gyldighed og ikke kun er resultatet af en tilfældig addition af elementer, men værtimod er principet for deres ordning (Dumézil 1959a s. 59, min overs.).

Men sjovt nok har den her kritiserede opfattelse af myternes udvikling som addition af enkeltstående påvirkningskilder gået hånd i hånd med en anden forestilling om en art idealmytologisk enhed - ikke som hos Dumézil, hvor enheden er et 'skema', en strukturel sammenhæng i en synkron blok af myter - men en opfattelse, der ser kildernes mytologi som en amputeret og beskadiget, slet overleveret rest af en ganske anderledes konsti-

stent og sammenhængende, arkaisk mytologi, som vi desværre ikke kender, men som det så er forskningens formål at rekonstruere. Denne holdning indebærer en opfattelse af kulturel afsmitning som patologi: når myte-korpus'et på et tidligt tidspunkt har været 'rent nordisk', er det ikke blot kulturel dekadence, der har overgivet os det overleverede, lemlestede mytelegeme, men fremmed påvirkning, der så opfattes som et onde, analysen skal helbrede mytekorpus'et for. En opfattelse, der dybest set udspringer af en videreførelse af det nationalromantiske Volksbegreb: myterne som udsprungne af et enhedsligt folks kreative kollektivsjael.

En sådan opfattelse er trivielt metafysik, fordi den ikke indser, at et mytekorpus aldrig er rent. Det er altid under udvikling, dels af interne årsager (og da især i ikke-skriftbårne kulturer med en tradering bestående af mange sideordnede varianter), dels under påvirkning fra mere eller mindre blide sammenstød med andre kulturer og deres mytologier. Dumézils strukturelle 'enhed' i myten er derfor ingen sådan mytenationalistisk renhed, men en metodisk antagelse om, at en mytologi på et givet tidspunkt konstitueres af en indre sammenhæng mellem elementer (og altså ikke af et dekadenceforhold i forhold til en tidligere, tabt enhed). Om denne eller hin del af mytologien er et resultat af kristen, manikæisk eller anden indflydelse er derfor for den strukturelle læsning irrelevant i det omfang, det pågældende element indgår i helheden<sup>16</sup>. Påvirkning er ingen ond afsmitning, men omvendt et konstitutionsvilkår.

Man kan her henvise til den danske lingvist Viggo Brøndals analoge argumenter omkring sproglige lån ("Substrater og Laan" 1922), hvor han påviser, at låneord ikke, som ofte antaget, er et resultat af et imperialt sprog, der trænger sig ind over marginale, viggende sprog - men omvendt er resultat af et tomrum i det lånende sprog, et tomrum, der først bliver synligt og erkendeligt som sådan i og med lånet. Opfattes mytologien strukturalistisk som et komplekst lingvistisk system, vil lånet af et mytologisk element udefra svare til det udefrakommende lekssem i sprogsystemet, og tværtimod at antyde mytologisk dekadence være at forstå som tegn på udfyldelse af en mangel i det mytologiske system. Er f.eks. Vsp 65 om den kommende hersker efter Ragnarok, som det ofte antages, en kristen interpolation, viser det blot et immanent behov i den nordiske mytologi for eskatolo-



giske løsninger. Man må selvfølgelig overveje sagen specifikt i de enkelte tilfælde: skønt Snorre er kristen og andringer guderne som mennesker i en euhemeristisk rammefortælling (asernerne som asiater fra Troja), synes han hermed at have afskrevet sine kristne forpligtelser og ikke i væsentlig grad at læse myterne inden for rammefortællingen gennem kristent filter; og er der end kristne afsmininger, kan de lige så vel hidrøre fra myrernes overlevering i de to århundreder fra kristendommens indførelse eller være et resultat af endnu tidligere påvirkning - for den strukturelle læsning vil dette være underordnet. Omvendt skrives f.eks. Saxos version af Baldur-myten inden for en eksplicit antihedensk euhemerisme, hvor de nordiske guder (Balderus, Thor, Othinus etc.) gøres til skurke, hvis falske gudewærdighed det gælder om at afsføre. En sådan polemisk omvendning kan man naturligvis ikke forvente andet af end et syn gennemvædet af kristendom, mens de eventuelle kristne elementer hos den solidariske Snorre må anses for mulige 'frivillige' påvirkninger<sup>17</sup>.

Men har Dumézils analyser og metode åbnet for en sådan strukturel mytelæsning, er det på den anden side klart, at hans sammenlignende læsninger ikke alene kan gøre rede for sammenhænge inden for det enkelte mytekorpus. Myter og myteelementer, er de end af fællesindouropæisk oprindelse, har ingen fast tilfordinet betydning; deres betydning bestemmes relationelt af konteksten. Hvad vi her vil forsøge, er at tage Dumézils tråd op - placeringen af Baldur-myten i det norrøne verdensdrama - men forsøge at se nærmere på hvorledes disse sammenhænge inden for mytologien er. Til den ende vil vi inddrage forskellige hjælpemidler: for det første den franske litterat René Girard - der har leveret en omfattende teori om sociale funderinger og, i denne sammenhæng, en af de seneste Baldur-interpretationer, som vi kritisk gennemgår. Dernæst den franske videnskabshistoriker Michel Serres, hvis læsninger af Titus Livius' "Fra Roms grundlæggelse" åbner nye perspektiver for mytelæsning og overvejelser over sociale funderinger. Og endelig den greimasianske semiotik, der på hjelmstevsk grund forsøger at opbygge en transfraskisk sprogteori, blandt andet omfattende en narratologi, en fortælleteori, som vi her vil sætte over for funderingen som filosofisk-narratologisk problem ud fra det nordiske verdensdrama.

### 3. René Girard - syndebukken

Den franske litterat René Girard fremstiller i bøgerne "Des choses cachées depuis la fondation du monde" (1978) og "Le bouc émissaire" (1982 - hvor på omslaget disse skjulte ting angives at blive endegyldigt fremdraget!) en ekstremt ambitiøs helhedsteori omfattende antropologi, mytologi, sociologi, historie, filosofi, litteratur og så videre - altsammen ud fra en relativt simpelt opfattet sociologisk mekanisme omkring syndebukken. Vi vil i den følgende fremstilling lægge hovedvægten på teoriens konsekvenser for mytelæsning, der især fremstilles i Girard 1982, ledende frem til Girards opfattelse af Baldur.

Girards ærinde er inden for mytologien at indføre en generel skelnen mellem flere imaginariets-niveauer i myten, således at ikke alt i den i samme grad er et samfunds kollektive fantasi. Hvor man sædvanligvis ud fra forskellige fantastiske, urealistiske, 'mytologiske' træk ved myten straks afskriver hele teksten som udslag af en kreativ folkefantasi og i hvert fald uden nogen reference til virkeligheden, hvad konkrete begivenheder angår (men måske nok hvad klassifikation af virkeligheden angår) - dér må man i stedet anbringe disse fantasifosre i en reel kontekst inden for myten. Myten antages således at omhandle reelt passerede begivenheder, blot garneret med 'fantastiske' træk ifølge en bestemt og genkommende struktur. Denne skelnen mellem mydens virkelighed og dens imaginariet<sup>18</sup> konstruerer Girard ud fra iagttagelser i historiske (ikke-mytologiske) tekster, idet han hermed vil udvise det traditionelle skel mellem mytiske og historiske tekster - og her især tekster omhandlende historiske forfølgelser. Girard indleder således "Le bouc émissaire" med en læsning af en fransk 1300-tals tekst af Guillaume de Machut om en pogram i samtiden. I denne type historiske tekst mener Girard at kunne udskille fire "stéréotypes persécutrices", forfølgelses-stereotyper:

1) en social krise, karakteriseret ved almen social deroute og "dedifferentiering", dvs. nedbrydning af de forskelssystemer, der karakteriserer et samfund.

2) henføringen af denne krises årsag til forbydelse, trolddom osv.



- 3) udpegningen af et distinkt markeret offer som ansvarlig for disse ondskabsfulde handlinger, og
- 4) kollektiv vold mod dette offer.

Girards pointe er nu, at i en historisk tekst af denne type lader sig skelne en ganske klar opdeling i realitet og imaginær. Mens den sociale krise, udpegningen af offeret og den afsluttende lynchning henviser til reelt passerede begivenheder, hænger alle de fantastiske forvridninger og urealistiske konstruktioner af magisk, overnaturlig art sammen med de forbyrdselser, som offeret påstås at have stået bag, og med de monstrøse egenskaber hos offeret, der påstås at ligge bag misgerningerne - i begge tilfælde konstruktioner udi forfølgernes indbildning. Mens historikeren klart, uden overhovedet at reflektere nærmere over det, ser denne skelen og kan fordømme feks. hekse- og jødeforfølgelser, er etnografen og mytologen hildet i anderledes rosenrøde forestillinger om myten som produkt af et kreativt folkeudb eller udtryk for det pågældende samfunds kognitive begribelse af sin virkelighed. Myten er tværtimod fuldt ud så historisk som den 'historiske' tekst - og den handler altid om forfølgelse, er Girards hovedpåstand.

Og hvorfor nu det? Fordi, argumenterer han, en sådan forfølgelses fire etaper, som opridses ovenfor, udgør en sociologisk-antropologisk grundfigur, der konstituerer det sociale overhovedet. Forfølgelsesfiguren er det der danner samfund, både på det overgribende, kollektive plan, og på det mikrosociale plan, hvor enkelte grupperinger i samfundene udskilles. Lynchningen er den proces, der kan afslutte en kaotisk, førkulturel tilstand af alles kamp mod alle ved at vende kollektivets aggression udad, mod offeret, og derved rense kollektivet (in spe) for intern vold og dermed overhovedet konstituere kollektivet som sådant, idet der indstiftes fred. Bag denne tese ligger nogle grundlæggende antropologiske antagelser. Mennesket er ifølge Girard først og fremmest karakteriseret ved et basalt mimetisk begær, som han i sin første bog "Mensonge romantique et vérité romanesque" (1961) karakteriserer i kontrast til en romantisk forestilling om begærets spontane, uformidlede karakter, uden videre rettet mod et objekt, som det er uløseligt knyttet til. Over for denne romantiske idealforestilling er begæret for Girard som for psykoanalysen altid på afstand af sit objekt, men hvad mere er, begæret er altid mimetisk i den forstand at det altid er medieret af en

trejdepart. Begæret efter objektet er altid bestemt af, at en anden allerede begærer det (en erkendelse, han påpeger i romanen, feks. hos Shakespeare, Dostojevskij, Proust); først dette gør objektet interessant. Dette placerer begæret i en nødvendigvis konfliktnuel, tressidet struktur: rivalen er indbygget som ontologisk faktor i selve begærets konstitution. Begæret er altså nødvendigvis socialt i den forstand, at det forudsætter den tressidige relation og dermed hele byrden af tidligere fortolkninger af det - men asocialt for så vidt dets konsekvenser i form af eskalerende rivalitetskampe vil være nedbrydende for enhver fast social institutionsdannelse. Samfundet ser Girard følgende fundamentalt som en størrelse, der kan bemestre dette begær og dets konflikter ved at opbygge en differentieret struktur af forbud, ritualer og institutioner, hvori begæret kan udspille sig under kontrollerede former<sup>19</sup>. Men for at denne differentiering, sætten skel mellem hvem der må begære hvad og under hvilke former, kan komme i stand, kræves der en mekanisme, der er i stand til at sætte mimetikken og dens katastrofale effekter midlertidigt, delvis, ud af funktion: syndebukmekanismen. Girard gør ikke særlig grundigt rede for denne uddrives-funktions sociologiske eller psykologiske detaljer - men på en eller anden måde formår syndebukken at fungere som samlingspunkt for alle negative (præ)sociale energier, hvorfor samfundet kan frigøre sig fra den mimetiske volds nedbrydende effekter og (gen)indtræde i socialitet og relativ fredstilstand.

Syndebukken er således for Girard forudsætningen for enhver kultur. Hermed mener Girard også at kunne løse antropologiens evige problem om diskrepansen mellem forbud og ritualer. Forbuddene cementerer på den ene side det sociale, idet de ved at forbyde diverse former for nedbrydende, dedifferentierende handlinger - vold og seksualitet, også i forskellige deriverede, symboliske udgaver - forhindrer genkomsten af kaos-tilstanden før urmordet og muliggør grundlæggelsen af institutioner. På den anden side tillader riterne en momentan, omend spektakulær og stiliseret, tilbagevenden til det kaotiskes vold og mord - idet riterne ofte på forskellig vis iscenesætter eller gentager syndebuk-uddrivesen symbolsk. Girard forklarer denne tilsyneladende modsætning mellem forbud og overskridelse ved at tillægge riten en art ventilerende funktion - den gennemspiller teatralisk samfundets opkomst: kaos - vold mod offer - fred, således at



samfundet bestående nyfunderes og renses for det mimetiske begærs stadigt fremvoksende spændinger. Ritualer og ofringen bliver således på et dybt niveau solidariske med forbuddet<sup>20</sup>. Hermed forklares også de forskellige og ellers uforståelige forbud mod imitation - den sociale tabuisering af efteraben, gøren nar, plagiat, 'primitive' forbud mod tvillinger, angst for dobbeltgængere osv.: imitationen er en mimetisk effekt, som det gælder om at holde i ave, fordi det er samfundets stabilitet, det gælder. I 'primitive' samfund er forskellen mellem realitet og ritus dog ofte så spinkel, at ritualerne kan kamme over i egentlige uddrivelsers. Myten synes hos Girard at ligge som en mellemform mellem ritual og forbud, idet den både kan legitimere forbud ved at berette om deres opkomst og gentage ritens dramatik i narrativ form.

Når et samfund nu imidlertid af ydre årsager gerårer i krise, f.eks. på grund af krig, naturkatastrofer, epidemier eller bare almen uforklarlig dekadence - svigter de sociale reguleringsmekanismer, samfundet dedifferentieres og den mimetiske vold accelererer, uden at de givne ritualer og forbud er tilstrækkelige stabilisatorer. Nye syndebugke må derfor udpeges for at hindre total social opløsning. At udpegningsen af ofre og de kollektive lynchinger selvfølgelig intet resultat giver, forstyrret ikke logikken; udpegningsen af nye syndebugke forstærker krisen igennem, indtil krisen af en helt anden ydre, og for samfundet ukendt grund tager af, hvorefter det senest udpegede offer kan udstilles som den (omsider!) afslørede årsag til hele miseren. Ofret tildeles i kraft af sin placering i denne logik en principiel dobbelthed: som årsag til den sociale krise er det essentielt ondt og udstyret med uhyggelige magiske kræfter - på den anden side er dets fremkomst også knyttet til den resulterende fred og redifferentiering, hvorfor det også forlenes med gode, ja guddommelige egenskaber. Det er således både gode og onde guddomme, der funderes her: en kraft der kan volde så stor en ulykke, kan også fjerne den samme ulykke, lyder logikken. For Girard er det gode offer et udsat offer: hvis bare selve udpegningsen af ofret standser de mimetiske tiltag, kan ofret - takket være dets vældige evner - i perioden indtil dets ofring, der jo kan udskydes uendeligt, tildeles privilegier og indtage en styrende position; høvdingepositionen antages af Girard at være alfædt af et sådant offer. Hvad Girard ikke ekspliciterer så tydeligt, men

dog forudsætter, er at også forfølgere er potentielle sociale ledere, idet ofrets magiske evner umiddelbart smitter af på dem: den der kan afsløre eller besejre det magtfulde offer, må selv besidde en lignende eller endnu større magt. Hermed udsætter forfølgere sig også for at blive nye ofre i en evt. senere forfølgelse, idet alle former for særegne egenskaber og social afvigelse (positivt som negativt mærkel) disponerer for udpegnings som syndebugk. Det der truer samfundet må i denne logik altid være noget asocialt, dvs. atypisk.

Men ligesom høvdingen således får sin magt af et kollektiv, der skåner ham som offer, er fortolkningen af ofret altid forfølgernes sag, og Girards læsning af myten indebærer således, at den altid er forfattet af forfølgere, som er i fuldstændig god tro: de anser virkelig ofret for at være så bestialsk og skadevoldende (hvh. potentielt godgørende), som de påstår. Derfor hidrører mytens imaginariet og hele dens inventar af guddommelige-overnaturlige-dævelske-magiske egenskaber fra forfølgelsesnes antagelser om den forfulgte; det er semantisk set alle monstrøsitets figurer, der sættes her<sup>21</sup>.

Selvfolgelig kan enkelte myter være afvigende, men mængden af myter, der indeholder disse forfølgelses-stereotyper, er for Girard tilstrækkeligt argument for deres generelle gyldighed som i en eller anden forstand historiske tekster, visende hen til reelle forfølgelser (offest) i samfundets fortid i forhold til affattelses-tidspunktet. Mens han således generaliserer den historiske teksts realitetshenvisning tilbage over myten, påpeger han omvendt den manglende nutidige erkendelse af forekomsten af mytisk hellighed i de historiske beretninger, hvori jøder, hekse osv. udstyres med rentud sakrale (dog oftest negative) egenskaber.

I videnskabelig sammenhæng er Girards ærinde 'anti-anti-etnocentrisk': han er træt af de seneste årtiers pro-primitivistiske tendens i antropologien (der jo også kan tendere mod lind løbhudning af de uspolerede primitive), og vil heroverfor for-dømme disse primitive samfund (f.eks. aztekerne, øjensynlig også nordboerne), fordi de faktisk er fuldt så grusomme som deres myter lader ane.

Men hvad nu alle de myter, der ikke uden videre manifesterer de fire forfølgelses-stereotyper, eventuelt kun nogle få af dem, eller slet ingen? Girard lader til efter sin store "Des choses cachées" at være blevet konfronteret med et sådant spørgsmål



adskillige gange, idet "Le bouc émissaire" er et forsvarsskrift, der skal godtgøre, at også disse myter kan læses girardiansk. De er, mener Girard, på forskellig vis transformationer af den fundamenterale forfølgelses-struktur. Denne teses iboende reduktionisme - den vil føre mangfoldigheden af myter tilbage på et simpelt skema - søger han at afværge ved at opstille en forklaring på hvorfor myterne transformeres: det gør de nemlig som led i en generel og hidtil uerkendt mytologisk udvikling, hvor de åbenlyse forfølgelses-myter ses som en oprindelig form, der efterhånden bearbejdes og omskrives. Omfortolkningens motor er her ofrets uendelige flertydighed, uendelig god/ uendelig ond, svarende til ofrets forbindelse til både krisen og dens afslutning. Man kan jo ikke have guder, der er kriminelle, indser det stadig mere velordnede samfund - myten afslører strengt taget den sociale legalitets voldelige grundlag og må derfor omskrives af legitimeringsgrunde. Det er Girards argument for en generel mytologisk udvikling i retning af en udvaskning af mindelserne om forfølgelserne i myten samt en tendentielt opspaltning af det ambivalent sakrale i entydigt gode og onde magter. Samfundene miskender efterhånden deres voldelige oprindelse og/eller forsøger at skjule den. Denne historisk udstrakte 'progressive' tendens skjuler volden, men mindsker den ikke nødvendigvis, snarere tværtimod, forsåvidt som den kan tjene til at legitimere den bestående magt yderligere og dermed legalisere dens tiltag over for nye syndebukke.

Vor tid er faktisk den værste i så henseende, synes Girard at mene med henvisning til nazisme og stalinisme. Men heroverfor står ifølge Girard det eneste krisine budskab. Girard mener selv, at han som den første har læst evangelierne ret: som endnu en fremstilling af forfølgelseslogikken - men den eneste, der samtidig tager afstand fra den ved radikalt at vende den om og uforbeholdent tage ofrets parti, idet Jesu uskyld og jødernes årsagsløse had direkte fremstilles, og idet tidligere eksempler på paritagen for ofret - f.eks. i tilfældet Baldr - læses som taktiske manøvrer i forhold til nye lynchninger (i dette tilfælde Lokis)<sup>22</sup>. At kristendommens historie er rig på tilsvarende udviklinger: forfølgelse af kættere og hekse, skismaer, afspaltninger af sekter, krige mod anderledes troende osv., ser Girard som voldslogikkens stadige undergravende virke inden for en kristenhed, der altså i hovedsagen misforstår og miskender Jesu guddommelige budskab,

der dybest set er det eneste våben mod syndebuk-logikkens stadige udfoldelse.

#### 4. Girards strukturalismekritik

Girards mytelæsninger ligger et stykke af vejen i forlængelse af de klassisk strukturalistiske mytelæsninger hos Claude Lévi-Strauss: han er inspireret af Strauss' beskrivelser af myterne som lingvistiske elementkombinationer, der tillader en overgang fra forskelsløshed til differentiering - blot bestandig tænkt på et strukturelt, begrebsligt niveau. Heroverfor fremhæver Girard det faktum, at de udelukkelses-processer, der i myterne tillader opbygning af stadig finere begrebssystemer, faktisk i deres figurative fremstilling frembyder bemærkelsesværdige gentagelser, som Strauss vil afvise som overfladetræk irrelevante for kombinatorikken, men som med deres stædige insisteren netop burde indbyde til strukturel analyse. Disse angiveligt rent strukturelle udviklinger har nemlig bestandig karakter af mord, lynchninger, uddrivelsler osv. Denne iagttagelse kan nu for Girard danne basis for en art reformulering af den klassiske kritik af strukturalismen: den tænker alt som synkroner strukturer og kan derfor ikke tænke det lokale, det temporale, det dynamiske, det der konstituerer strukturerne som sådanne. I sin iagttagelse af det sociale som symbolisk struktureret kommer strukturalismen til at sprede det symboliske for vidt - f.eks. myterne bliver udelukkende symboliske kombinations-systemer, hvis tilknytning til en realitet fortoner sig i det fjerne, og om hvis oprindelse der følgerlig ikke kan teoretiseres. Girards bud er selvfølgelig nu, at de figurative manifestationer af vold og uddrivelsler i myterne er det hul i deres symbolicitet, der viser hen til en bagvedliggende realitet: de konkrete uddrivelsler er jo netop det, der for Girard overhovedet muliggør den samfundsmæssigt-symboliske-sproglige forskelsdannelse. Strauss er følgerlig blændet af sit eget lingvistiske paradigme, der forbyder ham at se det i hans eget analysemateriale, der er så indlysende. "Den vilde tanke er allerede en viid strukturalisme", siger Girard om Strauss' generelle teori om "den



vilde tanke" som strukturelt organiseret: strukturalismens egen vægning af det synkrone, systematiske forbyder den at tænke den reelle fundering af disse strukturer, som myterne selv så tydeligt gengiver.

Hans kritik af et andet af de strukturalistiske koryfæer, psykoanalytikeren Jacques Lacan, kører delvis i samme baner. Lacans teser om det ubevidste struktureret som et sprog osv. anerkendes - blot lægges der for megen vægt derpå: alt bliver sprog, intet realitet. I en kritisk læsning af *fort-da*-legens<sup>23</sup>, som både Freud og Lacan har analyseret, fremhæver Girard legens karakter af ofring (hævn mod den udeblevne moder) og imitation (legens - eller i det mindste de anvendte fonemer o-a, der læres af de voksne) over for Lacans læsning, hvor legens tolkes som det, der konstituerer barnet som subjekt, i og med den muligghør den sproglige artikulation. Lacan skelner alt for skarpt mellem den ødipale, symboliske relation med tre komponenter (f.eks. fader, moder og barn), og den narcissistiske, imaginære, tosidede relation (f.eks. moder og barn) - mener Girard - han ser ikke, at de skal tænkes visende hen til hinanden. Det tidløst symboliske spærret her, som hos Strauss, for at tænke de reelle konstitution. Forekommer Strauss-kritikken umiddelbart rimelig, er det imidlertid ikke ganske klart, hvor fair denne Lacan-kritik er. Hos den 'sene' Lacan, det vil sige allerede fra først i 60'erne, kompletteres begreberne om det Imaginære og det Symboliske med et yderst sofistikeret begreb om det Reelle - der ikke uden videre er en tredjepersonal, håndgribelig realitet som hos Girard. Man ville jo over for Girard kunne indvende: vel, de strukturelle systemer kan ganske rigtigt ikke tænke processuelle udviklinger, funderinger osv. - men hvorledes er disse 'reelle' udrivelser, funderinger, som Girard tænker sig kan begrunde strukturerne, selv konstitueret? Hvis der, som Girard hævder, er tale om en kulturel invariant, der uden videre gentages ved alle former for sociale de-differentieringer, er de jo på en eller anden vis kommunikerbare, citerbare, dvs. af essentielt sproglig karakter - og altså ikke af så umiddelbar gribeelig realitet. Vi skal senere forsøge at relativere Girards iagttagelser ud fra en sådan argumentation. Lacans begreb om det Reelle som det umulige indfanger netop en sådan naive realisme: hvis man kan tale om en objektiv realitet, er den altid-allerede intersubjektivt og dermed sprogligt formidlet. Om det Reelle derimod er det netop

umuligt at tale, fordi det vi kender som realitet, kender vi i kraft af sproget<sup>24</sup>. Det Reelle bliver derfor reelt, så snart det griebes og kan derfor aldrig griebes per se - hvad man herefter kan analysere, er de socialt forskellige måder at omgås dette umulige på.

