

# TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab  
og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus Universitet  
Nummer 26, forår 2011  
© Tidsskriftet og forfatterne, 2011

## ORIGINALSPROGSOPGAVE, NORRØNT

*Óðinn og Lokis roller samt indbyrdes relation i den  
førkristne nordiske forestillingsverden*

Af Simon Nygaard,

stud. mag ved Afdeling for Religionsvidenskab  
og Arabisk- og Islamstudier

# Indhold

<b>1. Indledning .....</b>	<b>3</b>
<b>2. Oversættelse af <i>Lokasenna</i> 9-10 og 21-24.....</b>	<b>3</b>
<b>3. Kommenterende gennemgang af <i>Lokasenna</i> 9-10 og 21-24.....</b>	<b>5</b>
<b>4. Lokis rolle i den førkristne nordiske forestillingsverden.....</b>	<b>7</b>
<b>5. Óðinns rolle i den førkristne nordiske forestillingsverden .....</b>	<b>10</b>
<b>6. Óðinn og Lokis indbyrdes relation i den førkristne nordiske forestillingsverden .....</b>	<b>15</b>
<b>7. Konklusion .....</b>	<b>17</b>
<b>8. Litteraturliste .....</b>	<b>18</b>
8.1 Tekstudgaver .....	20

## **1. Indledning**

De to figurer, som forskningen har dedikeret flest timer og skrevne sider til, er uden tvivl Óðinn og Loki, og disse vil også være denne opgaves omdrejningspunkter. Kildesituationen i forbindelse med den førkristne nordiske forestillingsverden er kompliceret, og der er langt fra så mange kilder om figurer som Týr, som der er om for eksempel Þórr. Sådan forholder det sig også med Óðinn og Loki, hvor kilderne om førstnævnte er mange flere end om sidstnævnte. Opgaven vil derfor også bruge mere tid på Óðinn end Loki.

Opgaven baseres på Eddadigtet *Lokasenna* strofe 9-10 og 21-24, som der gives en oversættelse af. Dernæst følger en kommenterende gennemgang af stroferne, hvor interessante mytologiske og religionsvidenskabelige motiver antydes; og det er med udgangspunkt i disse motiver, at henholdsvis Lokis og Óðinns rolle og deres indbyrdes relation i den førkristne nordiske forestillingsverden behandles, og diskuteres. Dette sker med fokus på den strukturalistiske tradition i religionsvidenskaben.

## **2. Oversættelse af *Lokasenna* 9-10 og 21-24**

Loki sagde:

9. Husker du det Óðinn,  
at vi to i urtiden  
blandede blod sammen?  
Øl ville du ikke lade dig smage,  
med mindre os begge to ville blive båret.

Óðinn sagde:

10. Rejs dig da, Viðarr,  
og lad ulvens fader  
sidde ved drikkegildet,  
for at os Loki ikke kvæder lastefuld tale  
i Ægirs hal.

Da rejste Viðarr sig, og skænkede til Loki. Endnu før han drak, sagde han [Loki] til aserne:

Óðinn:

21. Ør er du, Loki,  
og vanvittig,  
når du gør dig uven med Gefjun,  
for hele verdens skæbner,<sup>1</sup>  
tror jeg, at hun ved alt om,  
ligeså godt som jeg.

Loki sagde:

22. Ti du, Óðinn!  
Du kunne aldrig  
fordele drab mellem mændene,  
ofte gav du,  
dem, som du ikke skulle give,  
de sløve, sejr.

Óðinn sagde:

23. Ved du, hvis jeg gav,  
dem, som jeg ikke skulle give, de sløve, sejr:  
Otte vintre<sup>2</sup> var du under jord,  
en mælkegivende<sup>3</sup> ko og kvinde,  
og du har født børn der,  
og jeg syntes det umandig adfærd.

Loki sagde:

24. Desuden sagde de om dig, at du sejdede,<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Old* bruges her om både mennesker og guders slægter og oversættes derfor med verden (von See 1997, 426).

<sup>2</sup> Vintre er det samme som år, da man regnede i vintre.

<sup>3</sup> Det er ikke klart om *mólcandi* tager objekt eller ej, om det er transitivt eller intransitivt. I nærværende oversættelse er det sidste valgt i tråd med Schjødt (1981, 52; 2008, 207( samt von See (1997, 427-28).

på Samsø  
og gav dig i kast med trylleri<sup>5</sup> som vølver,  
i en troldmands skikkelse  
fór du blandt mennesker,  
og jeg syntes det umandig adfærd.