## 5. Girards Baldr-læsning

Girards Baldr-læsning skal som nævnt ses i en ganske bestemt videnskabelig-polemisk sammenhæng. Efter udgivelsen af den store interview-bog "Des choses cachées", hvori Girards tankebygning fremlægges i alle sine anvendelser inden for enkelvidenskabernes, fremstår "Le bouc émissaire" som et forsværskrift, der skal tilbagevise alle de anklager, der i mellemtiden er fremkommet om videnskabelighed, reduktionisme osv. Baldr-læsningen er således et led i en serie mytelæsninger, der skal demonstrere, at det kollektive drab og den øvrige syndebuk-logik er tilstede også i de myter, der ikke umiddelbart stiller dem til skue. Og Baldr-myten er netop den første af disse myter.

Girard gennemgår Dumézils referat af den fra "Mythe et épopée" (Dumézil 1968) og bemærker Dumézils omtale af gudernes leg på tingstedet som "overraskende". Hvorfor overrasker denne leg Dumézil, spørger Girard. Fordi det drejer sig om et ekseptionelt sceneri, eller omvendt om et meget almindeligt sceneri, der bare i dette tilfælde er udstyret med en sædvanlig betydning? Dumézil må indirekte hentyde til en sædvanlig scene for at finde denne udgave usædvanlig - og denne velkendte scene er: det kollektive mord. Bortset fra Baldrs usårlighed ligner scenen jo fuldstændig dette velkendte oprin: ligheden i forhold til det kollektive drab er som to dråber vand. Kunne dette nu være et tilfældigt sammenræf? Nej, for historien har jo rent faktisk den samme konsekvens: ofrets død. Og hvad er der sket? Loki (hvis væsen Girard i overensstemmelse med den tidlige de Vries opfatter som "trickster") overværer legens mishag, ligesom Dumézil gør det med overraskelse. Med bidende sarkasme fremlæser Girard: "Og det er Lokis fejl, selvfølgelig.



det er altid Lokis fejl, hvis den simulerede lynchning af Baldr, denne barneleg for disse ekscellente aser, i sidste ende fører til de samme konsekvenser, som hvis det drejede sig om en virkelig lynchning" (Girard 1982 s. 99). Og hvorfor vælger denne myte en så bizar omvej for at nå til "det samme resultat"? Fordi myten ikke er oprindelig. Der må findes en ældre udgave af myten med Baldr som klassisk rent offer for kollektiv vold, og den aktuelle udgave må være et værk af senere omfortolkere, der ikke har tolereret denne urmyte, fordi den gør guderne til de rene forbydere. Det oprindelige nordiske Pantheon har ikke adskilt sig fra en vulgær bande overfaldsmænd. De troende har nu villet bevare forestillingerne om deres guder, men samtidig villet udradere forfølgelses-stereotypen "kollektivt drab". Denne omtolkning forestiller Girard sig er forløbet via en antagelse om, at forfædrene, der skabte myten, ganske vist har iagttaget et sceneri, der svarer til det, der kendes fra myten, men blot fortolket det fejlagtigt som de rå og dumme barbarer de var. Loki bliver så offer for en art symbolisk meta-lynchning på selve myte-tekstens niveau: som den eneste uskyldige, der ikke deltog i det oprindelige ur-mord får han i den omskrevne myte tillagt hovedskylden. Og dette forsøg på at rense guderne for skyld lader sig direkte aflæse på tekstens overflade, ifølge Girard: alle detaljerne synes at tjene til at understrege guderne uskyld. Hvor de alle har været lige skyldige, samles skylden nu om en: Høder - som derefter på flerdobbelt vis undskyldes: han er blind, han ved ikke, at hans skud kan dræbe, og endelig: misteltenkvisten er for ubetydelig til at dens forvandling til mordvåben forekommer sandsynlig. Myten opstaber således undskyldning på undskyldning, og - som Girard ironisk nok ikke undlader at gentage gang på gang - en sådan ophobning af argumenter viser, at der er noget, der skal skjules: den, der vil bevise for meget, beviser intet. Hermed er myten for Girard forklaret i alle detaljer.

For at danne os et lidt bredere begreb om Girards læsemåde kan vi kort skitsere hans placering af Baldr i forhold til de to andre myter, han beser i samme kapitel: myterne om henholdsvis Zeus' fødsel og titanerne og Dionysos fra den græske mytologi. Da Zeus er født, skjuler hans mor Rhea ham for hans baby-ædende fader Kronos ved at anbringe ham blandt kurererne, en flok frygtelige krigere, der slår ring om ham for bedre at kunne

gemme ham for faderens blik. Den spæde gud skræmmes ved dette syn og brister i gråd; de brave kurerer skjuler og overdøver dette ved at trække lættere sammen og slå deres våben mod hinanden - og jo mere de larmer, jo mere skriger barnet, og jo mere må de larme, osv. osv. Her finder man end ikke noget drab, men den blotte tilstedeværelse af figuren "en cirkel af våbenføre omkring en værgeløs plus våbengny" er for Girard rigeligt tegn på, at myten er en omskrivning af en arkaisk forfølgelsesmyte. For at bevise dette, anfører han en anden myte fra samme mytekreds, hvor forholdene er noget tydeligere: for at tiltrække den spæde Dionysos, ryster titanerne med en art rangle. Barnet lader sig tiltrække af disse skinnende genstande, og den grunfulde cirkel lukker sig omkring det. Titanerne dræber og fortærer den lille Dionysos - men Zeus, hans fader, kommer til, dræber titanerne og genopvækker sønnen. Her er forholdene således anderledes utilslørede: cirklen er ond og faderen er beskytter - og kurerer-myten er således en senere version, der har vendt forholdet om for at skjule ur-mordet. Baldr-myten indplacerer Girard her som en mellemform, hvor drabet er tilstede, men, som vi har set, omgærdes med bortforklaringer:

titaner/Dionysos - aser/Baldr - kurerer/Zeus

- en generel mytologisk udvikling aftegner sig her, og Girards tese er, at den kun kan forløbe i retning af stadig større miskendelse af ur-mordet: der dukker aldrig en forfølgelsesmyte op uden et input af tilsvarende forfølgelses-realtitet. Antagelsen af en sådan generel udvikling inden for mytologien undslipper historici-mens fælder, argumenterer Girard, thi den er jo et resultat af strukturelle analyser af enkelte myter og hviler ikke på nogen forudfattet historiefilosofi.

Man må sige, at det forekommer vanskeligt at undlade en dybtgående kritik af Girards mytelæsning. Ikke blot kender han i tillægget Baldr ikke engang mytens kilder og overtager den blot i referat fra Dumézil, men han afskærer den fra hele sin mytologiske kontekst og må interpolere adskillige forhold i myten for at få den til at stemme med sin opfattelse: guderne kollektive skyld, undskyldningerne for de samlede aser og Høder, Lokis uskyld. Generelt synes hans læsninger - også af de to kort skitserede græske myter - at være båret af en udtalt tese om en art scenisk



invarians i den påståede myteudvikling: så snart figuren "mange mod én/ cirkel omkring et punkt" lader sig iagttage, kan det kollektive mord indsættes som referent, hvorudfra alle øvrige træk i den konkrete mytetekst kan tolkes som senere tildigtede bortforklaringsforsøg. Hvorfor specielt denne figurative komponent i myten skulle være det element, der undslipper de skamfulde yngre skønmalende omskrivere, forekommer uklart: hvorfor ikke ændre drabet til en duel, eller endda naturligt død, når myten nu er så modtagelig over for forskønnende omskrivninger? Også forsøget på at påvise en almen mytologisk diakroni ud fra en udviklingsrække titaner - aser - kureter forekommer temmelig halsløst, for så vidt som de første og de sidste tilhører samme mytekreds på så vidt vides omtrent samme tidspunkt, medens den midterste tilhører en helt anden mytologi, som i hvert fald i dens kendte form hidrører fra et langt senere tidspunkt. I øvrigt synes også Dumézils komparative analyser (som Girard måtte antages at kende fra "Mythe et épopée") at modsige en sådan udvikling: den sene Baldi-myte har trods alt tydeligere efterfølgelsesræk (mange mod en) end de tidligere Mahabharata-sagn, hvor den tilsvarende kamp er en art slægtstjeft, der ikke engang fører til ofrets (Yudhisitras) død. På trods af Girards egne forskringer om det modsatte synes denne ide om mytologisk udvikling at være en historiefilosofi, der må gøre unødigt vold på de mytiske tekster for at tilpasse dem tesen.

Hvor Girard åbner for en hel serie høj-relevante spørgsmål i forhold til traditionel strukturalistisk mytelæsnings- i spørgsmålet om oprindelse, tidslig udfoldelse af strukturerne, forholdet mellem realitet og imaginariet, ofret/drabet som genkommende strukturerende figur i den sociale fundering osv., synes han at lukke dem straks efter med sin metafysiske antagelse af en urmyte med kanonisk forvandlingshistorie og sin mærkeligt navit-realistiske teori om mytens virkelighedshenviisning. Desværre tager man nok ikke fejl, når man tilskriver dette forhold Girards messianske attitude i det hele taget: det drejer sig ikke kun om en ny humanvidenskabelig teori med ambitiøse omfangsforestillinger, men om et alment kristent opgør med efterfølgelseslogikken. Derfor kan han da også sammenligne sit eget projekt med opgørene med middelalderens heksesforfølgelser - og tilsvarende affeje modargumenter af enhver art med en konstatering af, at fortolkninger ikke, som det ifølge Girard er tidens sygdom at tro,

er ligeværdige. Selvfølgelig havde heksesforfølgelserne ikke så meget ret som deres ofre - og selvfølgelig har Girard selv meget mere ret end sine kritikere, der med dette argument får hele den frygtelige byrde af gaskamre og holocaust-skyld lagt på deres skuldre. Nu synes mytelæsningsen ganske vist også at være det mest dogmatiserede og skrøbelige punkt i den girardske teoribygning. Ganske mange af hovedaktionerne synes dog spændende at arbejde med i en anden mytologisk kontekst: uddrivelsesproesserne som almen antropologisk-semiotisk logik; de sociale institutioner som bygget på udskudt, bemestret vold - idet de senere kan antage afledte funktioner, der ikke kan henføres resultøst til deres voldelige oprindelse; spørgsmålet om overgangen fra indifferenterethed til differentierede strukturer i strukturalismen osv.

I det følgende afsnit skal vi betragte en anden fransk mytolog, der synes at kunne give disse girardske grundantagelser et noget ventligere vækstklima: Michel Serres.

## 6. Michel Serres' myteanalytik

"Girard og jeg er at betragte som tvillinger", skal den franske videnskabshistoriker Michel Serres have udtalt - og når man betragter sentenser som "Rom er grundlagt på et mord ... Den der søger ned i funderingen søger ned i en grav" (Serres 1982 s. 30) eller "Retfærdigheden grundtes på hævnd og forskrift (préscription) - uden den raser hævnens" (sst. s. 29), fremtræder Serres' bestræbelser ganske parallelle til hovedspørgsmål vi har set hos René Girard. Men som begge teoretikere konstaterer, er netop tvillingerne et socialt centralt punkt for volden. Hos Girard medfører inddæmmningen af det mimetiske begær forbud mod alle former for efterlignen, herunder tvillinger - og hos Serres iagttages Romulus' kulturfunderende mord på tvillingen Remus. Og måske er de to tænkere også på denne måde at forstå som tvillinger. Skønt de begge arbejder inden for samme område - at forsøge at tænke det sociales fundering med konsekvenser for bl.a. myteanalysen - er deres videnskabelige metoder langt mere



forskellige end Serres' tilegnelse til Girard af sin store Livius-læsning "Rome. Le livre des fondations" lader ane.

Girard kan epistemologisk karakteriseres som en art kristen oplysningstænkner: myrens dunkelhed lader sig mestløst opløse af tanken, de primitive samfund er faktisk så primitive som de lader, og kulturernes udvikling fra utilstrøede forfølgelser af syndebukke mod stadig større skamløse og afstandtagen over for syndebuk-logikken lader sig omforme til reel, fornuftig indsigt i det omfang, den kobles med det åbenbaringsteologiske anti-forfølgelsesbudskab, der er givet os i evangelierne. Over for denne anbringelse af en klassisk rationalismes subjekt-objekt adskillelse på kristen dogmatisk grund er Michel Serres' projekt af langt mere radikal og kompleks epistemologisk karakter. Serres er - ud over at være videnskabshistoriker og sømand - matematiker, hvilket har præget hans store forfatterkab, der er en serie filosofiske tekstlæsninger med matematisk inspiration.

En hovedmod sætning hos Serres går således mellem matematisk inspirerede begreber som det mangfoldige og det ene (fra differentialregning og topologi). Det mangfoldige er i Serres' fortolkning at forstå som et felt af ikke-overskuelighed, kaos, ikke-entydighed, som altid går forud for enheden, objekterne og deres stabile relationer, der konstitueres inden for rammerne af dette mangfoldige. Denne modsætning tænkes både i et epistemologisk og et ontologisk register. Den epistemologiske version er påvirket af Nietzsches: tanken må som vilje-til-magt indskyde sine skemaer for at bringe en bagvedliggende, uindhen-telig verden af stadigt strømmende tilbliven på forståeligt begreb - erkendelsen er således principielt afskåret fra sit objekt og er altid en indsats i en magtkamp, "fornuften er ikke en lov, der pålægges noget lovstridigt, den er ikke en orden, som uordenen bør underkastes, denne fornuft er det rene had" (sst. s. 14). Den ontologiske fortolkning er påvirket af termodynamikken og nyere matematik (fraktalgeometrien, kaosteoriene): i verden eksisterer der et spektrum af tilstande, fra det fuldstændig uordnet mangfoldige over større og mindre grader af turbulens ("ordnede mangfoldigheder"), der igen kan ordnes i "quasi-objekter", til det stabile, traditionelt naturvidenskabeligt målelige objekt.

Hvor det mangfoldige er en ren uordnet kaostilstand, som derfor knapt er tænkelig, er turbulenser "ordnede mangfoldigheder", øjensynligt kaotiske tilstande, der følger en vis, kompleks

orden - som feks. en sky, strømmen i en flod, strejfende dyreflokke, social uorden. Og selvfølgelig kan vi aldrig vide, om der tilsyneladende fuldstændigt mangfoldige blot er en turbulens, der er mere subtil end vi kan fatte: adskillelserne mellem mangfoldighedernes epistemologi og ontologi er således selv 'flosset', mangfoldig. Mangfoldigheden er et randbegreb, der ophæver modsætningen mellem epistemologi og ontologi. Mangfoldigheden kan styres yderligere ved dens sociale fastholdelse i det Serres kalder "quasi-objekter", hvoraf han lokaliserer tre typer ud fra Dumézils skema over de tre funktioner. Quasi-objekterne er fetischer, våben og penge, der hver for sig som almene ækivalenter søger at regulere udvekslingen og modvirke potentielt kaos inden for de tre funktionsområder religion/ret, krig og handel - idet de tre områder for Serres først konstitueres som sociale felter i og med quasi-objekterne.

Man finder her igen den interessante dobbelthed - mens turbulenserne er "objektivt naturlige", ontologiske proto-strukturer i mangfoldigheden, er quasi-objekterne socialt specifikke ordnings- og erkendelses-mekanismer. Først disse quasi-objekter tillader den sociale dannelse af egentligt enhedslige objekter i en omverden, tilgængelige for tro, strid, handel - og videnskab. Ved således at lade sin mangfoldigheds-lære gå forud for spaltningen mellem epistemologi og ontologi, opnår Serres at undvige de klassiske erkendelsesteoretiske problemer, der resulterer af subjekt-objekt spaltningen: erkendelsen er en ordnings-proces, der har formelle paralleller i materien selv og derfor ikke er konstitutionelt på afstand af denne. "Verden bærer sin epistemologi i sig: det er ikke længere uforståeligt, at den er forståelig" (Serres 1984 s. 145).

Generelt er de turbulente mellemtilstande reglen snarere end undtagelsen: de stabile tilstande er at forstå som midlertidige ødannelser i en strøm, som klare signaler mod en baggrundsstøj. Men er øerne på den anden side først dannet, gælder der særlige love for dem, og de kan ikke længere forklares ud fra de dele, de dannes af. Universet som helhed er således "ikke en struktur, det er en ren mangfoldighed af ordnede og rene mangfoldigheder" (Serres 1984 s. 145).

Det er i denne kobling mellem to opfattelser af mangfoldigheden, hhv. epistemologisk og ontologisk (det kaotisk ordnede som både en nødvendig bestanddel i erkendelsen af og en basal



tilstand i verden), at Serres forsøger at tænke sociale funderinger - såvel konkrete samfunds grundlæggelser som etablering af orden i sociale grupper. Hvordan materialiseres faktisk (det ontologiske) en bagvedliggende social orden til social orden - og hvordan forholder den stiftede orden sig selv, stiftende og reflekterende, til den mangfoldighed, den er en turbulent ødannelse i (det epistemologiske)? Hvor Girards rationalisme har svaret parat og kun læser myter for at afværge angreb på girardianismen, får Serres et ganske anderledes åbent og jævnbyrdigt forhold til mytereksten. Mens Girard i en mærkeligt naiv forestilling om metasprogets egen gennemsigthed hæver sig bedrevidende over sit mytiske objekt (han må vel kunne se, hvordan han opstiller sig selv som offer?), må Serres omvendt dykke ned og i det mindste principielt sideordne sin egen tekst med mytterne: alle tekster er ligestillede med hensyn til begrebets afstand til en virkelighed, men måske kan visse genrer bedre end andre tænke de komplicerede, tidsligt udstrakte spil mellem social mangfoldighed og enhed. Hvor Girard i kontrast til megen traditionel myteforsknings placering af myten som ren ideologitisk skriver bestemte dele af myten en direkte virkelighedsforvisning, fremfører Serres en langt mere raffineret kritik af opfattelsen af myten som udelukkende imaginær: myten tænker - og den er i stand til at tænke specielt de komplekse sociale logikker langt mere hårfint end filosofien, der i sin universalisme må miskende mangfoldigheden, der ikke kan tænkes enhedsligt:

Legenden kan måske, veldiffereret, afgrænset, markeret som den er, midt i den såkaldte historie, dechiffrere dennes mekanismer. Vi har så ofte forklaret legenden ud fra historien, at man må tillade os for en gangss skyld at risikere det modsatte (Serres 1982 s. 20, min overs.).

At forklare historien ud fra myten i stedet for det omvendte: fordi myten er lokal og behandler et afgrænset felt, er narrativ og har en tid, der ikke er totaliseret eller reduceret, kan den undgå universaliseringens fælde og tænke - og udføre - de komplicerede sociale processer, der fører til universalle- og institutionsdannelse ud fra det mangfoldige. Serres forsøger hermed at indfri Durkheims klassiske sociologiske projekt, som også Dumézil er påvirket af (Dumézil 1959a s. 233ff.): "Alt kommer fra religionen" (Durkheim 1968) - filosofi, videnskab og teknik har alle

trådt deres barnesko i religionen, der er samfundets måde at tænke, og dermed fundere, sig selv på. Samfundet kan konstitutionelt ikke reflektere sig selv direkte og behøver omvejen over en udenforstående guddommelig instans (i vor tid måske 'virkeligheden' eller 'samfundet') for at kunne objektivere sig selv og relatere sig til sine egne praksisser<sup>25</sup>.

En anerkendelse af mytens realitet, der går langt videre end Girards metafysiske antagelse om urmorder: myten er hverken rent imaginær foreteelse eller direkte afspejling af en realitet, men selve det på en gang praktiske og teoretiske redskab, hvormed et samfund opbygger sig selv. Myten siger derfor på en gang noget om det samfund, den reflekterer, og om dets måde at tænke sig selv på. Myten på en gang tænker disse logikker og udfører dem, forsåvidt intet samfund kan funderes uden at fundere over sin egen fundering<sup>26</sup>.

Serres' læsninger er dermed udtryk for en tværvidenskabelighed, der hæver sig langt over f.eks. den danske 70'er-parodi på begrebet, hvor det alt for ofte var et legitimerende skalkeskjul for en videnskabsforsøg på at underlægge sig andre. Anvendelsen af matematikken har her ingen af de så frygtede 'teknokratiske' eller fysikalisiske overtoner<sup>27</sup>. Den fokuserer på de figurer, der er fælles for tænkning af enhver art; hermed kan matematikken berige det human-samfundsvidenskabelige felt med figurer af langt mere sofistikeret og præcis art, end de simple, som den tænkning må lade sig nøje med, der ikke interesserer sig for sin egen status af tænkning og umiddelbart tror at spejle ånd eller virkelighed. Hermed kan Serres også bidrage til at bygge videre på nogle af de ansatser til kritik af strukturalismen, vi så hos Girard: dynamiseringen af strukturerne, deres opståen og forandring. Serres' anvendelse af mangfoldigheds-begrebet tillader ham at opstille et bemærkelsesværdigt smidigt strukturbegreb: en struktur er "en ordnet mangfoldighed af ordnede mangfoldigheder". Her genfindes sammenhængen mellem ontologi og epistemologi: for at objekterne, de ordnede mangfoldigheder, skal kunne erkendes, skal de ordnes endnu en gang på et højere niveau, før de indfanges i struktur, der kan kommunikeres og forstås.

Og omkring strukturerne forbliver blot det kaotiske hav, hvoraf de fødes.



## 7. Skabelsesberetningen

Vi skal i det følgende - i lysset af Girard og Serres - forsøge at læse den nordiske skabelsesmyte, der generelt har fået liden opmærksomhed hos fortolkerne af den nordiske mytologi. Og vi skal gøre det, idet vi antager, at skabelsesmyten besidder sin egen 'teori' om verdens og det sociales fundering, og videre, at denne 'teori' ikke er uden sammenhæng med basale betydningssforhold i de øvrige myter, der udspiller sig inden for den verden, der funderes i skabelsesberetningen.

Skabelsesmyten hører til de mere dunkle punkter i mytologien. I Eddadigtene findes der spredte fragmenter, primært Vsp 1-18 (-24), Vm 20-55, Gm 40-41.

Vsp fortæller om et urtidstomrum, af hvilket "Borris sønner" hævede landene og rejste menneskeverdenen Midgård, om indretningen af himmelrummet og om gudernes "guldalder" (udtrykket er Snorres) indtil tre uheldsvangre jættemørs ankomst. Skabelsen af dværge og mennesker og verdens første fejde (ase-vane krigen, der ender med indoptagelsen af tredje-funktionsguderne i gudkollegiet) afslutter denne fragmentariske skabelsesberetning, der leder næsten direkte over i beretningen om Baldrs død og Ragnarok. Det fragmentariske i beretningen skal man næppe lægge for meget i, for så vidt som det ligger indbygget i digtets genre: Vølven, der overfor de videbegærlige guder leverer et fantastisk hæsbæsende vue over verdensdramatet fra de tidligste til de sidste tider i form af en serie knappe allusioner til en lang række kendte og - må vi antage - ukendte myter.

I Vm, Odins quiz med døden som indsats med den forrøvide jætte Vaftrudner, gengælder Odin jættens fire indledende, relativt harmløse spørgsmål med en serie på tolv spørgsmål om skabelse og kosmologi, derefter seks eskatologiske spørgsmål afsluttende med det ene, som kun Odin kan svare på: hvad hvikede Odin i den døde søn Baldrs øre? Vi hører her om verdens skabelse af den døde Ymirs forskellige legemsdele, jorden af hans kød, klipperne af hans knogler, himlen af hans hovedskal, havet af hans blod; om Ymirs skabelse ud fra edderdråber og hans rolle

som jætternes stamfader. Ejheller nogen enhedslig beretning; dog svarer enkeltelementerne her forholdsvis godt til den beretning vi finder hos Snorre - modsat Vsp.

Gm tilføjer til Vm dannelsen af menneskeverdens værn Midgård af Ymirs øjenvipper (hos Snorre er Midgård selve menneskeverdenen, dog skal man næppe lægge for meget i denne forskel, andre ord: fort, cirkel osv., kan angive både periferi og indhold af et område), samt om dannelsen af skyerne af hans hjerne.

I øvrigt behandles der en lang serie øvrige funderingsproblemer i Eddadigtene: Odins indvise af sig selv til trolmand og runekender i de berømte Óðrörir-strofer (Hm 138-41), Odins rov af digtermjøden (Hm 103-10), skabelsen af de sociale klasser ved Heimdal under pseudonymet Ríg (Ríth), vølvers, spåmænds, sejdkyndiges og jætters herkomst (Hdl 33) osv.

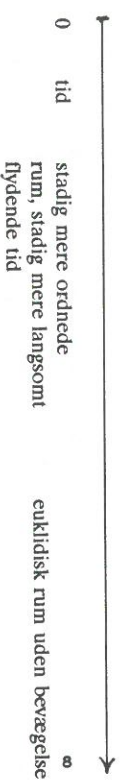
Foreligger der ikke nogen samlet kosmogoni i Eddadigtene, finder vi derimod hos Snorre en helhedslig fortælling, hvis værdi er stærkt omdiskuteret. de Vries kalder den "på en gang eklektisk og udglattende" (de Vries 1955a II s. 359), og ser denne "nogenslunde enhed" (sst.) som et resultat af Snorres sammen-skrivning af de ovennævnte Eddadigte med "halvtforståede middelalderlige spekulationer over urnaterien" (sst. 362). Dumézil beskæftiger sig ikke meget med den, men bemærker dog "den kristne indflydelse i en del af ... kosmogonien" (Dumézil 1959a s. 75). Selvfølgelig gives der intet bevis herfor, men vi vil her antage (vejledt af Dumézils vurdering i "Løki" af Snorre som kilde snarere end af hans bemærkning om kristen indflydelse) at Snorre trods alt har fat i en mytologisk enhed - dels genfindes adskillige elementer fra den i Edda-digtene: skabelsen af jorden ud fra Ymirs krop, Ymirs tilblivelse af dråber, hans urjætte-værdighed, skabelsen af menneskene af træer, de to 'urelementer' Niflheim og Muspellsheim, "Borris sønner" som skabelsens motor osv. - og dels synes mytens helhed at være af religionshistorisk temmelig enestående art<sup>28</sup>.

Mytens scenarior: i tidernes morgen mod syd blot en ubeboelig flammende himmelegn Muspellsheim. Over for denne opstår mod nord Niflheim, en mørk, kold tågeverden, centreret omkring brønden Hvergelmir, hvorfra en hel serie elve strømmer. To lige fjendtlige og semantisk fuldstændig rene universer: kulde og mørke over for varme og lys. Tiden er her endnu ikke begyndt:



der hersker ren, spatial stilstand - de to universer over for hinanden - men samtidig er der inden for hvert af de to ren flux, bevægelse. De strømmende iskolde elve mod nord over for den flammende ild mod syd. Den manikæistiske indflydelse, som man ofte har villet henføre dette sceneri til (Kamp mellem gode og onde urkræfter, lys og mørke, ånd og materie), synes ikke at stemme - eller synes i det mindste at være blevet omformet til en helt original, ny logik: verdens to oprindelige og drivende komponenter er begge onde, utilgængelige for menneskeliv. Statiske, tidløse i deres ydre afgrænsning, uendeligt fluktuerende og mangfoldige indadtil. En mangfoldighed, der allerede er separeret i to semantiske byggeklodser, ingen total indifferen-tierethed, men et minimum af differens i det mangfoldige. Vi har på intet tidspunkt her en serresk ren kaotisk mangfoldighed: fra starten er det mangfoldige kodet i disse to tidløse enheder af fluktuation og statik, det mangfoldige er ikke tænkeligt per se i den nordiske mytologi<sup>29</sup>.

Hvordan introduceres tiden i et sådant rum - og vice versa? Serres anfører, at rum og tid ikke er noget vanligt symmetrisk begrebspar, men står i en bestemt lineær sammenhæng karakteriseret ved grader af redundans, ved gentagelsesintensitet:



(skiseret efter Serres 1980 s. 188f.)

Ingen redundans - det er kaos, ren, utænkkelig processualitet, ren skeen, hvor der intet genkommende er for tanken at hage sig fast i, og følgelig intet strukturerbart rum at opbygge, fordi der end ikke ville være koordinatsystemer eller fikspunkter at orientere det efter. Selv tiden har endnu (!) ikke hjemme her; den fordrer et minimum af redundans, et ekko, en gentagelse for at være erkendelig som tid - som vi også kender det fra psykoanaly-sen. Tiden er produktet af "mødet mellem redundansens enhed og den uordnede mangfoldighed" (Serres 1982 s. 14) - og jo mere gentagelse, jo mere ordnes mangfoldigheden, og tiden bliver trægere, rummet stabiliseres - - indtil det fuldstændig redundan-

te, tidløse euklidiske rum. Det norrøne ur-rum kan ikke umiddelbart placeres på en sådan akse. Dets makrostruktur (de to verdener) er tidløst stabil, dets mikrostruktur tidløst heraklitisk processerende. Det er de to former for tidløshed, der konstituerer dette univers - ren spatialitet og ren udifferentierbar strømme: ∞ og 0.

Men mellem de to semantiske sfærer er lokaliseret tomrummet Ginnungagap. Som et indsnit af intet holder det de to komponenter fra hinanden og sikrer deres grænser - og det er i dette intet, skabelsen foregår, det er skabetsens, forandrings mulighedsbetjening. Man kender noget tilsvarende fra termodynamikken: den berygtede anden termodynamiske lov - om entropiens og verdens nødvendige stigning, alle energiformers omsætning til varme og dermed altings tendens mod indifferens ('varmedød') - kan lokalt undslippes i et system med markante forskelle, hvor 'dissipative strukturer' af høj organisationsgrad (lav entropi) kan vokse frem i en konstant energistrøm mellem systemets for-skelnsniveauer: 'skabelse'. Men her er fluxen allerede inddelt i to typer - det er netop forskellen, der gør skabelse, opståen mulig: en sådan subtil viden rummer denne skabelsesbetjening, som de Vries flere steder afskriver som noget der "umiddelbart kan forklares ud fra det skandinaviske klimas karakter" (de Vries 1955a II s. 359f.). Thi fremfor at anholde myten for dens paradokser og tage dem som tegn på mytologisk uæghed, eklekticisme eller dekadence, er der grund til at se nærmere på netop paradokserne. de Vries' klager over Snorres "temmelig uklare betjening" forekommer egentlig utilstedeelige: har man nogen sinde kendt en klar, letforståelig kosmogoni? Guderne er vel ikke pædagoger. Man ville dog aldrig finde på at anholde f.eks. de kristne paradokser (theodiceen, Kristi dobbeltnatur, transsubstantiationen osv.) for at være resultater af dårlig overlevering! Men ud fra en mærkelig og uvidenskabelig fordom om nordboerne som et primitivt og derfor ufilosofisk folk afskrives myterne som uden væsentligt refleksions-indhold - eller de bidder af refleksion, der evt. anerkendes, tilskrives fremmed indflydelse. de Vries er her ganske i forlængelse af Møgk-traditionen, f.eks. de Vries 1955a II s. 362f., hvor følgende Møgk-citat anføres med akklamation: "Jeg vover ikke at skelne mellem, hvad der her er Gyllfagnings forfatters makværk og hvad der er gammelt mytestof".



Vi har altså en tidløs verden opspændt i semantisk potentialitet. Hvad sker der nu ved de to universers møde i tomrummet Ginnungagap? Da de elve fra nord, der hedder Elivagar, kommer så langt fra deres udspring, at den "Eddergæring, som fulgte dermed, styrknede som de Slagger, der flyder ud af Ilden, blev det hele til Is, og da den Is standsede og holdt op med at bevæge sig, dækkedes den med Rim" (SnE 4). En art giftig proces fremprovokerer altså elvens styrkning (edder er generelt en af det ondes manifestationsformer i mytologien: Thor dræbes af Midgårdsormens edder ved Ragnarok, Loki straffes ved at få hængt en edderdyrpede slange op over ansigtet, i Vsp's 'helvede' Nástroënd er edder en grundkomponent); et indsnit af ondskab standser den kolde fluktualitet i nord og giver anledning til isophobinger i hele den del af Ginnungagap, der vender mod nord. Tiden er begyndt at gå; det vides ikke klart hvorfor - et giftigt tiltag af uvis art ("eddergæringen") fører til redundans i tomrummet - men det demonstreres hvordan: "den fugtige Damp, der udgik fra Edderen, frøs ligeledes til Rim, og saaledes dannedes der det ene Lag rim over det andet". Man kan aldring præcis vide, hvilken begivenhed, der starter med at udså redundante klumper i den rene processualitet - selve gentagelsen er tidens begyndelse. "I begyndelsen var ekkoet", som Serres siger, vi kender først begyndelsen som begyndelse, når den allerede har gentaget sig og dermed gjort sig erkendelig: først et rimlag, så et til. Der er ikke længere tale om en kontinuerlig proces (som de strømmende elve), en stadig tilvækst af rim, men: et lag og derefter et til -dette er tidens begyndelse. Gentagelsen styrer rummet, det fyldes med statisk is og fæstnes dermed som rum, tiden bliver allerede trægere - men nu mødes denne redundante ismasse efterhånden med den rene, multiple varme fra syd: "Den Del af Ginnungagab, som vendte mod Nord, blev opfyldt af Isens og Rimens Tynge og Vægt, og der inden for var der fugtig Udstraaling og kold Lufttræk, men den sydlige Del af Ginnungagab blev let, idet den mødte de Gnister og Funker, der fløj ud fra Muspellshelm". De to universer mødes i tomrummet mellem dem i repræsenteret form: kold redundans og varm flux. "Saaledes som der udgik Kulde fra Niflheim og alt der var barskt, saaledes var alt i Nærheden af Muspell varmt og lyst, men Ginnungagab var saa mildt som den stille Luft". Tomrummet fyldes hermed med mild luft, grødefuldt og svangert med muligheder: "Da nu

Varmens Luftning mødtes med Rimen, saaledes at denne smaltede og begyndte at dryppe, saa opstod der ved dens Hjælp, som sendte Varmen, Liv i de rindende Draaber, og der dannedes et menneskelignende Væsen, som kaldtes Ymir", urjætten. Tiden er opstået (isdannelsen), livets opståen former sig nu efter isdannelsens gradvis mere træge tid og krystalliserede rum som en fornyet acceleration i tid: der tilsættes varme, bevægelse, tid. Vendingen "ved dens hjælp" er blevet udlagt som (evt. Snorres) kristne indflydelse, men kan strengt taget lige så vel gå på Muspellshelms grænsevogter, den frygtelige Surt med flammesværdet (SnE 3), der i Ragnarok skal lægge verden øde. Man må jo huske at hverken varmen eller dens skaberprodukt Ymir er positive frembringelser, der ville være værdt at tilskrive en kristen gud, og nogen præcis *Urheber* for denne skabelse fremstilles ikke hos Snorre, hvor oprindelsen fortaber sig i næsten ordsplisliggende konstruktioner: "Kviku-dropum kviknadi ...".<sup>30</sup>

Ymir er skabt af "edderdråber" (Snorre citerer Ym), og det er bemærkelsesværdigt, at skabelsen i de stadier, som vi har gennemgået hidtil, ikke blot er asubjektiv og arelitsisk, men også gennemsvret af ondskab fra først til sidst. De to ur-elementer er hver for sig menneskefjendske (Muspelli: "ubeboelig", Niflheim: "barskt"), og den proces, "eitrvika", der sætter tiden i gang, er ond, ligesom resultatet af udviklingen, urjætten Ymir, er det. Snorre: "Paa ingen Maade mener vi, at han er en Gud; han var ond og alle hans Slægtinge ligeledes; vi kalder dem Rimturser [=jætter]. ... Den gamle Rimturs, det er han, vi kalder Ymir". Eller: "der mødes alle vore Slægter; derfor har vi Barskhed i Bryst", som Snorre citerer Vaftrudner for, fra Ym. I dette onde tilblivelsens felt sker der nu underlige ting: frem under Ymir's venstre armhule vokser en mand og en kvinde; hans ene ben avler en søn med det andet - heraf kommer rimtursernes slægter. Det multi-semantiske både-og-felt i Ginnungagap er ikke kun varmt/koldt og lyst/mørkt, men også essentielt tvekönnert: tilblivelsen forudsætter her en sådan uendeligt mangfoldig semantisk bank, hvor skellene lys/mørk, varm/kold, mand/kvinde, aktiv/passiv flyder sammen. Man ser, at tilblivelsen er et spørgsmål om successive de- og accelerationer i tid: skabelse forudsætter tid, der dog igen må stivne i rum for at fastholde det skabte i sin form. For hvorledes standes nu denne fundamentalt onde, selvgenererende avling uden subjekt?



Også en ko, Audhumla (spilles der her på "kvikfé" = kvæg?)<sup>31</sup>, opstår af dråberne, og da den slikker de salte, rimslædede stene, dukker efterhånden heraf et menneskelignende væsen Búri frem. Oprindelsen er ikke entydig, den har inlet singulært fokuspunkt, inlet subjekt, tiden flyder afsted i flere baner, Ymir her, Audhumla og Búri der. Alt er ondt, men af ondskabens turbulente avlekraft (mødet mellem edder, varm mangfoldighed og kold gentagelse) kan der - på bemærkelsesværdig vis - fremstå resultater, der hæver sig over ondskaben. Búri er ikke nødvendigvis god (han prædikeres ikke moralsk). Men han avler sønnen Borr, der med Bestla, datter af jætten Bøllorn (som i sin egenskab af jætte må være en af Ymirs efterkommere), avler de tre sønner Odin, Vili og Ve, hvorom Høji (Hárr, selv en emanation af Odin) let selvironisk beretter: "Og det er min Tro, at denne Odin og hans Brødre styrer Himmelen og Jorden; vi holder for, at det er hans Navn. Saaledes hedder den største og berømteste Mand, vi kender, og saaledes kan I ogsaa benævne ham" (SnE 5).

Det er bemærkelsesværdigt, at stamfaderen til og overhovedet for det senere gudkollegium, Odin, således er af rent 'ateistisk' og ond herkomst. Denne ondskab, der gennemsyrrer den norrøne skabelse, bevirker det, der bliver et af mytologiens helt gennemgående problemer overhovedet: det godes problem, en slags omvendt theodicé. Hvorfra kom slangen, det onde, når Gud er god, lyder det centrale spørgsmål i den kristne theodicé. Her må der langt mere illusionsløst spørges: hvorfra kan det gode være kommet i en verden af ren ondskab og spontan, a-subjektiv processualitet? Og svaret lyder: de tre Borr sønner dræber ur-jætten Ymir og skaber verden af hans legemsdele<sup>32</sup>. Verdensaltet som sådant funderes her på et mord, en typisk girardsk kollektiv lynchning: tre mod en. Der er ikke nødvendigvis 'social uro' inden dette urmord (evt. i metaforisk form: ondskaben, den ukontrollerede avling). Det tematiserer snarere det godes vilkårlige tilstedeværelse og status generelt. Der gives ingen selvberørende godhed: det gode må voldeligt hæve sig op af den ondskab, hvorfra alting kommer. Selvfølgelig skal den skabende kraft (som vi senere vender tilbage til) er her i det højeste neutral (aldrig god) og altid potentielt ond. Det gode er en kun delvis isolerbar komponent i denne kraft, en komponent, der er i stand til at vende sig mod sit eget ophav, en proces, der - som de 'dissipative

processer' i termodynamikken, der leverer skabelsesmytens grundmetaforer - kun kan realiseres ved at ødelægge sine egne mulighedsbetingelser, jvf. lynchningen. Og det onde er her lokaliseret som den galopperende tid, skaberkraften i jætteslægten, en ukontrollerbar kraft, som guderne selv på mange måder er afhængige af, men som må standses for at et stabilt univers kan funderes. Ren 'skaberkraft' - processualitet - er nødvendigvis farlig for et stabilt univers og frembringer monstre snarere end stabilitet.

De tre aser dræber altså jætten Ymir og adskiller sig dermed i samme bevægelse fra jætterne, samtidig med at tidens tempo hermed igen skrues ned med mere rum til følge: hele den døde Ymirs kropslige substans bliver verdens byggemateriale i Ginnungagap. Odin kan nu fundere en ny slægt, asatlægten, der altså rent genealogisk er en blot og bar gren af jætteslægten, der skiller sig ud fra de øvrige. Og hermed er hovedmodsatningen i de øvrige gudemyter på det antropomorfe plan opstillet: aserne mod jætterne - hvilket vi kender f.eks. fra alle mytterne om Thors jættekampe (Hkv, Thkv, Hbl osv., SnE's beretninger om Hrungrnir, færdene til Udgårdsloke, kampen med Tjasse osv.), der foregår inden for det metastabile tid/run-univers, som kosmogonien sætter indtil Ragnarok.

Dette urmord er en ren girardsk syndebukke-ofring (idet vi her blot distancerer os fra Girards forestillinger om realitetshenvisning i myten): for at det stabile, gode kan opstå i en verden af ustabil ondt, behøves en ofring, der kan polarisere volden og befri et kollektiv (Borr sønnerne og aserne) for interne konflikter. Mordet er det, der muliggør en sådan polarisering - og det der ved fjernelsen af den hæmningssløst avlende Ymir gør det muligt at placere denne polarisering på tid/run-aksen. Tiden er jætternes sag (det er f.eks. dem, der fremskynder Ragnarok), rummet asernes (der opbygger og sikrer verdens geografi) - og mordet er her uundgåeligt som figurativisering af en sådan semantisk logik, der skal forklare, hvorledes to semantiske universer skiller sig ud fra hinanden: godt og ondt, aser og jætter, rum og tid<sup>33</sup>. Men denne tosidige kamp fylder ikke hele verden, kun den asa-skabte trehed Udgård, Midgård og Asgård med Udgård som et cirkulært land, omkransende verden hinsides vandet (hav eller floder), menneskenes Midgård, sikret af aserne, dennesidigt, og Asgård i midten (og/eller i himlen, kilderne er



ikke entrydige). Det er interessant her at betragte dette metastabile rum. Michel Serres bemærker, at man sædvanligvis tænker forholdet mellem mangfoldighed og enhed, tid og rum, i højden: Babel, tårne, imperier, stamtræer osv. (1980 s. 152).<sup>34</sup> Med hensyn til verdensstræet Yggdrasil er dette delvis rigtigt; asken er imidlertid både multipel foroven (grene) og forneden (rødder), ligesom det er underlagt en evig kamp med tidens tand: slangen Nidhug graver dets rødder, tre hjorte dets grene. Dette træ, med tre rødder (i Hel, Midgård og Asgård) kan ikke uden videre 'geografisk' passes sammen med den tredelte Ud-/Mid-/Asgård-verden.<sup>35</sup> Imidlertid svarer det i sin logik, sin angivelse af enhedens diffundering forud og bagud i tid (grene, rødder) og skrøbelighed meget vel til denne treheds topologi. Her tænkes forholdet mangfoldig/en nemlig ikke i højden, men fladgeometrisk som periferi/centrum, hvilket gør det langt mere ustabilt end den lodrette forestilling: det Højeste hæver sig over ethvert nok så højt punkt - hvorimod centrum kun er et punkt som alle andre, kun privilegeret ved sin mærkning, der fordrer et subjekt - aserne - til at håndhæve det og forhindre det i at flyde i ét med periferien. Centret - Midgård-Asgård - er bestandig udsat for periferiens anslag og kunne principielt have ligget alle andre steder; det er lokalt i modsætning til det Højstes globalitet.

I forhold til denne verden af Ymir's kød eksisterer Muspellsheim og Niflheim stadig uden for denne cirkel: Niflheim repræsenterer i det underjordiske Hel mod nord, og under det igen Nithel, Muspellsheim som en himmelegn mod syd. Det skabte kosmos er altså kun en metastabil, lokal ødannelse i en mere omfattende og umenneskelig mangfoldighed. Jætterne repræsenterer som asernes modstandere primært det kolde, mørke ("Rimturser", hedder de og holder som oftest til mod nord og øst), men også de sydlige varmfjender eksisterer fortsat, omend fjernere i tid og rum - således er det Surt, der står for den afgørende destruktion af verden i Ragnarok og på langt sigt udgør en større fare end jætterne, som Thor trods alt generelt kan holde stangen: "ingenting i verden kan holde stand, når Muspellsønnerne hærger" (SnE 12).

## 8. Minus-én-effekten

I det hele taget synes det lokale at spille en stor rolle i mytologien i modsætning til de store religioners universalitetspræfationer: ganske vist omhandler skabelsberetningen alt eksisterende, men selve det skabte udgør kun en lokal og metastabil del heraf - hvis undergang kommer med nødvendighed. Det er interessant, at denne anti-universalisme spiller en gennemgående rolle på helt centrale steder i verdensdramaet, som vi med Dumézil kan inkludere Baldr-myten i.

Med mordet på Ymir udryddes ikke alt det onde (de to ur-universer består), men dog alt det lokale onde: alle jætterne drukner ifølge SnE i Ymir's blod - på nær én: Bergelmir, der ved sit blotte navn trækker tråden tilbage til Niflhelms eddergærende kilde (Hvergelmir<sup>36</sup> - Ymir (Augelmir) - Bergelmir), og som bliver stamfader til alle senere jætter. Fra og med ham er jætteslægten entrydigt ond. De gode aser forsøger at universalisere deres 'godhed' ved et lynhoffet, der skal polarisere den cirkulerende vild, men en enkelt jætte undslipper udryddelsen.

Ved Odins makabre quiz'er med jætten Valtrudner og med kong Heidrek (Vm, Hg) står kampen lige, indtil Odin fremtræder med sit trumkorr: "Hvad mæled Odin/ end før balfærden/ i sønnens øre selv?" (Vm) - hvorved han også afslører sin identitet. Alt véd de "fornviser" jætter i kraft af deres urtids-oprindelse, kun ikke dette ene, som sikrer Odins position som suverænt videnssubjekt ("Sanngetal", "sand-gættieren", og "Fjolsvidr", "den meget kloge", blandt Odins navne i Vm) og førstefunktionsgud overhovedet, for såvidt viden og trolddomskunnen i dette univers er noget man tester i sådanne tvekampe på liv og død (jvf. også Thor i Am, samt rammefortællingen i Gyllaginning: kong Gylfe opsøger i en øjenforblændelse Høj, Jævnhøj og Tredje, alle Odinsnavne, og Høj indleder samtalen ved at anføre, at "han ikke skulde komme levende ud, medmindre han var den kyndigste", SnE 1). Heraf afhænger altså asernes (omend i det helt store perspektiv usikre) overherredømme - og en pointe er det, at denne viden på ingen måde er alment tilgængelig: selv den mest lærde jætte ville ikke kunne kende svaret, da det er Odins transpånd. Denne 'minus-én-effekt' henviser ikke til nogen transcendental instans, nogen grundlæggende mere-viden, men sættes



af Odins egen talehandling. Han kunne for så vidt lige så godt spørge "hvad vil jeg spørge om herefter?" - i sidste ende henviser videns-tvækampens sejr til den ene deltagers blotte "illokutionære kraft"<sup>37</sup> og ikke til noget tredjepersonelt fond af viden. Ligesom Odins shamanistiske tilegnelse af runerne og den med dem forbundne trolddom i Hm er rent selvhenvissende, performativ: Odin bliver Odin ved at ofre sig til sig selv - og udspringer ikke af nogen forud sikret guddommelig overlegenhedsstatus.<sup>38</sup>

Og netop i myten om Baldr, den døde søn, spiller denne 'minus-én-effekt' en helt central rolle. Hvordan kan drabet overhovedet finde sted? Der er én as, Loki, der ikke synes om den ejendommelige leg på tingstedet. Der er én urt, af alle ting i verden, der har syntes Frigg for spæd til edsaflægelse og derfor kan anvendes som mordvåben. Og der er kun én i hele verden, troldkvinden Tøkk (sandsynligvis igen Loki, mener Snorre), der nægter at græde over Baldrs død og dermed sikrer hans forbliven i Hel.

Og videre: i Ragnarok er det ét par mennesker, der overlever og kan grunde nye slægter - og derefter findes der ét paradisisk sted, Gimle, blandt mange andre steder.

Hvad er nu fælles for disse minus-én-effekter, der optræder gennem hele verdensdramaet - og hvorledes placeres de i forhold til aser og jætter, enhed og mangfoldighed? De er alle indsatser i en kamp, og de har ikke anden styrke at henvise til end sig selv. De er på den ene side fatale, tilfældigheder, men på den anden side med enorme konsekvenser. De er indbrud af tilfældighed i de universelle strukturer, de punkterer disse og kan derved kodere nye strukturer. De er kausale nulpunkter, årsagsløse årsager: hvorfor kan Loki ikke lide Baldr, hvorfor står der lige dette unge skud vest for Valhal, hvorfor overlever Bergelmir? - ingen ved det.

De er determinerende tilfældigheder, turbulenser i det stabile; årsagsløse for så vidt som man først kan tale om årsager inden for strukturerne. Minus-én-effekten er fatal, men ikke nødvendigvis ond: Odin selv kan tage den i anvendelse over for Vaftrudner - når den er på 'det godes side' fremtræder den som tautologisk talehandling - når den er på 'det ondes side' som uforudsigelig djævelskab, mangfoldig turbulens.

Narratologisk set er dette fatale element det, der driver fortællingen frem ("Pludselig kom der en drage" - hvorfor det?).

Men karakteristisk for den nordiske mytologi kan denne fatalitet gribe ind på begge sider, aser og jætter, godt og ond - mens den f.eks. i kristendommen (næsten) kun rammer menneskene, ikke den Almægtige. Det får som konsekvens den særegne nordiske mangel på transcendentalt i gudverdenen: det transcendentale er altid det, der er på den anden side af en ensrettet strøm af fatalitet, det sted, hvor fataliteternes samlede årsag placeres, Gud - hvorved også deres karakter af fatalitet tilsløres. Serres påpeger, at det altid er centret, det ene, gud, der fremfører løjnen om at larmen, det mangfoldige, kan standses (1982 s. 100). Asernes forsøg på at iværksætte en sådan standsen lykkes - i modsætning til tilfældet i det fleste andre religioner - ikke totalt.