### 3. Kommenterende gennemgang af *Lokasenna* 9-10 og 21-24

*Lokasenna* er et af de smukkeste udførte Eddadigte, når man taler om sprog og komposition (Steinsland 2005, 233). Det er kun overlevet i håndskriftet Codex Regius samt få sene papirhåndskrifter og en enkelt strofe i *Gylfaginning* 20, og man har i forskningen været meget uenige om dateringen af digtet. Man har argumenteret for, at digtet skulle være af yngre dato og forfattet i kristen tid, fordi tonen i digtet er meget spottende overfor guderne; og dette mener man, korresponderer dårligt med ideen om digtet som hedensk. På den anden side er netop den spottende tone også blevet brugt som argument for en hedensk oprindelse, hvor man i kraft af en levende og fungerende tro kan tillade sig at behandle guderne så frit, som det er tilfældet i *Lokasenna*. Hentydninger til myter, som er gået tabt for os, er også med til at indikere en betragtelig alder, hvor hedenskabens mytologi var del af en levende tradition, hvor man ikke behøvede andet end disse hentydninger for at forstå konteksten (Von See 1997, 364-365; Schjødt 1999, 144-145).

Det er foreslået, at *Lokasenna* kronologisk skulle være umiddelbart efter Baldrdramaet, og at det er Lokis skæbne man er samlet for at diskutere. De prosastykker som danner ramme for digtet, formodes at være senere tilføjelser (Schjødt 1999, 154).

I *Lokasenna* angriber Loki guderne på deres dumézilske funktionsområde<sup>6</sup> (Frakes 2002, 165-66) og beskylder dem for *ergi* og liderlighed (Schjødt 1999, 145).

I strofe 9 minder Loki Óðinn om, at de er blodbrødre. Båndet mellem disse er generelt meget stærkt (Schjødt 2008, 210) – så stærkt åbenbart, at Óðinn ikke kan nægte Loki plads ved drikkegildet på trods af hans tidligere handlinger. Blod har en speciel rolle i forhold til tilegnelsen af viden og ikke mindst overførsel af egenskaber (ibid.), som man

---

4 Codex Regius har ikke verbet *síða*, men *síga* i stedet, som betyder at synke. *Síða* betyder at trylle eller sejde, og dette foretrækkes (von See 1997, 431).

5 Oversættelsen af substantivet *vétt* er meget omdiskuteret. Oversættelsen ”og slog på tromme” er også mulig (von See 1997, 431-33), og dette giver associationer til lappiske noaiders brug af trommer i shamanistiske ritualer (Steinsland 2005, 186).

6 Se Jensen 2004 for fremragende indføring i Dumézils teorier og forfatterskab. Side 45-63 specielt om de tre funktioner samt 81-98 om Norden.

ser det i for eksempel Skjaldemjødsmysten i *Skálskaparmál* og i *Völsunga saga* 19s fortælling om Sigurðr Fáfnisbani. I denne strofe ses også en af de få tidsangivelser, man har i eddadigtningen, altså har blodsblandingen fundet sted i en mytisk fortid. Alt dette har stor betydning for Loki og Óðinns relation til hinanden, og opgaven vender tilbage til dette i diskussionen af netop denne relation i et senere afsnit.

I strofe 10 forsøger Óðinn at dæmpe Loki, men uden nogen form for held. *Úlfs fǫdur* henviser til Loki som er fader til Fenrir, ulven som bider Týrs ene hånd af, og som skal dræbe Óðinn ved ragnarøk. Derfor kalder Óðinn Loki for netop ”ulvens fader”, og heri ligger nok både hån og respekt (Steinsland 2005, 230). Udover Fenrir har Loki avlet Miðgarðsormr og Hel alle tre med jættekvinden Angrboða, og ligesom Fenrir spiller Miðgarðsormr også en stor rolle ved ragnarøk, hvor den og Þórr slår hinanden ihjel. Menneskerne, som dør under ragnarøk, ender hos Hel i dødsriget. Ligeledes siges det, at Óðinns søn, Viðarr, skal hævne sin fader og slå Fenrir ihjel ved at træde dens kæbe af den og sønderrive dens gab. Derfor kan der være en symbolik i, at det netop er Viðarr som skal rejse sig for faderen til den ulv, han senere skal dræbe.

Strofe 21 er et modsvar til Lokis tilsvining af Gefjun i strofe 20, og Óðinn tager hende i forsvar og siger, at hun kender verdens skæbner ligeså godt som ham selv. Altså er der vægt på et af de helt centrale Óðinn-motiver; Óðinns evige søgen efter viden. Her er begrebet initiation vigtigt, og opgaven vender tilbage til dette i diskussionen