Og konsekvensen af de nordiske guders egen åbenhed over for det fatale minus-én er deres afhængighed af tid og sted. Ganske vist bemestrer de hvert deres funktionsgudelige speciale, men f.eks. på tingstedet efter Baldrs død evner ingen af dem at hævne den døde: "Da Balder var falden, kunde Aserne ikke faa et Ord frem eller røre deres Hænder for at tage ham op; den ene saa paa den anden, men alle havde de samme Sind mod ham, som havde udført Gerningen, men ingen kunde tage Hævn, ti saa helligt var Stedet" (SNE 48). Stedet var for helligt, ligesom tilfældet senere er i Ls, hvor guderne ikke kan straffe Lokis hån. Denne hellighed kan jo nu ikke være sat andetstedsfra, da de selv er guderne - den må være en konsekvens af gudernes egen aktivitet, performeret ligesom Odins snedige quiz-trick - men én gang udført materialiserer performance sig uden for den performerende og bliver til ydre, tvingende vilkår. Og selv om Iduns æbler hindrer dem i at ældes, er de på tilsvarende vis afhængige af tiden; de er dødelige, og jætternes vildskab står på tidens, turbulensens og dermed dødens side. Dette indsætter guderne i et essentielt pragmatisk register: gudernes sikkerhed sikres ofte kun via den svigefulde Lokis snedigheder; Odin må skamløst franarre Gunlød digtermjøden ved falsk elskov, osv. - hvilket ikke blot gør dem 'umoralske', men udsyrer dem med begær (Odins og Frejs kvindeeskapper, Frejas legendariske brunst, osv.: Hbl, Skm, Ls).

Denne minus-én-effekt er et udtryk for en tilstræbt universalismes fallit, centrets relativitet. Universalismens al-tid er et forsøg på endegyldigt at stivne rummet, der så fyldes af erkendelige



objekter og overskuelige relationer. Aserne tilstræber en sådan universalisme, men den mislykkes altid - minus-én, det fatale, døden, begæret, jætter og turser har altid en indsats at gøre. Det er sandsynligvis denne gennemgående effekt frem for nogen, der giver den nordiske mytologi dens velkendte dystre undertone - denne 'indsigt' i mangfoldighedens sejr over enheden, tidens over rummets, dødens over livets, kaos' over aserne, tilfældigheden over nødvendigheden. Jættene er da at forstå som mangfoldigheden i repræsenteret form - ikke den rene fluktualitet, der kun lokaliseres i de to ur-universer, men mangfoldigheden, som den tager sig beherskelig overskuelig ud i dualistisk tillempling: aser versus jætter. Men, som Serres bemærker, dualismen deler verden i et rum med ret og ét med uret - og den dyrkes af dem, der vil have ret (1982 s. 79). Og om asernes forsøg på at få ret - i flere betydninger - handler netop Baldr-myten.

## 9. Loki

For nu at placere Baldr-myten mellem ur-lynchningens indgreb i det ondes avlende turbulens og udslettelisen i Ragnarok må vi imidlertid forsøge at begribe den traditionelt mest genstridige figur i hele det nordiske pantheon - den Loki, der har så afgørende en rolle i verdensdramaet hos Snorre, som Baldrs bane og hærfører mod aserne i det store eskatologiske slag.

Loki er som nævnt blevet fortolket på tallose måder: en ildvætte, en vindgud, en frugtbarhedsgenius, en norrøn djævelkopi - og et problem har netop altid været hans mangesidighed. Snart er han gudernes listige hjælper, snart bringer han dem af nagsomhed eller skadefryd i fordærv, snart træder han op som jætteanfører og hovedmodstander over for de aser, som han ifølge Snorre "regnes iblandt". Han er en forvandlingens mester og er af jætteæt, har tvekönnede tendenser og har kontakt til dværgene, han er fader til de tre mest skrækindjagende væsener i mytologien og på den anden side moder til Odins uundværlige hest Sleipner - den Odin, som han i urtiden har blandet blod med.

En form for kritik, som vi tidligere har været inde på, konstaterer - og især i det mangesidige Loki-materiale - at forskellige mytevarianter modsiger hinanden, og tilstræber herudfra at 'rensse' overleveringen for flertydigheder. Dumézil anfører hertil, at en sådan flertydighed snarere vidner om en ægte mundtlig og derfor ikke entydig tradition. Denne i slet forstand metafysiske antagelse af en ur-mytilogisk enhed har vi kritiseret tidligere, og det er med en massiv forskning af denne art, Dumézil må gøre op i sin "Loki". Tiltæn på Mogks essay "Lokis Anteil an Balders Tode" lader ane denne forsknings forestillinger: at Loki som Baldrs "ráðbani" er Snorres tilidgivning til mytologien, hvor denne sammenhæng i Edda-digrene kun usikkert antydes (1s) eller kan fremtolkes af kompositionsløgheden (Vsp, Bdr) - og hvor Lokis fravær hos Saxo også fremføres som argument. Med hele den vægtige komparative studie i Lokis ossetiske parallel Syrdon i ryggen afviser Dumézil (1959a) disse tolkninger, der vil fritage Loki for hans mere apokalyptiske sider og fremhæve det harm-løse spasmer-aspækt. I stedet søger Dumézil at se enheden i Lokis forskellige manifestationer - en tilgang vi også her vil videreføre. Han antager herudfra, at enheden i Lokis forskellige manifestationer er et sindbillede på den spontane intelligens og dennes ambivalens af myte og færlighed, og at "Lokis andel i Baldrs død" ikke er strukturelt forskellig fra eller 'værrer' end hans adfærd i andre sammenhænge: f.eks. Tjasse-myten, hvor han bortfører Idun med gudernes garant for evig ungdom, æblerne, og dermed udleverer dem til ældelse og død; eller hans udlevering af Thor i hammerløs tilstand til jætten Geirrod. Dumézil antager at alle disse handlinger blot er tilfældige udslag af hans amoralske, intellektuelle kreativitet. Loki som spontan, færlig intelligens, fuld af påfund, hvis værdi afhænger af den konkrete kontekst, hvori de placeres - over for Høner, den velovervejede og derfor så meget mere handlingsslammede intelligens: det er Dumézils pointe (denne egenskab hos Høner er svagt manifesteret i mytologien; Dumézil udtleder den af hans rolle i ase-vane-krigen i Ys, hvor han udveksles som gidsel med vanerne, men ikke kan råde i Vanahaim uden hjælp fra den vise Mimer). Omtrent som sociologernes klager over vor tids akademiske mellemag og deres politiske instabilitet. I "De nordiske guder" fra samme år lægger Dumézil mere vægt på Lokis karakter af ærkemodstander for aserne og anstifter af



verdens store ulykker i parallel til forholdene i den persiske zarathustrisme.

de Vries forsøgte først at placere Loki som relativt uskadelig "trickster" og altså fra-si hans mere apokalyptiske sider, men har i andenudgaven af "Altgermanische Religionsgeschichte" i store træk taget Dumézils komparativistiske indvendinger op.

Loki optræder i en hel serie myter og mytefragmenter og øvrige overleveringer<sup>39</sup>. Vi kan kort gennemgå hans vigtigste egenskaber. Snorre fortæller om ham:

Endnu regnes ogsaa den til Aserne, hvem nogle kalder deres Bagvasker og Falskhedens Fader og alle Guders og Menneskers Skandsel. Han hedder Loke eller Lopt [= luft, atmosfære], en Søn af Jætten Faarbøte; hans Moder hedder Løvø eller Naal, hans Brødre er Byleist og Helblinde. Løke er smuk og tækkelig af Udseende, men ond i Sind og meget ustadig i Væsen. Han besad frem for alle andre den Kløgt, der hedder List og Underfundighed til at udføre hvad søn helst. Han bragte Aserne ofte i den største Forlegenhed, men han hjalp dem ogsaa ofte ved List (SNE 32).

Det, som Dumézil herudfra kalder spontan intelligens, viser sig at kunne opdeles i to komponenter ud fra asa-synspunktet: dumdristighed og snarrådighed.

Dumdristighed: Loki kommer ofte af uagtsomhed i stor fare (og bringer herved det samlede gudekollegium i tilsvarende fare): myten om Tjasse, hvor Loki for at slippe fri af selvforkyldt fangenskab overgiver Idun med evighedsæblerne til jætten Tjasse; myten om Geirrød, hvor han igen for at slippe for selvforkyldt fangenskab udleverer Thor hammerløs til jætten Geirrød; myten om Andvari-guldet, hvor han dræber en odder, der viser sig at være søn af en jætte, der tager ham til fange sammen med Odin og Høner; myten om Sleipners fødsel, hvor han gennemtrumfer asernes skæbnesvangre bygge-afale med en jætte; myten om gudernes klenodier, der sættes i gang af Lokis rov af Sifs hår, samt af hans uforståelige væddemål med en dværg - alle myter fra SNE; Geirrød-myten også i et Eddadigt overleveret i SNE og Þórdrápa, Andvari-myten også i Reginsmál; Sleipnir-myten antydes kort i Vsp 7.

Snarrådighed: Loki forstår at redde alle påtrængende situationer - som han oftest selv er skyld i (de fleste af ovennævnte myter): Idun redder han iklædt Frejas fiederham i en forrygende flugt, og da Skade kommer for at hævne sin fader Tjasse, formår

Loki at opfylde hendes krav om, at aserne skal bringe hende til le, ved at binde en snor om sit lem og til en gedebuks skæg, så begge parter vrider sig i komiske positioner. I Andvari-myten skaffer han guld til at opfylde Hreidmars erstatningskrav hos dværgen Andvari. I myten om Sleipners fødsel forhindrer han byggeriets truende færdiggørelse, der i henhold til aftalen binder aserne til at bortgive Freja som løn til den entreprenante jætte, ved at forvandle sig til en hoppe, der forlækker bygmesterens hest Svabillfari - og med hvem han da sidenhen føder Sleipner. I klenodie-myten får han dværgene Ivaldssønnerne til at smede en erstatning for Sifs hår sammen med skibet Skjöðlaðnir og spyddet Gungnir. Han vædder derefter med dværgen Brok om dennes broder Eitire kan fremstille lige så gode genstande med galten Gullinbursti, ringen Draupner og hammeren Mjølner som resultat - omend Loki i skikkelse af en flue forsøger at forhindre det for at undgå at tabe væddemålet, hvorved han dog kun opnår, at Mjølners skaft bliver vel kort. Loki og Brok bringer de to sæt objekter til Asgård, hvor Odin, Thor og Frej skal afgøre væddemålet. Loki giver Odin Gungnir, Thor håret og Frej Skjöðlaðnir. Brok giver dem hhv. Draupner, Mjølner og Gullinbursti - og guderne afgør, at hammeren er det mest vellykkede arbejde. Da Brok vil hævde sin ret til at skulle Lokis hoved fra hans krop, klarer han frisag ved at påpege, at halsen ikke var omfattet af væddemålet. Herudover træder Loki på flere punkter ind i Thkv, hvor Thor skal skaffe sin sjælne hammer tilveje. Dels afsøger han, igen i Frejas fiederham, hammerens gemmested, dels overtaler han Thor til at klæde sig ud som Freja i brudeklæder for at skaffe hammeren tilbage til beskyttelse af Asgård, dels redder han situationen, da Thor under bryllupsmiddagen to gange er ved at røbe sig - ved at æde og sirre ukvindeligt - idet han overtaler Trym til at se dette som udslag af elskovssyge.

Det er denne dobbelthed af dumdristighed og snarrådighed, som Dumézil i "Loki" betegner som "impulsiv intelligens", og som gør ham til Thors ledsager på dennes færden (Thkv, myterne om Geirrød, Udgårdsloke), men som også gør ham skyldig i ting som at have brækket benet på Thors ene buk (flg. Hkv; SNE har en anden version). Lokis anden, mere demoniske side, der har voldt så mange fortolkere problemer, kender vi allerede fra Baldr-myten, men fremtræder også i Eddadiget Lokasenna, Lokis skænderi med det øvrige pantheon; Lokis tilfangertagelse, som vi

kender fra prosaafslutningen på *Is* samt fra *Vsp*, *Bdr* og *SNE*, og endelig Lokis delagtighed i *Ragnarok*, som vi kender fra *SNE* og *Vsp*.

I *Is* kommer Loki til asagilde hos havjættten *Ægir*, der til Lokis mishag prises - han dræber derfor tjenestredningen *Fimafeng* og drives væk, fortæller digets prosainledning. Loki kommer tilbage og skændes først med en anden tjener og derefter med hele gudekollegiet i rækkefølge: *Brage*, *Idun*, *Gefjon*, *Odin*, *Frigg*, *Freja*, *Njord*, *Tyr*, *Frej*, *Byggvir*, *Heimdall*, *Skade*, *Sif*, *Beyla*, *Thor* (*Byggvir* og *Beyla* angives at være *Frejs* tjenestefolk). De mandlige guder beskyldes i store træk for fejhed og gøres til hanrejer og/eller homoseksuelle, de kvindelige for incest og utugt, hvor Loki ofte selv påstår at have været forfører. Selv beskyldes Loki især for tvækønnet-homoseksualitet og for vanvidet i sine udfordringer til guderne. Skal man dømmе efter realiteten i de beskyldninger, der henviser til kendte myter, f.eks. fængslingen af *Fenrir* og færden til *Udgårdsloke*, synes skænderiet generelt at omhandle reelt passerede foreteelser i mytologien. Ifølge digets prosaafslutning fører skænderiet direkte over i Lokis straf, som behandles kort. Noget længere er *SNEs* version af straffen. Her placeres den direkte som effekt af Lokis "rådbani"-medvirken ved *Baldrs* død. Loki gemmer sig herefter på et bjerg, så han kan se i alle fire verdenshjørner (parallellen til *Hliðskjölf*, *Odins* udkigspunkt over allet, er påfaldende). Han skjuler sig ofte i skikkelse af en laks i en nærliggende elv, og grunder generelt over asernes muligheder for at fange ham. Herunder opfinder han fiskenettet, som han kaster på liden, da han ser aserne nærme sig. Men disse ser nettets mønstre i asken, regner sammenhængen ud og fanger ham med besvær i et net. De lænker ham nu til tre flade sten på højkant under skuldre, lænd og knæ; som lænke anvender de hans søn *Narfis* tarme, der stivner til jern, efter at de har ladet denne dræbe af hans anden søn *Váli* i skikkelse af en ulv. Og *Skade* anbringer en giftslange over hans hovede; den drypper edder ned i ansigtet på ham. Hans kone *Sigrn* holder en skål under, men indimellem må hun tømme den, og da vider Loki sig i smerte; det er jordskælv. Her ligger han til *Ragnarok*.

Lokis forbindelse med *Ragnarok* ligger allerede i hans faderskab til tre af de dæmoniske væsener, der i *SNE* præsenteres således:

Der var i *Jötunheim* en jættekvinde ved *Navn Angerboda*; med hende fik *Loke* tre Børn, hvoraf et var *Fenrisulven*, det andet *Jormundgand* - det er *Midgardsormen* -, det tredje var *Hel*. Da Guderne fik at vide, at disse tre *Søskende* opfostredes i *Jötunheim*, og ved at undersøge *Spaodomene* erfarede, at disse *Søskende* vilde volde dem store *Ulykker*, og da man kun kunde vente sig alt ondt af dem, ikke blot paa Grund af deres mødrene *Herkomst*, men ogsaa og især paa Grund af deres fædrene *Ophav*, saa sendte *Allfader Guderne* hen for at hente *Børnene* og bringe dem til sig (*SNE* 33).

Herefter pacificeres de tre på hver sin måde i tiden indtil *Ragnarok*: ormen kastes i havet, *Hel* forrises til *Niflheim* som varetager af de døde rige (de døde, der ikke er faldet i slag eller ofret til *Odin* - disse ender i *Valhal* = valg-hel eller val-hel), og *Fenrir* lænkes med stort besvær som senere sin fader: kun *Tyr* tør gå ind på dens forslag om at lægge armen i dens gab som sikkerhedspant for at dens lænkning er uskadelig - og kun med denne arm som bytte bindes den. Således er de tre pacificeret indtil *Ragnarok*. Loki selv dukker ved det afgørende slags start op sammen med *Hrymr* og jættene iflg. *SNE*; han følger alle *Hels* indbyggere. I det afgørende slag kæmper han med *Heimdall*, med hvem han også ifølge et dunkelt sted i *SNE* har et gammelt udestående i sælkeostume. I *Vsp* leder Lokis straf næsten direkte over i *Ragnarok*, uden at der er anydet nogen årsagssammenhæng undtagen alene rækkefølgen, som det forinden er tilfældet i det omdiskuterede forhold mellem *Baldrs* død og straffen.

Forskningens problem har som nævnt været at forene de to sider af Loki: snarrådig spasmager og apokalypse-bagmand. I "Loki" hævdede som sagt *Dumézil*, at de to sider var udslag af samme grundlæggende egenskab med tilfældige, rent narrative variationer, den farlige intelligens. Vi vil her forsøge at modificere *Dumézils* opfattelse på to punkter. For det første: er der nogen grund til i den grad at søge Lokis forskellige fremtrædelser bragt på fælles, synkront begreb, når man betænker, at vi netop har med en gudeverden at gøre, der radikalt er åben for fataliteter og forandring? Og hvor Lokis forandring tilmed lader sig indplacere i en narration, en almen mytologisk kronologi, en verdensfortælling, hvor ændringen bliver forståelig? Og for det andet: kan Lokis egenskaber ikke sammenfattes under en etiket, der placerer dem i denne narration om de første og sidste tider, frem for at opsummere dem som løstrevet psykologisk type?



For at begynde med det sidste, kan vi konstatere, at Loki i vidt omfang viderefører egenskaber, som vi i vor behandling af skabelsesmyten kunne placere som multiple: han er tvekønnet, han er særdeles avledygtig (udover de tre verdensuhyrer, de to sønner og Sleipner, får vi i Ls at vide, gennem Odins hån af ham, at han har været "otte vintre ... i jorddybet,/ kælvsko og kvinde,/ og de fødte børn begge,/ og det synes mig argt adfærd!" - ligesom vi i Hdl kan få oplyst, at Loki ved at have spist et halvbrændt kvindehjerter er blevet svanger med alle verdens hekse som resultat). Kun Odin synes af de øvrige guder at besidde en tilsvarende fertilitet. Synes incest kun at have været en betinget synd i guderverdenen (jvf. vanerne, der ikke viger tilbage for den), synes den direkte tvekønnethed eller homoseksualitet iflg. Ls at have været strengt tabuiseret<sup>40</sup>. Og som jættene i vor læsning af skabelsen har tiden på deres side, er Loki (også af jætteeæt) netop snarrådig. Herudover er han transversal i den kosmiske topologi. Han gør sig lige godt i Asgård som i Udgård, jvf. hans navns etymologi, 'låge'<sup>41</sup>, både ude og inde (i forhold til Asgård), både det der kan lukke skellet mellem de to verdener (når han bistår aserne) og det der kan åbne eller nedbryde det (når han svinger dem). Loki er simpelthen en manifestation af repræsenteret mangfoldighed i de satte asers midte (jvf. også hans hån over den satte Heimdals våde bag og Brages dovenskab i Ls), et hvidt, uforudsigeligt, fatalt element - det Serres kalder en joker (1980, s. 41); han har alle muligheder og fremtræder derfor som intelligemt - men også netop som tåbeligt ubetænksom: jokersens værdi bestemmes af konteksten (sst. s. 99). Som ingen anden - bortset igen fra Odin - forener han to ellers kontradiktoriske sider af de norrøne kønsforestillinger - "argr" og hoppe, kvinde, moder på den ene side; drabsmand, forfører, hærfører på den anden. Betegnende er det da også, at aserne netop har brug for ham, når de er i knibe (når rummet bliver for trangt) - men også når afgørende nydannelser i kosmos i øvrigt skal foretages. Det viser Lokis indsats i to af de myter, der vil være at placere på et tidligt tidspunkt i den norrøne verdenskroneologi, for så vidt som de omhandler tilblivelsen af forhold, der senere er centrale i verdens indretning: Sleipner-myten og klenodiemyten.

I myten om Sleipners fødsel er han ikke alene den, der bliver årsag til frembringelsen af garantien for Odins mobilitet, Sleipner, men også den der via en dumdristig indsats får selve befæst-

ningen af Asgård op at stå, den afgørende rumslige skelnen mellem de mytiske lokaliteter As- og Udgård - jvf. igen etymologien 'låge'. Den centrale opdeling af den kosmologiske topologi i to stabile rum forudsætter her igen et indgreb af ekstrem tidsafhængighed: kun én dag (minus-én-effekten) skiller aserne fra at skulle yde den hyrede jætteebygmester den skæbnesvangre betaling for bygværket, nemlig Freja. I modsætning til Dumézils psykologisering af Loki som intelligens, kan vi se, at det psykologisk ligevel drejer sig om dum(dristig)hed; en låge er selvløslig også dum som en dør. Loki, låge, er den der både befæster Asgård - og som er transversal i forhold til dette skel, som han selv har ladet sætte.

Endnu mere interessant er Lokis rolle i klenodiemyten. Det forekommer underligt, at det sjældent påpeges, hvad denne myte så åbenbart drejer sig om: selve konstitueringen af de tre funktionsguder og deres respektive virkeområder. Som Serres anfører, forudsætter Dumézils trifunktionalitet en basal, uordnet mangfoldighed (Serres 1980 s. 145), som de tre funktioner hver på sin måde kodificerer og dermed behersker ved hjælp af hvert deres quasi-objekt, der styrer udvekslingen inden for hvert område, beskytter mod den basale vold og dermed fungerer som socialt bånd. Thor konstitueres overhovedet som krigergud med Mjølner, som vi ved fra Thkv, hvor dens fravær får universet til at vakle. Frej får netop de to objekter, Gullinbursti og Skíð-bládnir, husdyr og skib, der synes at have været almene ækvivalenter (rent handelsmæssigt) i de norrøne samfund (jvf. deres hyppige forekomst i gravfundene). Og Odin får dels spyddet Gungnir, der konstituerer ham som feltherre (jvf. den sejrgivende Odin, der slynger spyddet over den hær, som han vil bistå) og den hver niende nat selvavlevende ring Draupner som en fetisch for autokton skaberkraft (man kan her sammenligne med de "nikraftige sange", som Odin modtager i sin selvindvielse i Hm).

Loki er således ikke alene repræsenteret mangfoldighed i asernes midte, han er også koderende mangfoldighed: som tidens, forandringsens komponent kan han ligevel nedbryde som opbygge - blot ikke bevare, stivne, stabilisere.

Lokis rolle som en sådan art inderdimeret semantisk mediationspunkt kan belyse hans interessante forhold til Odin<sup>42</sup>. I Lokasenna får han plads i gudernes drikkeleg ved at minde Odin om, at de i urtiden har blandet blod, og SnE's anføring af, at



Loki har en broder ved navn Helblindi, kan næppe forstås som andet end en hentydning til dette blodbroderskab (Helblindi er et af Odins navne Gm 46). Iøvrigt har Loki og Odin bemærkelsesværdigt mange fælles egenskaber: hærførerærdighed, skaberevne, forvandlingssevne, forførelsessevne, avlekraft, udkigsposterne og sandsynligvis også den kvindagtigt kvalificerede evne til trolddomsteknikken sejd<sup>43</sup>. I Ls anklager Loki Odin for at have sejdet på Samsø og håner dette som "arags adfærd", der som ovenfor angivet konnoterer mandlig, passiv homoseksualitet og generelt synes at have været en skæbnesvanger udfordring - men Lokis egne metamorfoser (fugl, insekt, hoppe, kvinde, kælvko osv.) synes at ligge tæt på sejden, hvor man i ekstase kunne forlade sin krop i dyreskikkelse - og det er da også med præcis samme ordvalg ("arags adfærd"), Odin sammesteds anklager Loki for kvindagtighed på grund af hans feminine foretagsomhed i underverdenen. Loki synes faktisk generelt at udgøre en art illegal pendant til Odins legale trolddomskunnen - en kraft der, idet den ikke er bundet af Odins teologisk globale førstefunktionspligter som overhoved over guderne og dommer over krige, kan sættes ind på centrale og fatale punkter: disse funderinger, der hviler på en svindel (over for jættebygmesteren, over for troldene), disse let dirty tricks (over for Skade, Trym osv.), der ikke er et gudsoverhoved værdigt. Men en kraft der omvendt kan træde op som fatal skæbne i det, vi har kaldt minus-én-effekten<sup>44</sup>.

Vi vil derfor antage, at eksterminationen af Loki - og dermed Baldr-myten generelt - som moment i verdensdramatet er en art afklaring af de komplicerede forhold i den norrøne førstefunktionskreds, hvortil Loki som Odins blodbroder også hører, og dermed et moment i mytologiens 'reisfilosofi'.

Hvis vi skematiserer den nordiske mytologis kronologi omtrent som følger:

skabelsen - Ymir - urmordet - aserne - verdens og menneskers skabelse - gudernes 'guldalder' - ase-vane-krigen - funktionsgudernes konstituering - befæstningen af Asgård - de forskellige jættekampe - Baldrs død - Lokasenna - Lokis straf - NUIET<sup>45</sup> - Ragnarok - den ny verden<sup>46</sup>,

kan vi konstatere, at Loki som indetermineret, tidsaccelererende, mangfoldigt element og kompleks term på de semantiske akser

ase-jætte, tid-rum kun tilhører den første del af kronologien frem til Baldrs død. Der sker her et ganske afgørende skift i den kosmiske narration: Baldr dør, Loki ekstermineres (bindes), og kun Odin skuer klart dettes konsekvenser. Hvis vi med Dumézil antager, at Baldr tendentielt indgår på den svækkede Tyrns plads som førstefunktionsens reitsgud, er det påfaldende at bemærke, dels at hans domme, trods hans øvrige vished og moralske pondus, ikke holder, dels at vi intet hører om ham før hans død. Situationen før Baldrs død er da også, som ovenfor opridset, at de gode aser beständig må anvende Loki og andre ikke-legale tiltag i deres gøren og laden - især i funderingsspørgsmål. Baldrs død og Lokis straf kan da tjene til at rense gudekollegiet for denne illegalitet og samtidig opkaste Baldr til ideal<sup>47</sup>. Som man ser en art girardsk tese - men hvor afviklingen af gudekollegiets umoral ikke sker via en historisk omskrivning af reelle be-givenheder, men som et led i mytologiens egen fortælling, dens egen tænkning. Den der så i girardsk forstand bliver den egentlige syndebuk i Baldr-dramatet bliver ikke den lyse reitsgud midt i den dødelige cirkel, men derimod Loki. Girard antyder selv denne mulighed ved at foreslå Loki som en art tekstligt meta-offer. Dette syndebukdrab kan på bedste forfølgelseslogiske maner rense asaslæggen for intern illegalitet og endelig lade dem fremslå som gode guder over for den nu entydigt onde Loki. Endnu et offer, en syndebuk for så vidt analog til drabet på Ymir, men nu blot med den konsekvens, at al fatalitet er frataget guderne, og at de derfor fremslår som uigenkaldeligt sårbare over for den jætte-illegalitet, de har måttet hæve sig op over på voldelig vis for at kunne fremslå som legale. En endelig udelukkelse af det mangfoldige, der blot fører til generel afmagt, for så vidt som det er selve repræsentationen af det mangfoldige, der udgør magten. Og derfor er det da også lige så meget tabet af Loki som tvevdyg forbundsfælle som af Baldr som reitsgud, der får Odin til grant at skue Ragnaroks komme. Baldrs død angiver da den samtidige mistede mulighed for en 'retfærdig ret'<sup>48</sup>.

Baldr-myten bliver altså essentielt at læse som en refleksion over de reitsgudelige tilstande: de mulige 'kandidater' til Tyrns reitsgude-plads i førstefunktionskredsen Baldr og Høder sættes ud af spillet; retten er da ikke (længere?) garanteret af en gud, men er:

- overladt til stedets magt (tingstedet);



- vejledt af en forestilling om en idealret (Baldr), der imidlertid er fraværende og kun forestilles realiseret i en fjern fremtid;  
- og dermed prisgivet en principiel konfliktualitet (jvf. Tyr), der kun er hæmmet af, at det absolut fatalt 'retsstridige' i Lokis skikkelse også er midlertidigt ekstermineret.

Generelt er retten i mytologien underlagt magten - fra asalslægts fundering til Baldr-myens tragik. Det sociale bånd, som en sådan mytologi skitserer - og legitimerer - består udelukkende i en tom, negativ modsætning til det absolut onde, den bundne Loki, jæterne og deres truende Ragnarok: en ren alskrækkelses-jura. Men inden vi skal afrunde og komplettere vore overvejelser med at betragte dette Ragnarok, hvorefter Baldr skal vende tilbage og gyldne tider herske, skal vi forsøge at se hele funderingsproblematikken i semiotisk perspektiv.

## 10. Funderingens syntaks

Vi antager, at verdensrammaet, som vi kort har opstillet det ovenfor med fortællingens Nu tydeligt lokaliseret, er den grundlæggende mytiske struktur i den nordiske mytologi. De øvrige myter behandler diverse problemer inden for kosmologiens metastabile univers, men selve kosmologien er det felt, der behandler kulturens fundamentale opfattelser af forholdet mellem sig selv og omverdenen, hvor kulturen begrunder sine egne retsforhold, sine egne sociale opdelinger og samfundsmæssige praksisser i det hele taget - jvf. igen Durkheims klassiske tese om religionen som samfundets konstitutive spejl, hvori det på én og samme gang tænker sig selv og miskender sig selv. Takket være Vsp, hvori de forskellige knappe allusioner til en hel serie kendte og ukendte myter gennemløbes kronologisk, og takket være en art 'præ-suppositionslogisk' læsning af Snorre, hvor myter, der behandler forhold, der forudsættes af andre myter, anbringes senere i verdensforløbet end disse, er det muligt at opstille denne temmelig konsistente 'verdensnarration' for mytologien, som bortset fra Vsp ikke iøvrigt findes gengivet i nogen enkelt tekst. For at afslutte behandlingen af denne metanarration, hvoraf vi

tidligere har analyseret Snorres skabelsberetning, forskellige funderingstiltag og Baldr-myten, har vi fundet det nødvendigt at indføre elementer af en mere konsistent narratologisk teoridannelse, der kan bringe vore hidtidige resultater på samlet teoretisk begreb og udfærdige en ramme for helhedslæsningen af den nordiske kosmologi som metafortælling - en metafortælling i den forstand, at den redegør for opkomsten og indretningen af det rum, som hovedparten af de øvrige myter foregår i og har som forudsætning<sup>49</sup>.

Hos Pariserskolen - anført af A.J. Greimas - har der i de sidste tyve år fundet overvejelser over en sådan narratologisk teori sted, og vi vil her kort gennemgå nogle af de teoretiske greb, som vil være gavnlige at sætte i værk over for den norrøne kosmologi og funderingens problem generelt, idet vi for en mere udfoldet fremstilling henviser til Greimas 1979. Enhver tekst antages i denne teori at udspille sig inden for et grundlæggende semantisk univers af interoceptiv, dvs. ikke-figurativ, karakter. Dette semantiske univers antages at kunne besidde to hovedudformninger, styret af modsætningsparrene liv/død og natur/kultur svarende til henholdsvis individuelt og kollektivt subjekt. For så vidt myten er en kulturel tale om sig selv, vil der i myten generelt være tale om det sidste. Dette semantiske univers antages nu i kraft af et generativt gennemløb at tilføjles stadig flere betydninger, indtil det fremstår som færdig tekst: i første omgang en aksiologisering, der orienterer universets to poler rent værdimæssigt ved at gøre dem hhv. positiv og negativ, euforisk og dysforisk, i anden omgang en figurativisering, der gør det rent topolede tankunivers anskueligt i figurer hentet fra 'den naturlige verdens semiotik', dvs. figurlige, perceptible størrelser af enhver art. I fortællingen gennemløbes et således struktureret univers af en syntaks, der tænkes i de samme tre niveauer: en basal syntaks, der gennemløber det simple, abstrakt semantiske univers, en narrativ syntaks, hvor endnu-ikke-prædikerede handlingselementer, de såkaldte aktanter (Destinatør, subjekt, objekt), cirkulerer i henhold til en logik, der orienteres af aksiologiseringen (subjekterne stræber efter og undflyr de henholdsvis eu- og dysforiske objekter) - idet værditillæggelsen på dette niveau antages bestemt af aktanten Destinatør, der for et subjekt sætter værdier, udstyrer subjektet med et indispensabelt projekt og sanktionerer resultatet heraf efter endt gerning.



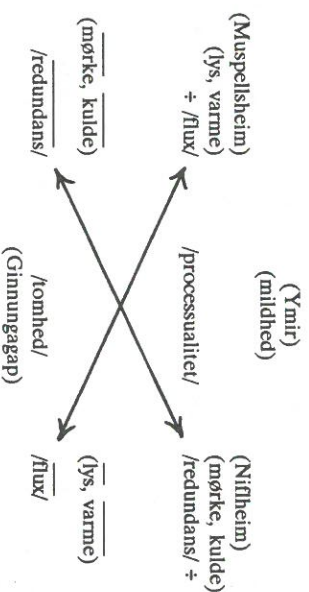
I folkeeventyrets form, vil denne Destinatør typisk figurativiseres af Kongen, der udsender helten og orienterer hans værdiunivers, mens figurativiseringen på dette tredje niveau i øvrigt kan lade den enkelte aktant udspaltes på flere personer eller handlingselementer (aktører) - eller omvendt lade flere aktanter fremstå synkretistisk som samme aktør.

Konstateringen af et semantisk univers i den nordiske mytologi af følgende karakter:

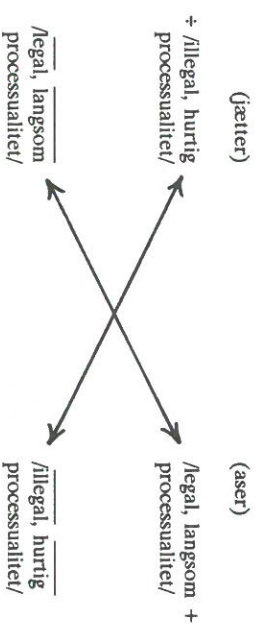


(hvor de interoceptive termer er anført med //, de aksiologiske som +/÷ og de figurative med ( ))

har uden tvivl ikke meget andet end banalitetens karakter, hvilket for så vidt ligger indbygget i teorien, ifølge hvilken de semantiske kategoriens generalitet er uhyre, og deres semantiske investering tilsvarende lille. Spændende bliver det først, når man forsøger sig med at opstille figurativt specificerede universer - for så vidt det er figurativiseringen, der overhovedet realiserer den semantiske modsætning som værdi, trækker de konkrete grænser mellem de abstrakte semantiske områder, så at sige. En sådan figurativ analyse må i det norrøne tilfælde tage udgangspunkt i skabelsesberetningen, der som vi så opererer med to figurative størtrelser, Muspellsheim og Niflheim, der lader sig opstille således:



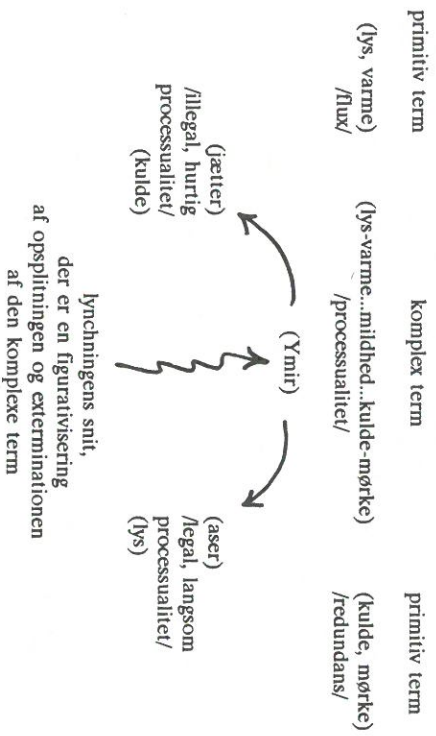
- idet de er underlejret af en dybdesemantisk kategori, som vi har kaldt /flux/redundans/ med de henholdsvis neutrale og komplekse termer /omhed/ (figurativiseret som Ginnungagap) og /processualitet/ (figurativiseret i de skabende dråber og kulminerende i skaberproduktterne Ymir, Audhumla, Búri). Som man vil huske, er hele denne proces før-kulturel og går forud for den skabte verden, som først konstitueres idet Borssønnerne lader kulturen hæve sig op heraf ved deres girardske drab på Ymir. Vi kan nu specificere denne lynching som semiotisk greb, hvorved vi også kan komme bag om Girards naive realisme, som vi kritiserede: lynchingen er formaliserbar som et indgreb i den semantisk komplekse term /processualitet/ med en ny semantisk opspaltning til følge:



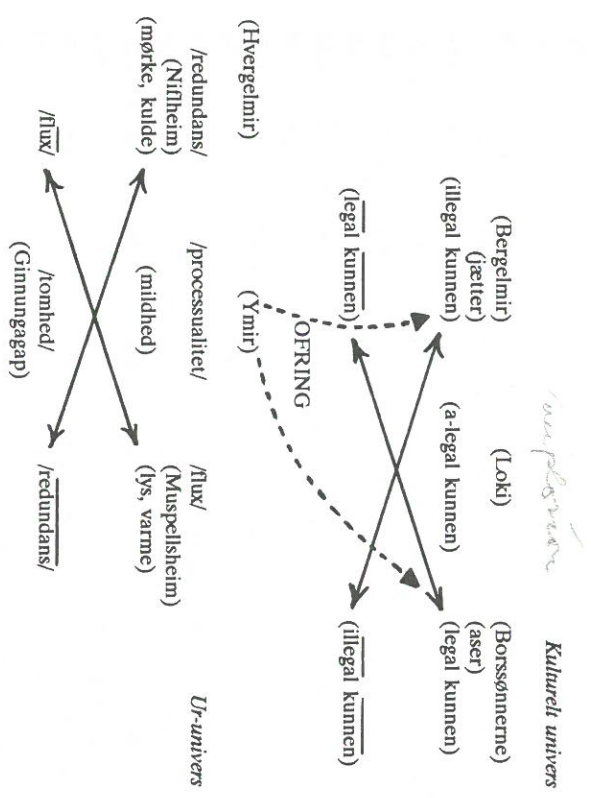
- idet der samtidig sker en bemærkelsesværdig semantisk deling af den komplekse term: (kulde) føres med som prædikat for jætterne (rimtuser), medens (varme) afsvækkes. Omvendt føres

(lys) med som prædikat for aserne<sup>50</sup>, medens (mørke) afsvækkes. De to hovedmodstandere i den skabte verden trækker således på hver sin delmængde af figurativ semantik hentet fra de to ur-universer: aserne (svagt) tilknyttet Muspellsheim (jvf. også Gimle som himmelegn mod syd), jætterne tilknyttet Niflheim.

Denne redistribution må tænkes i sammenhæng med Serres' iagttagelse, at der er en kontinuerlig overgang mellem flux og redundans, de to kontrære poler i det norrøne ur-univers. Inden for semiotikken opererer man med det desværre ikke særlig udarbejdede begreb om den komplekse term (her: /processualitet/), der, som Greimas/Courts anfører under inspiration fra Viggo Brøndal, kan være positiv eller negativ alt efter hvilken af de primitive termer, der dominerer den. Man kan således tænke sig en hel skala af komplekse termer med mere eller mindre dominans af en af de to primitive, kontrære termer. Omend det ikke resulterer i noget æstetisk simpelt semiotisk skema, synes en sådan skematisering lovende, for så vidt som den vil kunne anyde noget om, hvorledes den semiotiske kombinatorik, der skønt teoretisk udviklet tilskrives så stor en rolle i det generative gennemløb hos Greimas, arbejder:



Idet vi antager, at processualiteten, når den knyttes til aktører, antager karakter af kunnen, kan vi opsamle alle resultaterne i følgende skema:



- idet den grundlæggende semkategori /kultur/natur/ defineres koekstensivt med legalitet/illegalitet - hvorved også asernes skrøbelighed som kultur er angivet, idet de også omfatter en repræsentant for denne kategoris komplekse term, den a-legale kunnen - nemlig Loki, der i henhold til vor analyse netop var en art illegalt duplikat af Odin. Vanerne og deres delvis dysfoserede evne til sejd må nærmest henregnes til non-illegal kunnen, der dog tolereres, for så vidt som den ikke - som den a-legale kunnen - antager kulturtruende former og tendentielt lader natur/kultur-universet implodere. Førstefunktionen som sådan henfører i denne analyse til den kraft, der opretholder spaltningen i den komplekse term, men som samtidig er afhængig af den selv samme komplekse terms a-legalitet. Anden funktionen henfører til opretholdelsen af en stabil trafik mellem de nu oprettede universer<sup>51</sup>.

Funderingsmytens specificitet synes at hænge sammen med en sådan semiotisk tolket lynchning, som vi har antaget konstituere de det afledte semantiske univers (aser)/(jætter). Problemet i at tænke en sådan fundering hænger snævert sammen med pro-



blemet omkring Destinatøren inden for narratologien. Destinatøren er iflg. Greimas/Courts "alle værdiernes kilde" (1979 s. 44). Der antages i det kanoniske narrative skema at være to Destinatører: en initial, der bestemmer subjektets, heltens, projekt, og en final, der sanktionerer projektets resultat ved dets afslutning. Ofte er der synkretisme mellem de to Destinatører, og man kan alment antage, at en sådan synkretisme svarer til kulturelt stabile universer: værdierne er givne teksten igennem og sættes ikke på spil, således som det er tilfældet i f.eks. hovedparten af myterne om Thors kampe med jætter og trolde, hvor asernes forudsatte værdier implicit styrer valoriseringen, og hvor asastlægten som sådan, repræsenteret af Odin, vil være at placere som Destinatør. I mytisk sammenhæng ligger den antagelse lige for, at guderne som værdiorienterende størrelser er figurativiseringer af denne Destinatør-komponent (f.eks. Greimas 1979 s. 399). Jeg har tidligere foreslået (1984), at Destinatøren er den komponent, der, i sin egenskab af værdiernes kilde, specificerer og konkretiserer den abstrakte dybdesemantik figurativt og dermed sikrer forskellen mellem de to kontrære poler - hvilket også synes at understøttes af læsningen af Ymir-mordet som funderende det norrøne semantiske univers. Hvad der nu i funderingssammenhæng er interessant er, at det omvendt synes at være rimeligt at antage, at Destinatør-komponenten overhovedet selv sættes som sådan ved en operation af denne type: Odin opnår først gudværdighed i og med Ymir-mordet, hvor den lov, der sætter det semantiske univers i mytologien som helhed, på girardsk-serresk manér grundes på mordet.

Man kunne heroverfor hævde, at Destinatør-komponenten inden for den greimasianske teori har en status som logisk forudsat i forhold til subjektet som Destinatør (modtager) overhovedet - og at det følgerlig skulle være meningsløst at tale om Destinatørens opkomst for så vidt 'han' er logisk forudsat som giver af subjektets programmer overhovedet. På det større tekstkorpus' plan - og læst på det figurativiserede niveau - synes dette imidlertid ikke at være tilfældet: i det norrøne univers er aserne som gruppe (sat af Alfader Odin) stabil Destinatør i størsteparten af myterne, og særlig interesse må der da samle sig om de få, der behandler selve gruppens konstituering.

Selvfølgerlig kan man indvende, at en funderingsteksts formål på forhånd er at forklare en fundering, hvorfor Destinatøren er

sat på forhånd. Det er givet, hvordan funderingen ender, så at sige sat af tekstens udsigelse. Men på det diskursive niveau, der behandler forholdet mellem flere tekster (f.eks. som her et helt mytekorpus) kommer man ikke uden om spørgsmålet: hvordan tænker et sådant tekstkorpus - defineret som tekstkorpus ved fælles figurativ investering af Destinatør-aktanten - sin egen Destinatørs fundering? Hvilket også bliver spørgsmålet om korpus'ets (kulturens) legitimitet.

Man kan i tilfældet Borssønnerne/Ymir iagttage, at der intet siges om Destinatøren (in spe)'s motiver for lynchningen, bortset fra den nøgne konstatering af Ymirs ondskab - der selvfølgerlig må henstå uproblematisk i det norrøne univers, for så vidt som det netop er den irreduktable forudsætning for at aserne på den anden side kan fremstå som gode. Det er - i den teoretiske semiotik som hos Girard - vinderen der skriver historien, det er lynchningens subjekt der qua morder kan skrive loven og orientere værdierne i det semantiske univers. For så vidt relativt simpelt og tautologisk - men det sætter os i stand til at udkaste en generel funderingens syntaks på et rent betydningsteoretisk niveau, i forhold til hvilket Girards 'reelle' lynchninger vil antage status af konkrete gennemspilninger af den logisk forudsatte syntaks, sideordnet med tekstuel iscenesatte gennemspilninger på mytens niveau. Hvor vi hos Girard havde:

(præ-)social krise → antagelse af forbrydelse som årsag → udpegning og ekstermination af offer → fundering

som en art funderingssyntaks, kan vi placere syntaksen på et semiotisk abstrakt niveau:

indifferent præsocialitet og semantisk uafgjortethed → udskillelse af et protosubjekt, der valoriserende vender sig mod indifferensen → protosubjektets oprettelse af semantisk modsætning ved hjælp af udpegning og ekstermination af et element → protosubjektet sanktionerer sin egen handling som final Destinatør (fundering)<sup>52</sup>

- idet det er Destinatøren, modsvarende Girards forfølgere, der 'fortæller' myten, står som dens vidensgarant. Destinatøren fortæller myten om sin egen opkomst, indretter et semantisk univers på ur-uddrivelsen, der skaber en opdeling i en forudgående masse af indifferens<sup>53</sup>. Hermed har vi også den seman-



tiske kilde til ofrets ambivalens af guddommelighed og djævelskab - ofret går forud for opdelingen, der omvendt resulterer af ofringen.

I tilfældet Loki spiller en lignende struktur ind: forudsætningen for asernes eksterminering af Loki er mordet på Baldr (og Lokis nif i Ls), hvor Loki afslører en principiel a-legalitet. Hvor hans snubhed hidtil øjensynligt har 'opejlet' hans uheldige sider, erkendes nu hans fundamentale og skandaløse forening af de to poler i universet, aser og jætter. Ofringen af Loki i form af den bekendte straf ville selvfølgelig være girardsk lettolkelig som refundering af socialiteten oven på krisen omkring Balders død - men bør, parallelt til Ymir-myten, tænkes konsekvent semiotisk: det metastabile univers opretholdes ved udryddelsen af den komplekse term, der truede med at lade polerne flyde sammen og universet implodere. Hvor det i tilfældet Ymir var en funderende operation, et indsnit i en udifferentieret masse, har ofringen i tilfældet Loki en konserverende funktion, en genopretning af en struktur, der er i færd med at falde sammen, fordi dens poler ikke længere kan skelnes.

Vi kan resumere, hvorledes narrationen ved hjælp af sådanne ofringer tilstræber at entydiggøre et semantisk univers (på det generative gennemløbs tre niveauer, semantisk, narrativt og figurativt):

	semantisk	narrativt	figurativt
fundering	oprettelse af semantisk univers v. oprettelse af modsætning: en del af en oprindeligt uskelnelig masse skiller sig ud idet der oprettes en valorisering, der lader den positivere side være en art proto-subjekt	Destinatørs opkomst som sætter og selv-sanktionerer semantisk univers over for anti-subjekt	figurativ/modsætning mellem f.eks. to grupper oprettes ved eksterminering (f.eks. mord, udrivelse) af aktør, der repræsenterer indiferensen
afværgeelse af krise	eksklusion af den komplekse term i allerede eksisterende semantisk univers	Destinatørs eksterminering af komponente-fælle	ofring af figurativ repræsentant for kompleks term. <sup>54</sup>

I tilfældet Loki er det simpelt hen hans a-legale kunnen-for-

meget, der gør ham udryddelsessværdig. Som det flere steder er blevet fremhævet på det seneste (f.eks. Brandt 1984a), udgør den narrative helt sædvanligvis en trussel på et bestemt punkt i fortællingen: nemlig når "Dragen" er dræbt - og subjektet altså har vist sig stærkere og ergo med endnu større illegal kompetence end den farlige "Drage" - men inden subjektet er blevet rekonstruktualiseret af Destinatøren, fået prinsessen og det halve kongerige og således genindtrådt i samfundet. Sædvanligvis forløber denne reintegrations (det narrative skemas "glorificerende prøve" og sanktion) smertefrit, men i tilfældet Loki - der jo i tidligere andre myter viser sig at have kompetence, der kan redde asakollegiet (Destinatøren) fra fare - lader denne farlige kunnen sig ikke integrere.

Læst på denne måde bliver den nordiske mytologi en art pessimistisk rejsfilosofi: ikke blot må magten - den legale kunnen - med illegale midler hæve sig op over den illegale kunnen, som går forud, men en gang etableret kan magten også kun bevares ved input af illegalitet (Lokis slyngelstreger) - en illegalitet, som truer magtens egen status, fordi den er den jævnbyrdig eller endda overlegen.

Verdensdramaet er da ikke bare fortællingen om asernes (Destinatørens) opkomst, men også om grundene til deres nødvendige undergang - denne konstitutive almagt, asa-retten er anbragt i. Det, vi tidligere kaldte minus-én-effekten, lader sig placere i denne optik: alle disse turbulente tilfældigheder, som også asernes almagt er underlagt, er figurative manifestationer af en Destination, som finder sted uden ansvarligt subjekt. Jættene er heroverfor overkommelige modstandere tænkt i dualistisk perspektiv. Hvad denne asa-jætte-optik ikke kan indfange, og som myterne tematiserer som uindfangeligt, er disse 'små' Destinationer, der er bemærkelsesværdige, fordi de ikke kan gives nogen samlet semantisk formalisering: de hidrører ikke fra samme aktant, de kan ikke samles under én semantik (f.eks. misteltenen tilhører ikke uden videre et af de semantiske universer, den er blot et ungt skud vest for Valhal). Man kan muligvis formalisere dette aspekt af destinationen ved at lægge vægt på dens karakter af destination, "skæbne" - disse små handlingsfremmende elementer, der ofte lader sig integrere restløst i semantikken, i andre tilfælde ikke. Således læst vidner det norrøne verdensdrama om en bemærkelsesværdig 'negativ



teologi' - hvori de styrende principper selv, nødvendigvis, er underlagt principløs, tilfældig styring.

## 11. Ragnarok - den ny verden

Efter Baldrs død og Lokis straf følger med større eller mindre nødvendighed Ragnarok (tidligt fejletymologiseret som Ragnarökr, "Götterdämmerung"), der betyder gudernes skæbne, og som former sig som ikke hele verdens, men hele den skabte verdens og gudernes undergang.

Hovedkilderne er i store træk de samme som skabelsesmytens: Vsp, der har en lang gennemgang af truende begivenheder og billeder efter Lokistraffen, som leder op til selve undergangen og den ny verdens skabelse; Vm, der lader Odins sidste seks spørgsmål i videnskampen med Vaftrudner have eskatologisk indhold; SNE, der har en beretning, som i store træk synes konstrueret ud fra Eddadigtene, omend begivenhedernes rækkefølge er noget forskellig i kilderne.

I såvel Vsp som SNE følger Ragnarok umiddelbart efter beretningerne om Baldrs død og Lokis straf; i Vsp følger først en oversigt over diverse sale i verden, bl.a. den Nástroönd, som SNE sidst i Ragnarok-beretningen gør til en art helvede i den ny verden. Vsp strofe 42-43 har tre haner, der hos hhv. jætter, aser og i Hel varsler de kommende kampe, herefter (strofe 44) det første af fire ens 'omkvæd', der tematiserer hunden Garm (= Fenrir?), som løsriver sig af sin lænke og indleder Ragnarok. Indtil det næste af disse 'omkvæd' (strofe 49) følger en beskrivelse af de kaotiske tilstande inden den egentlige kamp: strofe 45 med sin beskrivelse af slægtsbånd, der brydes, og generelt civilisationens opløsning: hor, brodermord, krig. Man har ofte villet fremlæse en anderledes moralsk fordømmelse af krig i Vsp end i SNE ud fra denne strofe (som SNE dog også citerer). Det synes imidlertid næppe sandsynligt, at strofen skulle være en fordømmelse af krig og ufred generelt som Ragnaroks årsag - hvad der tematiseres er jo netop slægtsbåndets opløsning og dermed opløsningen af forudsætningen for krigen som kultur,

ritualiseret praksis: slægtsfejden. Hvad der evt. tages afstand fra, er slægtsinterne småstridigheder, fordi de i modsætning til krigen truer kulturens fundament. Strofe 46 har Heimdals varsling af slaget med Gjallarhorn og Odins rådførelse med Mimer, hvorefter strofe 47 bringer verdens træets skælven, 48 asers, alvers og dværges forskellige forudanelser om det forestående. Efter omkvædet i strofe 49 beskrives i 50-52 de tilreisende tropper: Hym, Midgårdsormen; Muspellssønnerne (der her ikke forbindes med Surt) sammen med Loki og jætterne østfra - samt Surt sydfra. Endvidere det af nogle konstruerede dødemandskib Naglfars løsnen. Strofe 53-56 opridses selve den afgørende serie af tvekampe; 53 Odin og ulven, Frej og Surt, begge med asa-nederlag, der afbrydes af omkvædet 54; 55 Vidars hævn over ulven og 56 den afsluttende kamp Thor-Midgårdsormen, der slutter mere hæderfuldt end de indledende kampe: begge omkommer. Herefter synker solen i havet, stjernerne styrter og jorden brændes af (57). Efter det fjerde omkvæd beskriver strofe 59-65 tilstandene i verden hinsides undergangen: en ny verden stiger for anden gang af havet (59), de overlivende aser samles på Idasletten og mindes forne tider (60), finder de tabte gulddav/ fra strofe 8 (61). Agrene vil nu grønnes usåede, Baldr og Høder vil udsønes (62), Høner indtager offerpræstens rolle (iflg. Martin Larsens tolkning, 63), og Gimle vil være et paradys for menneskene (64). Strofe 65, der kun findes i én af de to overleverede Vsp-udgaver, omtaler "den store styrer højt fra himlen" og er omstridt som evt. kristen påvirkning. Strofe 66 indfører afslutningsvis en dunkel, flyvende øgle, der sandsynligvis er at tolke som et syn, vølven får i selve samtalsituationen (rammefortællingen, hvori hun beretter om forne og kommende tider for guderne) og som fremkalder hendes forsvinden.

SNE's beretning følger Vsp's i store træk, dog tilføjer den nogle træk og undlader andre. Snorre lader en Fimbulvinter (dog efter tre vintre med kulturel opløsning, hentet fra Vsp 45) indlede undergangen og udskyder som nævnt Vsp 37-39 og dens forskellige sale til mulige tilholdssteder efter undergangen. SNE's anderledes rækkefølge, hvad en del begivenheder angår, skal man næppe lægge for megen vægt på; de forskellige begivenheder bindes ikke sammen af nogen stram narrativ forudsætningsstruktur og er snarere en serie disparate billeder på undergangen. Til Vsp's dueller følger SNE Tyr-Garm og Heimdal-Loki; til de



overlevende guder føljes Vidar/Váli og Móði/Magni (fra Vm), medens Høner ikke nævnes.

Ragnarok-forestillingerne i de to kilder sammenkæder altså en række forestillinger: generel kulturel dedifferenciering (specielt med henblik på opløsning af slægtskabsforhold), forværring i klima (SnE, dog antydes noget lignende i Vsp 41) i form af Fimbulvinter, destruktion af verden og dens indrening (ulven, der sluger solen, verdens træets skælven, jordskælv, de onde væsener der løsnest: Garm/Fenrir, Loki), de forskellige kaosmagters fremmarch mod kulturen, de afsluttende dueller, destruktion af verden med ild og oversvømmelse, skabelsen af en ny verden, der hæves op af havet, de overlevende og udsønde asers styring af den ny verden, et kommende paradys Gimle.

Ragnarok tematiseres overalt i kilderne som en uafvendelig begivenhed, der højst kan udskydes længst muligt, jvf. f.eks. SnE 50:

Da løsnest også Naglfar, det Skib, som hedder saa, det er bygget af døde Mænds Negle; derfor maa det siges til Advarsel, at hvis en Mand dør med uafskarne Negle, vil han forøge meget Stoffet til Skibet Naglfar, som Guder og Mennesker vilde ønske sent blev gjort.

Det vil her være vores tese - i forlængelse af Dumézil - at dette komplekse af undergangsforestillinger er intimt forbundet med verdens konstituering og Baldr/Loki-skikkelserne. Der foreligger intet direkte om, at Baldr-dramaet er undergangens årsag, imidlertid er det af flere grunde overvejende sandsynligt. Det hedder f.eks. om Baldrs død, at "det er den største Ulykke for Guder og Mennesker" (SnE), ligesom kun Odin (med sine velkendte spådomsevner) så, hvor stort et savn og tab, der ramte aserne ved Baldrs død. Herudover taler såvel kompositionslogikken i såvel Vsp som SnE (Baldrs død - Lokis straf - Ragnarok) og den (ganske vist uklare) slutning på Bdr: "før Loke står/løst af hånden,/ og Ragnaroks/rædsler kommer!"

Ragnarok er for så vidt en logisk konsekvens af mytologiens 'indsigt' i gudverdens egen grundlæggelse på syndeubkuddrivelse (Ymir-Loki) som funderingsmekanismer. Konsekvensen af Baldrs død og Lokis straf er gudemagiens skrøbelighed på to fatale punkter: i og med straffen (der uddriver et assa-slægsmedlem) går guderne selv ind på opbrydningen af den

verdens-grundlæggende gudeslægt-solidaritet (ligesom det sker i den kulturelle verden i Vsp 45), og reiferdigheden fortøner sig i det fjerne; på den anden side polariserer straffen, som vi har set, gudernes modsætning til de forskellige og mere turbulente 'kaosmagter'. Undergangen domineres i såvel Vsp som SnE af genkomsten i den skabte verden af de to ur-universer af flux fra skabelsen i SnE. Her optræder de nu i temporaliseret form, svarende til den 'styrkeorden', de besidder i SnE's skabelsesberetning: Fimbulvinteren, de opbrudte slægtskabsstrukturer og jætterne/Hels kampstyrker anført af Hrym og Loki modsvarer den kolde mangfoldigheds genkomst, men overtrumfes derefter af Surts (og Muspellssønnerne, SnE) abdrænding og endelige destruktion af verden.

Undergangen synes således at være en logisk narrativ konsekvens af det norrøne gudeunivers' metastabile bemestring af de underliggende mangfoldigheder, som vi har analyseret den. I forhold til guderverdens metastabile status og ødelæggelsesens omfang ("der er ingen Ting i Verden, der kan holde Stand, naar Muspellssønnerne hærger", SnE), skulle man nu umiddelbart antage, at verdensaltet igen befandt sig i sin urtilstand med de to grundelementer. Dette er imidlertid ikke tilfældet. Dels har en serie guder som nævnt på uforklaret vis overlevet, ligesom asernes guldlav har modstået ødelæggelserne. Dels overlever to mennesker (Vm 45, SnE) - eller det berettes, at hele mængden af døde skal leve evigt (de skyldfri skarer i Gimle, ilfg. Vsp; fordelt på forskellige sale i SnE). Og dels skal en hel verden efter ødelæggelserne genopstå af havet. Spørgsmålet er, hvorledes disse trans-eksatologiske begivenheder bliver at forstå i forhold til det øvrige verdensforløb, der synes at være en relativt sluttet tematisk-narratologisk helhed. Man har ofte forsøgt at forklare genskabelsen ud fra en antagelse om en cyklisk tidsoptættelse i Oldnorden (som i så mange andre 'primitive' samfund).<sup>55</sup> At et sådant synspunkt er uholdbart, synes klart ud fra vor læsning af verdensfortællingen som helhed. Medens den første skabelse emmer af ren, multipel ondskab, der først inddæmnes i og med asaslægtes selvkonstitution ved ur-jynchningen af Ymir, har genskabelsen en fuldstændig anderledes karakter. Den foregår spontant, uden nogen truende dysfori, og dens 'godhed' garanteres på forhånd af 'gode' kræfter, der på uforståelig vis har overlevet Ragnarok, serien af anden-genera-



tions guder, samt af nogle steder, der lige så uforståeligt har modstået Surt-luens hærgen: Hoddmimisholt, der har garanteret menneskeslægten overlevelse i form af parret Líf og Lífþrasir; Gimle (i Finnur Jónssons etymologi "ild-læ") som en art paradys, hvor "skyldfri skarer mødes/ og i lys leve/ lykkedage" (Vsp 64). Denne genskabelse er altså langt fra at være nogen gentagelse af ur-skabelsen snarere dens absolutte modsætning - og mytologien som helhed er altså ikke cyklisk<sup>56</sup>, men snarere lineær, omend der ikke entydigt er tale om en teleologisk linearitet af kristent tilsnit.

Overleveringerne er på dette punkt ganske modsigelsesfyldte. På den ene side taler meget i både Vsp og SNE for en kristendoms lignende paradys-vision: Vsp's beskrivelse af Gimle (ovenfor), Vsp 65 om "den store styrer", SNE's placering af Gimle og Nástroind som en art himmel og helvede ud fra Gyflifs spørgsmål "Hvad bliver der så tilbage, når hele verden er brændt, alle guder og einherjer døde, og hele menneskeheden gået til grunde, og dog har I før sagt, at enhver skal evig leve i en eller anden verden?". Mod en sådan kristendoms lignende eskatologi taler andre træk: de forskellige ønsker om udskydelsen af Ragnarok, f.eks. Naglfars færdiggørelse, gudernes forskellige forsøg på at forsinke Ragnarok (lænkning af Fenrir og Loki etc.), for hvorfor skulle man forhindre Ragnarok, hvis det blot var en pendant til Dommедag, en nødvendig overgang til et lykkeligt hinsides? Herfor taler også Vm's konstatering (der også findes i SNE, som på dette punkt er flertydig) af, at kun et par mennesker overlever (minus-én-effekten igen), hvorfra nye slægter skal komme. Disse træk taler mod en krisen fortolkning af den nye verden som et mål for nutiden og placerer den snarere som et selvyldigt kosmos, afskåret fra (hovedparten af) de nulevende guders og menneskers liv.

Uanset modsætningen imellem disse to tendenser i mytologiens overlevelser over hvad der kommer efter Ragnarok, er det narratologisk tydeligt, hvorfor netop denne del af verdensforløbet mere end nogen anden indbyder til optagelse af kristent tankegods. I henhold til kosmologien er det nemlig som nævnt ganske uforståeligt, hvorledes mennesker, guder og en ny verden generelt kan fremså på baggrund af ødelæggelserne, hvorfor det er oplagt her at interpolere en mere eller mindre krisen guddom som den ny verdens garant. For hvordan forklares ellers steder, guders

og menneskers modstandsdygtighed over for den altfortærende Surt-lue? Om menneskeslægten overlevesssted Hoddmimisholt (fra Vm) vides intet nærmere. Om Gimle forklarer SNE (16): "Da sagde Gangtræt: 'Hvad skærmmer det Sted, naar Surtis Lue opbrænder Himmel og Jord?' Høj svarer: 'Det fortælls, at der er en anden Himmel mod Syd og ovenover denne (som vi ser), og den hedder Andlang; ovenover den igen skal der være en tredje Himmel, der hedder Vidblaain; i den Himmel mener vi, at dette Sted er; men nu, mener vi, bor alene Lysalverne i de Egne". Ikke blot ligger Gimle uden for Højs (som nævnt en emanation af Odin) øvrige alvidenhed ("mener vi"), den må anbringes uden for den kosmologiske topologi fra skabelsen og fremefter som helhed. Tilsvarende er gudernes overlevelse topologisk uhyre dunkel, "Balder vil komme" (Vsp 61), men hvorfra? "Vidar og Våle/ skal det vi eje./ når Surt har slukt sin ild; Mode og Magne/ skal Mjølner eje/ når As-Tor har ud-kæmpet" (Vm 51) - men hvordan har de overlevet den hærgende ild?<sup>57</sup>

Den ny verden bryder på afgørende punkter med den hidtidige kosmologi: en topologisk udvidelse (Gimle, Hoddmimisholt, gudernes ukendte overlevesssteder), en omvæltning af det gamle syndebug-princip i funderingen, der nu kan foregå smertefrit og evig idyllisk. Kort sagt sættes der implicit en final Destinatør som garanti for den nye verden, en Destinatør hævet over funderingens smuds - og som det så bliver indlysende nemt at figurativisere med kristent materiale, fordi 'han' ingen plads har i den øvrige kosmologi. Dette får betydning for den afsluttende placering af Baldr i forhold til den eskatologi, der endeligt skal lade ham komme til magten: hvad er garantien for den lyse retsguds tilbagevenden og ledelse af den nye lykkeverden? I henhold til den 'klassiske' kosmologi: ingen, bortset fra denne tomme plads, der endegyldigt kan styre mangfoldighedernes rasen, minus-én-effekternes vilkårlige fremvækst, syndebug-logikkens nødvendighed uden selv at få nogen form for blod på fingrene, fordi disse fingre aldrig figurativiseres, dvs. aldrig repræsenteres konkret i mytologien: en næsten utænkt garanti for, at det 'onde' en dag vil uskadeliggøres i en kamp med det 'gode', hvoraf kun en lille del på magisk vis overlever, en garanti for at asernes 'semanitk', det lyse og gyldne, vil bestå, medens det mørke, kolde og det svivende hede æder hinanden; som man ser brydes



## Forkortelser

Vsp	Völuspá	Vælvens spådom
Hm	Hávamál	Den højes ord
Vm	Vaftrúðismál	Odin hos Vaftrudner
Gm	Grimnismál	Grimnir hos kong Geirrod
Skm	Skirnismál	Skirnirs færð
Hl	Hárbardsljóð	Graskæg
Hkv	Hymiskviða	Hymirskvædet
Ls	Lokasenna	Lokis skænderi
Thkv	Þrymskviða	Þrymskvædet
Am	Alvismál	Thor og Alvis
Bdr	Baldurs draumar	Baldurs drømme
Rth	Rígsþula	Rígs vandring
Hdl	Hyndluljóð	Hyndlassangen (inkluderende det Snorre kalder "Völuspá in skamma", "den korte Vølvens spådom")
Hg		Heidreksgædemer (fra Hervørs saga)
Ys		Ynglingasaga (fra Heimskringla)
SnE		Snorres Edda

Kapitel-henvisningerne til SnE, for hvilken der findes flere nummereringssystemer, er fra Finnur Jónssons oversættelse 1929.

## Litteratur

- Auld, R.L.: 1976, "The Psychological and Mythic Unity of the God, Óðinn", Numen bd. 23 s. 145-60, Leiden.
- Borges, J.L.: 1969, Fiktioner, Kbh.
- Brandt, P.Aa.: 1984a, "Ars poetica - refleksion med 3 digte", Slagmark bd. 3 s. 65-79, Århus.
- samme: 1984b, "Udvekslinger og narrativitet", Semiotik bd. 7/8 s. 24-44, Kbh.
- Brøndal, V.: 1916, Substrater og Laan, Kbh.
- Bugge, S.: 1881-89, Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse, Christiania.
- Dumézil, G.: 1959, Loki [fy. nyudgave], Darmstadt [fr. genudg. med tilføjelser Paris 1986].
- samme: 1959, "La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans la Mahābhārata", Indo-Iranian Journal bd. 3:1 s. 1-16, s. Gravenhage.
- samme: 1968, Mythe et épopee, Paris.

skabelsens semantiske symmetri hermed. Sandsynlig synes denne eskatologi mindst af alt at være, og mytologien har næppe som den kristne kunnet trøste utilfredsheden ved det ondskabsgennemsyrede nu. Ragnarok fremtræder som denne verdens afslutning, og den lyse lykke i den nye verden synes ikke at være tilgængelig for hverken guder (på nær få) eller nulevende mennesker, men blot at være en storslået, glansbilledagtig drøm, der næppe har kunnet vejlede moral og handling i mytologiens nu, hvis socialitet ikke tillod skelnen mellem magt og ret. En lysdrukken forestilling om en Destinatar, der ikke behøver syndebukke for at konstituere sig, og som derfor endegyldigt er Ret over for magten.<sup>58</sup>

Anfører de Vries således kritisk i sit Baldr-afsnit (1955a II), at de krigeriske nordboere synes at have fundet liden genklang for Baldrs fredelige væsen, må man heroverfor anføre, at det dog er de samme nordboere, der har tænkt ham; at de dog har kunnet opstille en mytologisk verdensfortælling som en storslået meditation over muligheden af en sådan ideal-ret, et sådant absolut gode.<sup>59</sup>

At hovedparten af mytologien synes at konkludere negativt på muligheden for realisering af denne ideal-ret, forhindrer ikke, at Baldr har været genstand for et intenst symboliseringsarbejde med den mærkelig løsrerne forestilling om den nye verden som det tydeligste udtryk. Og det forhindrer heller ikke, at Baldrs umulighed udgør mytologiens helt centrale indsigt - som retsfilosofi, som anti-transcendental religion, som meditation over den turbulente tilblivelses grundlæggende ukontrollerbarhed.



- samme: 1969, *De nordiske guder*, Kbh. [fr. udg. 1959].
- samme: 1970, "Balderns et Høthens", s. 159-72 i: *Du mythe au roman*, Paris.
- samme: 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- samme: 1979, "Entretien sur les mariages, la sexualité et les trois fonctions chez les indo-européens", *Ornicari* bd. 19 s. 69-95, Paris.
- samme: 1983, "Dumézil revisité" (à propos de R.I. Page, *Saga-Book of the Viking Society* XX, 1-2, pp. 49-69, Univ. Coll. London 1978-79)", s. 259-277 i: *l'Outbi de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris.
- Durkheim, E.: 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Erhson, D.: 1985, "Les dieux privés de Dumézil", *Nouvel Observateur* 29 mars 1985.
- samme: 1987, *Georges Dumézil*, Paris.
- Frazer, J.: 1922, *The Golden Bough*, London.
- Girard, R.: 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris.
- samme: 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris.
- samme: 1982, *Le bouc émissaire*, Paris.
- Gjellerup, K. (overs.): 1895, *Den ældre Eddas Gudessange*, I-II, Kbh. [reprint 1973].
- Greimas, A.I. & J. Courtés: 1979, *Sémiotique*, Paris [da. overs.: *Semiotik*, Århus 1988].
- Greimas, A.I.: 1983, *Du sens*, II, Paris.
- Gurevich, A.Ya.: 1969, "Space and Time in the *Waldmodell* of the Old Scandinavian Peoples", *Medieval Scandinavia* bd. 2 s. 42-53, Odense.
- Hastrup, K.: 1981, "Cosmology and Society in Medieval Iceland", *Ethnologica Scandinavica*, s. 63-78.
- Haugen, E.: 1966, "The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts On Reading Dumézil", s. 855-868 i: *To honour Roman Jakobson*, II, The Hague.
- Jónsson, E.: 1863, *Oldnordisk ordbog*, Kbh.
- Knudsen, A.: 1989, *Korsika - en ø i historien*, Kbh.
- Kuhn, H. (udg.): 1962, *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg.
- Larsen, M. (overs. og indl.): 1943, *Den ældre Edda og Eddica Minora*, I, Kbh.
- Levi-Strauss, Cl.: 1949, *Anthropologie structurale*, Paris.
- Lyotard, J.-F.: 1982, *Viden og det postmoderne samfund*, Århus.
- Lönroth, L.: 1984, "Den oldnordiske kultur", s. 13-112 i: *Dansk litteratur historie*, i: [Udg. af] G. Agger [m.fl.], Kbh.
- Mannhardt, W.: 1858, *Germanische Mythen*, Berlin.
- samme: 1875, *Wald- und Feldkulte*, Berlin.
- Martin, J.S.: 1981, "År vas alda. Ancient Scandinavian Creation Myths Reconsidered", s. 359-69 i: *Speculum Norroenum*, Odense.
- Mausz, M.: 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris.
- Meinsskj, E.: 1973, "Scandinavian Mythology as a System", *Journal of Symbolic Anthropology* bd 1-2 s. 43-78, The Hague/Paris.
- Mogk, E.: 1923, *Novellistische Darstellungen mythologischer Stoffe Snorrts und seiner Schule*, Helsinki.
- samme: 1927, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin & Leipzig.
- Olsen, K. & F. Sjernfelt: 1986, "Omkring semiotens grundlæggelse", *Semiotik* bd. 12 s. 137-159, Kbh.
- Page, R.I.: 1978, "Dumézil Revisited", *Saga-Book of the Viking Society* bd. 20 s.

- 49-69, London.
- Perniola, M.: 1984, "Fortørelsens logik", s. 73-86 i: *Fortørelse og implosion*. Udg. af S. Brøgger [m.fl.], Kbh.
- Saxo Grammaticus: 1985, *Danmarks krønike*. Overs. af Fr. Winkel Horn, Kbh. [opt. 1898].
- Schjød, J.P.: 1981, "Om Løke endnu engang", *Arkiv för nordisk filologi* bd. 96 s. 49-86, Lund.
- samme: 1981, "Völuspá - cyklisk tidsoptatelse i gammelnordisk religion", *Danske Studier* bd. 76 s. 91-95, Kbh.
- samme: 1988, "Hovedtendenser i den nyere forskning inden for nordisk mytologi", *Danske Studier* bd. 83 s. 133-53, Kbh.
- samme: 1989, "Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie" [under udgivelse].
- Serres, M.: 1980, *Genèse*, Paris [da. overs.: *Genese*, Århus 1984].
- samme: 1982, *Rome. Le livre des fondations*, Paris.
- [Snorri Sturluson]: 1924, *Snorra Edda. Codex Wormianus*, Kbh.
- samme: 1929, *Gylfaginning* (ovs. Finnur Jónsson), Kbh.
- samme: 1931, *Edda Snorra Sturlusonar*. Udg. ved Finnur Jónsson, Kbh.
- samme: 1940, *Codex Regius of the Younger Edda* (intr. E. Wessén), Kbh. [faksimile].
- samme: 1962, *Snorre Sturlassons Edda*. Uppsala-Handskriften DG II, Stockholm.
- samme: 1983, *The Prose Edda* (ovs. J.I. Young), Berkeley.
- Sjernfelt, F. & S.Th. Bro: 1984, "Diegesen", *Tid/Skrift* nr. 3 s. 58-97, Kbh.
- Sjernfelt, F.: 1984, "Sommer og semantik", s. 70-96 i: *Figurer*, Aalborg.
- samme: 1985, "Vi venter på nogen. En stemningsanalytisk etude", *Litteratur & Samfund* bd. 39 s. 120-35.
- samme: 1986, *Morfologi og tekstvidenskab*, prisopg. Aarhus Universitet 1986 [under udgivelse].
- samme: 1989, "Ægishjalmr - den islandske 1600-tals magi mellem tegn og blik", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* bd. 15 s. 23-56.
- Sørensen, P. Meulengracht: 1980, *Norront mid*. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sager, Odense.
- Turville-Petre, E.O.G.: 1964, *Myths and Religions of the North*, London.
- de Vries, J.: 1955, *Allgermanische Religionsgeschichte* (2. udg.), I-II, Berlin.
- samme: 1955a, "Der Mythos von Balders Tod", *Arkiv för nordisk filologi* bd. 70 s. 41-60, Lund.
- samme: 1967, *Altnerdisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden.



Tesen om trifunktionalitet er Dumézils fundamentale antagelse og mest berømte og vidtspændende teorem: Dumézil antager, at alle indoeuropæiske folkeslag fra det hypotetiske indoeuropæiske urfolk mindst tre årtusinder før Kristus og frem til de store religioners gennemslag har struktureret ideologi (og måske samfundsliv) ud fra de samme tre grundfunktioner: 1. magt/ret, 2. krig og 3. frugtbarhed (svarende til de tre sociale klasser præst/hersker, kriger, bonde). I dag kan vi da især aflæse denne tredeling i de forskellige overleverede vidnesbyrd om de tidlige indoeuropæeres religioner: myter og forskelligt sagnstof byggende på myter, således at gudverdenen generelt inddeles efter samme tredelingsprincip. Hos inderne Varuna/Mitra, Indra og tvillingerne Nasatya, hos romerne Jupiter, Mars og Quirinus, i Norden Odin/Tyr, Thor og Njord/Freyr - idet førstefunktionen generelt er delt i to: magiker/præst over for hersker/jurist. Trifunktionalitets-ideen har siden trediverne styret Dumézils omfattende forskning inden for indoeuropæisk mytologi: "Si cette idée est fautive, ma vie n'a aucun sens!" som den 87-årige Dumézil ikke uden en vis patos erklærede i foråret 1985 (Eribon 1985). Som vi siden vil præcisere, tager trifunktionalitets-tesen såsæt i en ikke særlig ekspliteret strukturalisme, der lader de tre funktioner anlage status af en art dybdestruktur, der så kan modtage forskellige konkrete specificeringer i de forskellige kulturer. Som Dumézil præciserer i en polemik mod den engelske filolog R.I. Page i en af de sidste bøger før sin død (Dumézil 1985), går hans forestilling om komparativistens arbejde ud på at:

afgrænse og måle de ligheder som han mener at iagttage mellem forestillinger eller fortællinger, samtidig præcisere afvigelserne og bestrebe sig på at forklare dem gennem det man ved om historie og organisation i de samfund hvor disse varianter har været i brug: når først dette regnskab er opstillet og hvis det bekræfter de to fortællingers tematiske slægtskab, da at forsøge at forklare mængden af træk der er fælles for dem ved at genopstille dem, hinsides den kendte og registrerede historie, i den ideologi, som andre undersøgelser af samme art på andre fortællinger tillader at skitsere (Dumézil 1985 s. 264, egen overs.),

og specielt med henblik på førstefunktionen og dens opdeling i de to felter magt og ret, der er af speciel interesse for vorl ærinde:

... de to modsatrettede etiketter angiver på suverænitets niveau blot to handlingszoner som er komplementære, og inden for hvilke hver enkelt teologi defineres ved sin egen ligevægt, idet den orienterer 'magt' og 'ret' på original vis (Dumézil 1985 s. 270, egen overs.).

Vi vil i dette arbejde - som ikke primært er af komparativ art - forudsætte trifunktionalitets-antagelsen, omend den langtfra er nogen uproblematiske

sag. Den er udsat for voldsom kritik fra filologisk hold, f.eks. anlager den engelske germanist R.I. Page i en artikel med den udfordrende titel "Dumézil revisited" (Page 1978) Dumézil for i en grad, der overskrider filologiske krav til videnskabelighed, at generalisere og abstrahere sin mytologiske empiri for at kunne gennemføre sine sammenligninger. F.eks. står Dumézils sammenligning af førstefunktionsparret Odin/Tyr fra den norrøne mytologi med de romerske helle Horatius og Mucius for skudt: Page mener her, at Dumézil i alt for høj grad må tilløp, eller abstrahere fra, detaljer i kildematerialet for at kunne gennemføre sammenligningen. Generelt finder Page overhovedet Dumézils placering af Tyr som retsgud svagt underbygget. Hans mod og visdom i myten om lænkningen af Fenrir synes snarere at tilhøre en krigsgud, argumenterer Page, og Dumézils parallel mellem Odin og Tyr, magiker-gud med manglende øje over for retsgud med manglende hånd, finder Page svag, fordi magiker-værdigheden angiveligt er opnået på grund af tabet af øjet, mens tabet af hånden omvendt synes at være konsekvens af Tyr - ergo tvivlsomme - retsgude-status.

Også Dumézils sammenligning mellem ase-vane-krigen og konflikten mellem første-/anden-funktionsguder på den ene side og tredjefunktionsguder på den anden side i Mahabharataen får et kritisk ord med på vejen, omend "these two tales are considerably more alike than those of Fenrir and Mucius, simply because they have more common detail" (Page 1978 s. 64).

Dumézil forsvarer sig ganske overbevisende mod Pages filologisme (f.eks. med hensyn til Tyr's status som retsgud, som vi siden kommer ind på) i artiklen "Dumézil revisited" (i Dumézil 1985), hvis grundlæggende vejleder vi citerede ovenfor - men Pages argumentation afsiører et fælles grundproblem for tekstsammenligning overhovedet, et problem vi også vil støde på hos René Girard. Page argumenterer at lighed mellem tekster er lig detail-fællesskab. Mens det synes klart, at problemet hermed langt fra er løst, fordi en tekst er ikke kun en samling enkeltdelejer, så synes Dumézils approach på den anden side ikke at være meget klarer teoretisk funderet: hans sammenligninger omfatter både "conceptions et narrations" (sst.), såvel semantiske grundforhold (de tre funktioner), narrative strukturer (f.eks. konflikterne i ase/vane- og Baldr-myterne) som figurative detaljer (f.eks. sammenligningerne af Indras og Thors hammer) - hvoraf de første to er "abstraktioner", der støder den ordlyds-fikserede filolog. Som vi senere vil se, genfinder vi det samme problem hos René Girard - omend her endnu mere ureflekteret. Han anlager en art scenisk/figurativ komponent som det væsentligste i myte-sammenligninger: figuren "cirkel omkring en enkelt". Problemet genfindes i semiotikken, idet den kulturelle særegenhed her tænkes som sociolekt; f.eks. anfører Greimas/Courtes i ordbogopslaget hertil (Greimas/Courtes 1979 s. 355), at sociolektale variationer lokaliseres såvel på en teksts overflade som i dens diskursive



organiseringer og i dens specifikke anvendelse af dybdesemantikken. Problemet synes heller ikke inden for denne teori dannelse at have fundet nogen endegyldig formulering: hvordan kan en semiotik med universalistiske prætentioner tænke det socialt specifikke - vel kun som en kombination af tranchistoriske elementer? Men er Dumézils position ikke meget mere teksturel reflekteret end f.eks. Pages eller Girards, er hans læsning dog at foretrække for de øvrige: det synes ganske indlysende, at også semantiske og narrative forhold må have betydning i en strukturel myte-sammenligning, der ikke kan lade sig nøje med figurative detail-sammenligninger.

## Noter

1. "Råðbani": drabsmand ved råd, modsat "handbani", drabsmand ved hånd, den kødelige morder.
2. W. Mannhardt opfattede Baldr som frugtbarhedsgud, J. de Vries så myten om ham som illustration af en initiationsrite, S. Bugge fandt, at Baldr var et resultat af kristen indflydelse i den nordiske mytologi, R. Girard læser Baldr som tegn på et skjult, kollektivt mord, G. Dumézil forbinder ham med verdensdramatet i den nordiske mytologi. Loki opfattes som livdræber af Grimm, som frugtbarhedsgæmmon af F.R. Schröder, som en dobbelthed af helsebringere og bedrager af den tidlige de Vries, som kristen afsmintning igen af Bugge, som Snorres påfund af E. Mogk, som sindbilled på intelligensen af G. Dumézil. Mange flere tolkninger kunne nævnes; vi vender tilbage til de vigtigste i bogens løb.
3. Vi anvender her begrebet 'fundering' som betegnelse for den grundlæggende skabelse eller oprindelse af verdens indretning i mytologien. Ikke for i ordlyd at lægge os efter det franske 'fondation', men fordi de danske alternativer 'skabelse' eller 'oprindelse' synes for henholdsvis subjektivistiske eller objektivistiske. Modsat f.eks. det kristne tilfælde er den nordiske 'skabelse' en tildragelse, der samtidig 'skaber' skaberen selv - og derfor næppe nogen skabelse i ordets danske forstand. 'Oprindelse' angiver på den anden side en rent objektiv proces uden intentionens medvirken. En tredje mulighed som 'grundlæggelse' synes at angå en stiftelse inden for en allerede givet orden; vi vælger da at lade 'fundering' angive tilstedeværelsen af selve denne orden. Ordet har iøvrigt gammel bogretten i dansk: indlånt fra fransk allerede i 1600-tallet.
4. Vi henviser her til Snorra Edda (SnE) ved at citere Finnur Jónssons oversættelse fra 1929 og dennes kapitler. Ved tvivsspørgsmål i tolkningerne går vi tilbage til de tre hovedhåndskrifter til SnE: Codex Regius, Uppsala Eddaen og Codex Wormianus - se henv. i litteraturlisten.
5. Vi henviser til Edda-diglene ved angivelse af forkortet titel (se nøglen ovenfor) og strofenummer; citateme er fra Martin Larsens oversættelse.
6. 'Euhemerisme' - efter den græske filosof Euhemeros, 4. årh. f.Kr. - det forhold

at sagn i anvendelsen af gamle mytologiske elementer transponerer guderne til helle og den mytologiske tid til en reel, historisk, men fjernt fortid. Ofte skal 'gudeme' afløses for deres falske gudværdighed.

7. Mogk 1923 s. 12, 1927 s. 101.
8. Vsp 31 "Over græssets/ grønsvær voksed/ mild, en mygt/ formet mistellen", SnE 48 "Der vokser et skud vest for Valhal", ja tilmed i Uppsala-håndskriftet: "Men Loki går derhen og tager mistelten og trækker den op med rode" (egen overs.).
9. de Vries er her eksplicit påvirket af Dumézils læsning af Hrungnir-myten, hvor Thors hjælper Tjalte parallelt med Thors duel med jætten Hrungnir dræber en af jætterne fremstillet ler-kæmpe Mökkurkalfi - og hvor mordet på lermanden antages at vise hen til rituelle drab på kunstige figurer, som de kendes fra initieringer i mange 'primitive' samfund.
10. Uoprettelig inden for det kosmologiske univers - ganske vist genopstår Baldr efter Ragnarok, men det er en eskatologisk foretælse og ikke bundet til årstidernes skiftet og vegetationens veksten som frugtbarhedsstolkningen ville forstås.
11. Det er en sådan abstraktion filologen Page anklager Dumézil for at foretage: asernes leg på tingstedet og terningspillet mellem Duryodhana og Yudhisitra sættes på fælles formel som "tilsyneladende ludiske spil". Det forekommer vanskeligt at foretage nogen form for komparativisme uden denne form for abstraktioner som metodisk greb. Spørgsmålet forbliver blot igen deres teoretiske status.
12. Dumézils argumentation for at anbringe Tyr som (afsvækket) retsgud er - som vi så hos Page - omdiskuteret: Tyr prædikeres primært med noget, der ligner krigerenskaber, og vi får at vide, at han ikke kaldes den, der forliger folk. Dumézils argumentation for at anbringe Tyr som afsvækket retsgud forløber over en konstatning af, at ret og krig ikke uden videre hos oldgermanerne - som i vort samfunds selvforståelse - kan opfattes som adskilte områder: krigen er en form for kollektiv retsafgørelse, og retten omvendt en art verbal, ritualiseret krig. Og endvidere: hvorfor skulle det være så påfaldende, at Tyr ikke forliger folk, hvis det ikke på et eller andet niveau skulle være hans opgave? (Dumézil 1977 s. 196-98 og samme 1985). Dumézil synes i sit svar til Page (1985) at ramme denne på et ømt punkt - man kan ikke uden videre projicere en reitsopfattelse præget af romerretten tilbage på oldgermanske forhold.
13. Dumézil har i sin "Balderus et Høtherus" (i Dumézil 1970) påvist, hvorledes Gevarus i Saxo-versionen spiller en rolle, der på mange måder er strukturelt analog til Loki hos Snorre - ligesom en række andre detaljer hos Saxo er parallelle med forhold hos Snorre og gendistribueret i den ændrede narrative ramme.
14. Der består selvfølgelig det problematiske forhold mellem trifunktionalitetstesen og en konsekvent relativisme og påpegnig af det enkelte mytekorpus' autonomi, at selv om de narrative ligheder mellem f.eks. Yudhisitra og Baldr er indlysende, kunne den investerede semantik strengt taget være ændret i den oldnordiske version, og Baldr således, i teorien, f.eks. en agerbrugsgud. Sammenligningen alene er altså ikke tilstrækkelig til at godtgøre Baldrs førstefunktionsplads - kun for så vidt den understøttes af kildematerialets behandling af Baldrs egenskaber. Men de er for os at se også tydelige nok: hans mest fremhævede egenskaber er hans (etiske) godhed og renhed -

- traditionelle førstefunktions-egenskaber.
15. Det kan forekomme mærkværdigt, at det er nødvendigt at præcisere det strukturalistiske i Dumézils fremgangsmåde nu snart tyve år efter at strukturalismen er blevet introduceret herhjemme, og efter at den op gennem 70'erne - ganske vist ofte i vel forkortet udgave - har vundet stor tekstanalytisk udbredelse. Imidlertid synes denne bølge aldrig i væsentlig omfang at have nået den norrøne forskning. Enkelte undtagelser danner artikler af Haugen, Gurevich og Meleinskij, der dog ikke er særlig teoretisk eksplicitte. Vi kommer sidenhen tilbage til dem.
  16. Dette betyder naturligvis ikke, at det ikke er videnskabeligt relevant at efterspore forskellige myteelementers herkomst, blot at en sådan forskning ikke kan betragtes som den privilegerede indgang til hele mytologier og deres betydning.
  17. Med hensyn til religioner må afsminnings-problematikken desuden ses i lyset af de enkelte religioners universaliets-præentioner. Hvor f.eks. den romerske religion ansås fremmede folkeslags guder for at besidde reel eksistens og have religiøs gyldighed, blot kun for det pågældende folks eget område (som guderne så, f.eks. i militært øjemed, kunne forføres til at svigte til fordel for Rom, jvf. Perniola 1984), gør kristendommens universalietspræentioner den tendentielt totalitær. Den antagelse, at de andre religioners guder er reelt eksisterende demoner, som findes endnu hos de tidlige kristne (f.eks. endda Augustin) er i middelalderen forsvundet: fremmede overbevisninger af enhver art ansøges som vantrø, og det røber derfor rester af hedensk tankegang, når en ny/kristnet nordbo (iflg. Dumézil 1969 s. 12) kunne forsværge sin tidligere tro i en polemik mod de nu slagne (men stadig eksisterende!) aser. Omend den nordiske religion synes at have været forholdsvis integrativ (f.eks. er Balders søn Forseti påvist som frisk afsminning), besidder den ikke den romerskes beviste tolerance, men på den anden side ejheller den kristne totalitæters messianisme. Den kan altså sagtens have indoptaget kristne forestillinger, mens bevidst kristen påvirkning (af ikke-fordrejende art) forekommer usandsynlig: hvorfor skulle man skrive om på vantrø myter hvis ikke for at vende de narrative værdier polemisk om som hos Saxo?
  18. Vor anvendelse af begrebet 'det imaginære' skatter til en fransk tradition for med dette ord at angive billedlige forestillinger, fantasier etc.
  19. F.eks. de Levi-Strauss'ske forbud mod endogami, ægteskab med kvinder fra ens egen familie eller klan, ser Girard som bestemt af nødvendigheden af at forbyde tilgængelsen af de kvinder, der er lige for hånden - fordi en sådan praksis ville åbne for uendelige rivaliserigheder.
  20. Man må her ikke gendekende til tankestrukturer fra den franske surrealist og antropolog Georges Bataille (omend Girard ikke eksplicit vedkender sig påvirkningen), der opbygger en kulturtæori på én grundidé: den nødvendige spaltning mellem forbud og overskridelse, således at samfundene i overskridende ritualer omgås de kaotiske, forbudte felter, de i øvrigt må udgrænse for at konstituere sig. Mens Bataille generelt har et neutralt, konstitutionelt syn på denne ur-spaltning - omend han indimellem kan tendere mod at romanisere overskridelsen - er Girards morale klar: for forbudenes håndhævelse, blot i deres rene form.
  21. Man kan notere sig, at en konsekvens af Girards antagelser på dette punkt må være, at selv den menneskelige forestillingsverne grundlægges i disse fantasier: det mimetiske begreb er før-reflektorisk og uden tanke - medens

forfølgernes antagelser om de forfulgte trods al sin terror inddebærer en primitiv årsagslutning, der udpeger ofret som årsag og på den anden side 'erkendere' samfundet som det, ofrets ondskab har voldt skade.

22. Hvad Girard her ikke ser, er at en argumentation af denne art starter en art uendelig kæde. Hvorfor er lovprisen af Kristus så ikke blot en strategi for at få sværret Judas? Og så videre. Man kan her tænke på J.L. Borges' geniale fortælling om den skønne teolog, der tænkte det bibelske budskab gennem og kom frem til netop Judas som evangeliernes egentlige Kristus: han påtog sig for alvor al menneskehedsens spot - og skyldi ("The Judasversions", i Borges 1969).

23. Iagttagelsen af "Fort-da-legen" stammer fra Freuds berømte artikel "Jensetis des Lusiprinzips" - hvori Freud gengiver en iagttagelse af sit eget legende barnebarn. Barnet sidder i vuggen og kaster en trådspole forbundet med en tråd ud af synsteltet - og ledsager denne handling med et "o-o-o", som Freud tolker som "fort!" (væk) i modsætning til det jublende "da!", som barnet udbryder, når det ved hjælp af tråden trækker spolen til sig igen. Freuds tolkning angår barnets bemestring af den traumatiske oplevelse af moderens fravær; Lacan tolker videre spolen som en del af det vordende subjekt selv, der skiftevis kastes bort og gentilgøres som en del af konstitutionen af dette subjekt, der for ham essentielt er "spalter".

24. 'Det reelle' er således en slags transcendent (i kantiansk forstand) måde at tænke realiteten på: som det subtrah, der uden selv at kunne sprogliggøres, danner grundlag for symbolsk sproglig konstituering af realitet.

25. Man kan her en passant fundere over, hvor ofte også rationalisme og naturvidenskab har haft brug for en art guddom for at kunne tænke sit objektiverede tredimensionale rum: Descartes' onde demon, Laplaces almene bevidsthed med viden om alle tings tilstand i et nu, Maxwells entropiske "dæmon" i flasken, Einsteins og Bohrs gud nu temning.

26. Det er påfaldende, at dette ordspil: fundering, der betyder både grundlæggelse og grublen, har endnu et korrelat på dansk i ordet at grunde.

27. Af en eller anden grund får det blotte ord 'matematik' ofte apologeter for vort humanistiske fagområde til at fare i harnisk og beskylte noget, der kaldes humanismens varme, bankende hjerte over for selv spæde spirer af teoretisk refleksion. Fra teoretisk beskæftigelse inden for humaniora synes der for mange skribenter at bestå en tæt, næsten kortslutningsgædig forbindelse over naturvidenskab, teknik, antihumanisme og til rene delirøse, teknofascistiske skræmmebilleder. For et eklatant eksempel, se Kristen Bjørnkjærs anmeldelse af *Litteratur & Samfund 36* i Politiken november 1983: "Hvad foregår der egentlig på universiteter".

28. En sætning er det naturligvis at anlage Snorres kildewærdi på dette omskrivte punkt; man kan lige så vel argumentere den anden vej, at ligheden mellem Snorre og Eddadigtene udelukkende skyldes Snorres kendskab til dem og brug af dem, og at han i øvrigt må have tilidigt sammenhængen selv. At skabelsesmyten ikke synes at have indlysende indoeuropæiske korrelater ville så vende Dumézils argumenter angående Loki/Baldr om: så er den nok tilidigt. Men at 'tidligtingens' kilder ikke synes åbenbare - der kan f.eks. hverken være tale om kristen eller manikæisk indflydelse hvad angår myten som helhed - gør på den anden side tekstens status uklart: man kunne så med lige så stor ret anlæge den som 'oprindelig nordisk' (og altså ikke indoeuropæisk) etc. Det vil vi ikke gøre her, blot bemærke dens påfaldende sammenhæng med verdens-



dramatet som helhed og tage dette som argument for at lade den indgå i læsningen.

29. Måske er fraværet af den rene mangfoldighed det der sætter umuligheden af på den anden side at tænke en enhydig styring af det mangfoldige - som f.eks. i kristendommen.

30. I SnE 4 er Finnur Jónssons "eddergæring" en oversættelse af "eirtrkvika" ("eirtrkvika" R, "eir kvikan" U), mens sætningen "der opstod ved dens hjælp, som sendte varmen, liv i de rindende dråber, og der dannedes et menneskelignende væsen" i denne form kun findes i R og beslægtede håndskrifter: "af peim kviku-droppum kviknafi með krapti þess, er til sendi hitann, ok varð mannz líkandi". U er kortere, og har bare: "með krapti þeim er styrði varp manz líkandi á". "Eddergæring" er en fortolkning af det islandske udtryk: "eir" er simpelthen 'edder', 'gift', mens 'kvika' er et substantiv beslægtet med adjektivet 'kviki', 'levende' eller 'let bevægelig'. 'kvika' kan både betyde 'det blottede (levende) kød', især under neglene på mennesker eller klovene på dyr, og 'rindende vand/vædske' (samt på nyisl. 'gear', der på oldisl. hedder 'kveikar'). Et andet beslægtet ord er verbet 'kvikna', 'gå liv' eller 'antændes', der også hænger sammen med 'kvikendi', 'levende væsen', og ved analogidannelse hermed 'kvigendi', 'kvi'. Den omtalte "eirtrkvika" er derfor såvel en "eddergæring" som en "eddervædske". Al også tolkningen 'neglekød' skulle have relevans, kan lyde ejendommeligt, men man må her huske på de døde negles rolle i forbindelse med Ragnarok i verdensdramatets anden ende: Ragnarok indtræffer, når der er samlet tilstrækkeligt med døde mæznd negle til bygning af det makabre dødningseskib Naglfar. Ordets abstrakte betydning er da simpelt hen en løbende vædske med løbende - onde - livsegenskaber. Selve ordlyden peger fremad mod flere andre begivenheder i skabelsen: tilblivelsen af koen Audhumla, dobbelt-heden af antænding og livgivning i 'kvikna' (der sker med hjælp fra varmfeltet Muspelsheim). Dette bringer os til det traditionelt omstridte punkt i denne skabelsesberetning: hvilken karakter denne livgivende kraft fra Muspelsheim har. Håndskriftet R havde som vi så "með krapti þess, er til sendi hitann", U "með krapti þeim er styrði", og dette sted tolkes sædvanligvis som det afgørende bevis på skabelsesberetningens kristne farvning. Imidlertid er begge versioner åbne for en ateistisk tolkning: "med dens kraft, som sendte varmen", "med den kraft, som styrkede", "þess" og "þeim" er jo simpelt hen demonstrative - ikke personlige - pronomen, og kan lige vel hentyde til en instans, en kraft-kilde som til en personificeret guddom. Og skulle det endelig være, så kunne denne instans vel lige så godt være flammegjættlen Surt som en kristen påvirkning.

31. Jvf. foregående note. Når vi i øvrigt i forbindelse med skabelsesmyten tematiserer forskellige universers og aktørers 'ondskab', skal dette ikke forstås i nogen demoniseret, kristen forstand. Der er blot tale om elementer, der set fra tekstens Destinatør og subjekt - asatlægten - fremtræder dystoriseret.

32. Vsp har - modsat Vm, Gm og efter dem Snorre - ikke Ymirs krop som verdens byggemateriale. Vsp 2 har "I tidernes morgen/da Ymir byggede", der i SnE's citat af strofen bliver til "I tidernes morgen/var intet til"; det er uvist om Snorre selv står for ændringen eller om han har kendt alternativt overlevering. I Vsp hæves landet, såvel i den oprindelige skabelse som i genskabelsen efter Ragnarok, af havet. Hvorvidt det er modstridende i forhold til SnE's (og Gm's) opfattelse af landene som Ymirs kød, er uklart; Snorre omtaler jættens blod som en art syndflod ("Men da han blev slået ihjel, strømmede der så meget blod ud af hans sår, at deri druknede de rimturremes

hele slægt, med undtagelse af een, der undslap med sin husstand. Ham kalder jættene Bergelmir; han besteg sin "fúðr" og ligeleddes hans kone, og de frelstes der, fra dem stammer <nye> rimturse-slægter", SnE 6), der vel kan have dannet basis for et tilsvarende landhævings-scenario. "Syndfloden" og SnE's fortolkning af Vm 35 om Bergelmir "det kan først jeg minde/da den fornyise jætte/ blev på fúðr lagt" som en redningsaktion i forhold til blodfloden er omstridt (ordet "fúðr" er vanskeligt tolkeligt i sammenhængen; Martin Larsen tolker det som "kværn"). Flere har villet se det som en kristen afsminning, hvilket er muligt, men ikke reslöst forklarende, forsvædt floden her spiller en helt anden narrativ rolle end i Mosebøgerne. Bibelsens syndflod lader som bekendt de gudløse slægter drukne og et lille team af udvalgte overleve; den norrøne "syndflod" lader tværtimod - udover gudeme - de onde jætters stamfæder overleve.

33. Vi forstår i afsnittet "Funderingens spritaks" en greimasiansk semantisk tolkning af Gifrand.

34. Idet enheden så bliver det vi matematisk kan kalde absolut majorant for det mangfoldige: enheden absolut hævet over mangfoldigheden.

35. Meletinskij 1973 bemærker, hvorledes disse to stridende rumopfattelser i mytologien svarer til en vertikal akse (Yggdrasil) over for en horisontal (Ymirs krop, As-, Mid- og Udgård), således at den vertikale akse svarer til kosmologi, den horisontale til kosmogoni. Denne skelnen tillader ham nu at føre forskellige myter tilbage på samme enhed, der blot artikuleres forskelligt i forhold til de to akser; således især myterne om positiens kraft. Odins selvforing i Yggdrasil (Hm) og træets livgivende dug i det vertikale verdensbillede de skulle således strukturelt svare præcis til hans erobring af digtermyden hos Suttung i Udgård (SnE) i det horisontale. Meletinskij er nok det mest gennemførte forsøg på en strukturalistisk tolkning af det norrøne univers; hans metodik - øjensynlig en variant af den fjekkiske strukturalisme - er dog lidet eksplicit, men artiklen nummer mange glimrende lagtagelser. Hans binding af den horisontale akse til verdens skabelse vil vi blot udvide til hele verdensdramat: også gudernes æventyr i den stabile periode mellem skabelse og Ragnarok er artikuleret horisontalt i ud-hjem, jætte-åse-rummet, ligesom Ragnarok forudsætter dette rum. For en kritisk oversigt over teorierne om vertikale/horisontale akser i den nordiske mytologi se Schjødtt 1989. Et parallelt forsøg som Gutrevich 1969 synes noget mindre lovende med utilfredsstillende analogier som "The farmstead was a prototype model of the universe", hvad der allertøst delvis er sandt (s. 43). Et tredje og sidste strukturalistisk forsøg udgør Haugen 1966, der ud fra Dumézils arbejder søger at opstille et Lévi-Strauss'sk system over hele mytologien. Han går frem ved at skelne semantiske par (levende/dødt, menneske/dyr, guder/jætter osv.) ud fra distinktive træk: alle modsætningerne opstilles så hierarkisk i et diagram (et 'portryansk træ'). Dog vil vi hævde, at for en forståelse af mytologien må disse semantikker ansues i forhold til dennes grundlæggende karakter af fortælling - dvs. hvorledes de distribueres i verdensdramatet.

36. Hvergelmir, der sikkert spiller på 'hvergi', intetsteds.

37. Et begreb fra den angelsaksiske talehandlings teori.

38. Man kan spørge sig selv, om hele Gylfaginnings scenen også er et led i Odins selvrefleksion - udover at Hårr, Jafnhårr og Þrifi er Odinsnavne, er også det mest benyttede epithet for kong Gyffe Gangleri det.

39. Vi kan desværre ikke her gengive dem alle udtømmende; Dumézil 1959a s.

7-52 har en grundig gennemgang.

40. Skal man dømme efter de reislige forhold, der ifølge de gamle norske og islandske love har hersket i Vestnorden endnu på de to hovedkilders afartelses-tidspunkt, har dette mytologiske forhold haft juridiske paralleller. Lovene har udførlige bestemmelser om 'nid'. Nid betegner beskyldninger af en mand for umandighed, fejhed og - specielt passiv - homoseksualitet (det der, også i *Is*, betegnes med adjektivet "argr"): straffen for at bedrive et sådant nid uretmæssigt svarede til den alvorligste straf, der også synes midt'er at have voldtaget: fredløshed. Ifølge Meulengracht Sørensen 1980 synes midt'er at have været anvendt nærmest rituel til at udløse Surende sociale konflikter og lade dem udspille i egentlige slægtsfejder, midt'er var en så alvorlig trussel mod den spottedes status som mand, at åben konflikt efter fremsat nid var uundgåelig. Hævnen var den eneste måde at modbevise midt'ets påstand om umandighed på. Nid'ets interessante struktur synes åben for en greimasansk passionsanalyse: et fremsat nid binder uopretteligt to parter, den udvørende og den bagtalle i konflikt, fordi anklagen angår forhold i selve kommunikationen. Hvis den spottede ikke svarer, er han jo fejg og indrømmer dermed implicit sin 'arghed' og derangerer derved hele sin slægt, der således - uanset om anklagen har bund i nogen virkelighed - ergo tvinges til at angribe den anklagedes slægt. Denne står omvendt i en tilsvarende tvang: hvis det fremsatte nid dømmes uretmæssig, står den spottende nu som fredløs og kan uden at have noget at tabe føre rituel krig med de bespottede. Synes det retmæssigt, er anklageren på den anden side i sin gode ret til at fare frem. Resultatet bliver, at påstandene om de reelle handlinger, der var nid'ets grundlag, fortoner sig i det fjerne, og den rene udfordrings struktur slår tilbage, uomgængelig især i snævre samfund som det islandske. Om Greimas' passionsanalyse se Stjerfelt 1985. Nid'et synes at have haft rituelle formler at udfolde sig i, som lå tæt på udtryk vi møder i mytologien, således i Gulatingsloven: "Det kaldes 'ykri', hvis en mand siger det om en anden, som ikke kan være eller blive og ikke har været: siger at han er kvinde hver niende nat og har født et barn eller kalder ham "gyflin" [ulv, varulv ell. besat af ulvenatur]" og "Der er visse ord der hedder "fullrettissord". For det første hvis en mand siger til en anden mand, at han har født et barn. For det andet hvis en mand siger om en anden, at han er "sannsorðinn" [bevisligt kønsligt benyttet af en anden mand]. For det tredje hvis han sammenligner ham med en hoppe eller kalder ham tæve eller skæge eller sammenligner ham med et eller andet hundyr" (citeret fra Meulengracht Sørensen 1980 s. 18f.). Som man ser, svarer det ganske til, hvad Odin beskylder Loki for i *Is*.
41. de Vries anfører (1955a II s. 265) navnet "Loki's etymologi ud fra det oldislandske verbum "lúka", at lukke - men lukningen henføres her til at "man har betragtet ham som en lukkende gud - dvs. forårsagende verdens undergang". Vi betragter her navnet som henførende til hans topologiske plads mellem de to hovedtopoi i mytologien, Asgård og Udgård, som han på den ene side neop kan lukke - jvf. Sleipner-myten - og på den anden selv cirkulere imellem - jvf. hans rolle i mange af ase-jættic konflikterne. Hermed en tak til lektor Tom Broch, Sociologisk Institut, København, som under mit foredrag om emnet i den københavnske semiotikrets henlede mig på denne fortolkning af etymologien.
42. Her en lille ekskurs om Odins udbredelse og tidstæstelse: det argumenteres ofte, at Odin er en sen tilvækst til den nordiske gudverden, bl.a. ud fra de meget få sted- og egenavne, der er dannet over hans navn. Bortset fra at vi

her i øvrigt ikke befarer os med mytologiens udvikling, holder argumentet ikke. At navnet Peter er langt mere udbredt end frelserens eget inden for kristendommen, lages jo næppe som noget argument for at Peter på noget tidspunkt har været en mere central skikkelse end Kristus! Tverrimod skyldes navnet Odins sjældenhed langt snarere gudens farlighed og høje grad af hellighed.

43. Man skal næppe forestille sig, at denne kæde af egenskaber har forekommet lige så disparat i Oldnorden, som det kan synes for os. Fortørrerkræft, avleevne, skaberkræft, 'overblik', magisk kunnen har sandsynligvis fremslået som sidet af samme fundamentale kapacitet: en art - legal - 'vilje-til-magt' som konstitutiv for forestruktionsområdet - jvf. også det 'mandbillede', der fremstår af lovenes nid-bestemmelser.

44. Den her præsenterede analyse af Loki som semantisk kompleks term arbejder videre på en tese fra J.P. Schjødts inspirerende "Om Løke endnu engang" (1981), hvor det konkluderes, at Loki er "symbolet på uretten i kraft af sin medierende funktion" (s. 84). Præcis de komplekse termer - meditationerne - er det der som syndebukke må uddrives i et forsøg på at entydiggøre det tilgrundsiggende semantiske system.

45. Nutiden er let at placere her, f.eks. ud fra SNE, Vm eller Vsp. Selv om vølven i Vsp ofte skifter mellem præteritum og præsens uden synlig grund, er udviklingen Vsp 43-45 imperfekti-um-præsens-futurum (der ellers ikke anvendes) tydelig.

46. Omend der naturligvis vil være flere mindre inkonsistenser, f.eks. anvender Odin i ase-vane krigens et spyd (Vsp 24), der sikkert er det Gungnir, som han ellers først får i Klenodiemyten efter fredsslutningen.

47. Fra Freud kender vi jo også ideen om, at først som død indtager faderen sin egentlige plads som ideal.

48. Det forekommer sandsynligt, at der mødes to retsopfattelser i Baldr-myten: Baldrs fredelige ideal-ret (Baldr som "le correspondant divin du 'président' du ping", et ting præget af "serment, témoignages et jugemens calmes", Dumézil 1985 s. 269) over for gudernes egen ufredelige fremfærd over for "handbani" Høder (Edda-digtene) og Loki (SNE), hvor denne sidste retsforestilling modsvarer Dumézils analyse af Tyr. Det synes rimeligt, at disse to stridende retsopfattelser kan paralleliseres med historiske juridiske stridigheder på Island (der f.eks. kan fremlæses af sagaerne) mellem en ældre blodhævningslogik ritualiseret i mid-bestemmelserne på den ene side og en yngre, mere 'civiliseret' kompromissøgende ret, der prioriterer tingsafgørelser og materiel bød for krænkelser, på den anden. Myten er i det mindste, synkront læst, en subtil overvejelse over forholdet mellem magt og ret, som endnu i dag forløber over samme læst: hvad stiller en blød, demokratisk retsopfattelse op over for tillæg, der truer retsudøvelsen selv - jvf. terrorismedebatterne i Tyskland og Frankrig.

49. Begrebet om "metafortælling" er hentet fra Jean-François Lyotard, der konstaterer, at i de vestlige samfund siden oplysningsalderen er den truedede narrative viden blevet opløst af videnskabelig skepsis, der så har slået tilbage med spørgsmålet om, hvor den da skulle finde kriterier for sin egen handling overhovedet, nu da den overleverede narrative viden ikke længere kunne legitimere. De "store fortællinger" er da oplysningens fremskridtsfortællinger, der legitimerer og begrunder handlinger og moral i et nu ramt af skepsis ud fra forestillinger om et fremskridt mood en idealtilstand som målestok for nut. Lyotard konstaterer nu to grundlæggende typer legitimationsfortælling, en der peger bagud og legitimerer med henvisning til oprindelse og sted - protoformen



- i vore dage er nazismen -, og en der peger fremad og henter sin legitimering fra projektionen af en utopiforestilling - med prototyper som kommunisme eller liberalisme. I den lyotardske optik vil den nordiske mytologi selvtydeligt være at forstå som traseret, narrativt viden - og påfaldende er det da at iagttagelse, at den udviser samme niveaudeling mellem en begründende metafortælling og etisk problemløse fortællinger som f.eks. oplysningens spaltning mellem frigørelsesprojekt og specifik videnskab. Men legitimerer den nordiske kosmologi ved at pege bagud, mod funderingen - eller fremad, mod Ragnarok? Vel mest, i henhold til vor læsning af Baldur-myten som lukning af gudernes handlekraft, mod den sidste. Som "stor fortælling" er den nordiske mytologi således ganske vist fremtidsvendt, men er det afskrækkelsesstaktisk: det drejer sig om at udskyde en grusom overgangs nødvendige komme mest muligt.

50. De mest hellige - og uskadelige - asa-tænomer er karakteriseret ved udstråling af hvidhed: Baldur, Heimdal (med tilnavnet Hvide-As), det hellige dynd i Urds brønd, Gamle etc.

51. Skemnenen første-/andenfunktion (her: Odin/Tyr/Baldur over for Thor) svarer således godt sagt til skellet politil/militær - med det førstes uindskrænkede fremfærd over for det andets æresbegreber: Dumézil selv har i en rundbordsamtale i det lacanianske tidsskrift *Omycar?*, hvor han over for det udtømte begreb om strukturalisme karakteriserer sig selv som "strukturist", berettet en anekdotet desangående: Dumézil befandt sig en morgen under krigen sammen med Marcel Mauss i dennes lejlighed i Paris. Den tyske *Wehrmacht* kom da og krævede lejligheden til indretning af antiluftskyts, men efter en diskussion indvilligede den pågældende oberst i henstændt Indtil Mauss kunne blive gæstet tæt derved. Denne militære ære mangede på den anden side så iøjnefaldende hos *Gestapo*. Rundbordsamtalen konkluderer: "Alan Groszthard: 'Alltså befjente germanernes efterkommer sig under krigen dybest set igen af trifunktionaliteten?' Georges Dumézil: 'Lad os ikke gå så vidt. Lad os bare sige, at forholdet mellem *Gestapo* eller Partiet, og hæren gentkalder den mytiske grund af forhold mellem Varuna og Indra.' Jean-Claude Milner: 'De har flere gange skrevet, at den germanske kultur har fremhævet de to sider af andenfunktionen: den voldelige side, hærflokker, Månerbund, lige så vel som den autonome, frie side. Men da jeg læste Dem, mindedes jeg teksterne af de historikere fra det 19. årh., der siger, at den individuelle frihed fødtes i Germaniens skove. Kunne man - ifølge Dem - snarere i den germanske ret end i den romerske finde en slags matrice, bundet til andenfunktionen, som har kunnet konstituere strukturen for en form for frihed?' Dumézil: 'A priori forekommer det mig ikke usandsynligt. Tænk på thinget, de engelske, skandinaviske parlamenter'" (Dumézil 1979). - Vi citerer denne anekdote så udførligt, fordi den fører tilbage til netop det germanske thing. Førstefunktionen, der grundlægger det nordiske univers generelt, modsvarer uden videre fortællingens *Destinatør*, dens værdisættende, orienterende instans (= folkeevntværenes Konge), medens andenfunktionen svarer til den agerende instans inden for denne værdiorientering, politil/militær, Odin/Thor. Den germanske "individuelle frihed" har da at gøre med reisinstantens afskrækelse (jvf. Baldur-myten, den svækkede Tyr) og rettens karakter af ritualiseret krig - en udfliden mellem første- og andenfunktion, der personificeres af den a-legalte Loki, der som dobbeltgænger til Odin hører til førstefunktionskredsen, som Thors ledsager hører til andenfunktionen. Baldur-dramatets endegyldige placering af Loki som ond er da ligelædes den, der søger én gang for alle at skelne

*Destinatør* og helt, første- og andenfunktion, ret og krig. Men uden held.

52. Man kan fastholde *Destinatørens* status som forudsat ved at anlægge en principiel synkretisme mellem initial *Destinatør* og subjekt i funderingsværelsen; det væsentlige består i, at vejen herfra til selvsynket i bindendingsværelsen; at det var godt") forløber over uddrivelsen, semiotisk fortolket.

53. Jvf. her også hvordan det er Odin og emanationer af ham, der er forralt fortæller i *Gylfaginning*. I *Skáldskaparmál* er fortælleren Brage, men han er som digtergud autoriseret af digtermjøden, skaffet til veje netop af Odin.

54. Teoretisk interessant er det her, at eksterminationen af en repræsentant for den komplekse term (f.eks. Loki) samtidig binder den abstrakte semantikk til en bestemt figurativitet. Denne ekstermination er dermed et centralt moment i selve det generative gennemløb, idet den angiver et punkt, hvor dybdesemantikken nødvendigtvis konkretiseres, bindes til figurativ betydning. Man kan forestille sig en sådan logisk udspille sig antropologisk; se f.eks. Knudsen 1989, der har en skarp læsning af den korsikanske *vendetta* som en procedure, der netop opretter en modsætning mellem to slægter (og dermed de to slægter som sådan) ved at umuliggøre nogen mellemposition.

55. Således J.P. Schjødt i artiklen "Völuspá - cyklisk tidsopfattelse i gammelnordisk religion" (1981), hvor han ud fra sidste strofe i *Vsp* (66) taler for at genskabelsen af universet hinsides Ragnarok allerede igen leder over i ny undergangstrussel: "Der kommer den mørke/ drage flyvende/ den skinnende slange, nede/ fra Mørkbjergene;/ i fjertene bærer/ - den flyver over stelten - / Nidhug lig - / nu vil hun synke" (min overs.). Han fortolker i modsatretning med mange sidstelinjens "hun" som henførende til vølven selv i udsigelsessituationen, altså: "nu synker jeg tilbage til dybet". Synet at den ækle drage skulle da være det sidste hun ser i sit verdenshistoriske vue og dermed det, der siger hende, at hun ikke behøver sige mere, "efter dette syn vil resten blot blive en repetition af det i digtet omtalte hændelsesforløb" (s. 94). For os at se er det uden tvivl korrekt, at sidstelinjen refererer til vølven selv (og altså ikke f.eks. til dragen) - men hvorfor tolke synet af dragen ind i en cyklicitetstro, som lidet betydelig har i hele den øvrige mytologi? Alene fordi den findes i andre indoeuropæiske religioner? Synet af dragen kan jo netop i tråd med sidstelinjen læses som henførende til udsigelsespunktet: uden for sin verdenshistoriske betyning skuer vølven en truende drage som tegn på det Ragnarok, der netop er den nærmest forestående begivenhed i dramatet set fra udsigelsespunktet. Mod det cykliske kan man også anføre andre skæbnefigurer i mytologien - normernes skæbnetræder, der præcis har begyndelse og ende og altså ikke går i ring, mindet om den heltemodige død som det eneste man kan efterlade sig (Hims "Fæ dør, Frændur dør") etc. For cykliciteten kan man anføre *Vsp* 2 ("ni mindes jeg af Verdnur/ ni Rodgrene") og 28-29 ("hun saa vidt ud og vidt/ i alle Verdnur") som argumentation for at vølven mindes en successiv serie af universer. Men hvorfor kan disse verdnur ikke være samtidige ligesom de "ni Rodgrene"?

56. Jvf. også Højs afslutende ord i *SnE's Gylfaginning*: "Dersom du nu kan spørge længere frem i tiden, så ved jeg ikke, hvortid du kan have det, thi aldrig har jeg hørt nogen mand fortælle tidens løb videre ...". Og dette jo tilmed fra den ellers alvidende Odins mund.

57. Man kan en passant undre sig over de manglende vaner i den nye verden; frugtbareheden klarer sig her øjensynlig selv, jvf. de selvgroende agre. Vanerne har måske været for illegale i asa-perspektiv til at kunne videreføres i den nye verden, jvf. deres tendenser til incest, sejd etc. - og deres øvrige uintegrethed

- i gudeuniverset, rent semiotisk, som den også angives af ase-vane krigen i urtiden.
58. Den nye verdens overraskende 'nyhedsstatus' i forhold til den øvrige mytologi kan i øvrigt skematiseres ud fra den såkaldte diegesis-model, der opererer med muligheden af, at et semantisk univers i en teksts forløb udskiftes med et andet via et semantisk sammenbrud, den såkaldte katastrofe. I det nordiske verdensdrama vil Ragnarok være denne katastrofe, der lader det semiotiske univers ascer/jætter implodere, for at et fuldstændig rensat semantisk univers kan fremslå som narrationsens produkt, idet kun en side af det oprindelige univers (det 'lyse', 'gode') her videreføres og nu på naturstridig vis kan leve uden at defineres af sin semantiske modsætning (mht. diegesen har jeg selv givet en fremstilling i Bro/Sjernerfelt 1984, samt i Sjernerfelt 1984).
59. Vi kan ikke her give noget bud på, hvorledes mytologien forholder sig til andre sider af de norrøne samfund, idet vor tids viden om disse samfunds indretning og øvrige praksisser (især de religiøse) er meget sparsom. Man kommer næppe nogen vegne ved at forsøge at forstå mytologien som sekundær afspejling af materielle vilkår, som det er Lars Lönnroth's tese (Lönnroth 1984). Vor antagelse vil snarere være, at mytens rolle var anderledes gennemgribende - mytens forståelsesformer som strukturerende væsentlige dele af de samfundsmæssige praksisser generelt. Omend heller ikke dette naturligvis i det konkrete tilfælde lader sig bevise. Problemet er, som ofte fremført i de senere år, at en sådan samfundsforsættelse, der tænker 'primitive' samfund i forskellige niveauer, økonomi, politik, ideologi osv., og hvor 'materialismen' i forskellige former lader en generel implikationspil gå fra de første til de sidste, synes at projicere forhold fra vort eget samfund ned over andre, der ikke nødvendigvis udviser samme niveaudelinger. Muligvis har de oldnordiske samfund snarere været karakteriseret ved det, den franske antropolog Marcel Mauss kalder "totale sociale begivenheder" - idet alle sociale begivenheder herefter afsætter effekter inden for alle de niveauer vi (i vort samfund) kan isolere, og hvor intet af dem derfor kan antages styrende i forhold til de andre. De offerhandlinger, vi rudimentært kender til fra perioden, synes at have haft karakter af sådanne totalbegivenheder: man bad fets, om en god høst (det 'økonomiske') ved en rituel ofring (det 'religiøse', 'ideologiske') anført af en gode, et religiøst overhoved, der samtidig var stammens høvding (det 'politiske'). I katastrofiske knudepunkter som hungersnød kunne man, hvis vi skal tro Ynglingasaga, ofre kongen selv i en social handling, der ikke lader sig fortolke på et enkelt af de tre niveauer (Kong Donald i Ynglingasaga). Man må simpelthen vide mere om organisations- og kultiformerne i Oldnorden, før myternes 'samfundsmæssige sammenhæng' lader sig bestemme. Antager vi med Durkheim, at mytologien udgør et samfunds konstitutive (men også nødvendigtvis alienerende) selvspjeling, vil de semiotiske logikker, vi har fremtæst, evt. kunne indgå i en fortolkning af kulturfør og andre praksisser i de norrøne samfund i det omfang man vil få kendskab til sådanne.



*Niels Lukman*  
Frode Fredesgod – Den gotiske Fraviva.  
Nr. 299. 1981. 82 sider + 8 pl. Kr. 25,00.

*Allan Hilton Andersen og Finn Krog*  
Christopher Caudwell og marxistisk litteraturteori. Litteraturdebat og kulturkamp i 30'ernes England.  
Nr. 300. 1981. 123 sider. Kr. 25,00.

*Lars Hjortso*  
Biedermeier – en idéhistorisk undersøgelse.  
Nr. 301. 1982. 102 sider. Ill. Kr. 25,00.

*Henrik Tvarnø*  
Det romerske slaveri – i europæisk forskning efter 2. verdenskrig.  
Nr. 302. 1982. 92 sider. Kr. 25,00.

*Lene Northin*  
Otto Gelstedes standpunkt. Sammenhængen mellem filosofi og digtning i Otto Gelstedes forfattereskab indtil 1940.  
Nr. 303. 1983. 120 sider. Kr. 48,80.

*N. H. Hohnquist-Larsen*  
Møer; skjoldmøer og krigere. En studie i og omkring 7. bog af Saxo's Gesta Danorum.  
Nr. 304. 1983. 116 sider. Kr. 48,80.

*H. C. Hynding*  
Homertolkning i oldtid og middelalder.  
Nr. 305. 1984. 68 sider. Kr. 48,80.

*Arne Schack*  
Den umulige kærlighed. Studier i franske romantikere.  
Nr. 306. 1984. 82 sider. Kr. 48,80.

*Peter Bornedal*  
Skrift og skribent – undersøgelser i grammatologien.  
Nr. 307. 1986. 153 sider. Kr. 61,00.

*Morten Nøjgaard*  
En kvæsterslange som kæledyr. Om dobbeltmennesket Gary-Ajar.  
Nr. 308. 1986. 106 sider. Kr. 97,60.

*Roberto Brunnicardi*  
Dante på dansk. Et praktisk eksempel på anvendelse af en moderne oversættelses-kritisk metode.  
Nr. 309. 1987. 89 sider. Kr. 61,00.

*Marianne Alenius*  
Brev til eftertiden. Om Charlotta Dorotea Biehlis selvbiografi og andre breve.  
Nr. 310. 1987. 169 sider. Kr. 97,60.

*Chr. Gorm Torzén*  
Introduktion til Æslet. En studie i den pseudolukianske roman Lucius eller Æslet.  
Nr. 311. 1988. 66 sider. Kr. 97,60.

*Karen Skovgaard-Petersen*  
Erasmus Lærtus. Margareta. Klassisk epos og dansk propaganda.  
Nr. 312. 1988. 103 sider. Kr. 130,55.

## *Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning*

Subskription modtages i bogladerne eller hos forlaget. Medlemmerne af Det filologisk-historiske Samfund modtager »Studier« uden at betale særskilt vederlag derfor. – Studerende ved og kandidater fra et af landets universiteter kan blive medlemmer af Samfundet. Indmeldelse sker ved henvendelse til Samfundets sekretariat, Institut for klassisk filologi, Njalsgade 94, 2300 København S.

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG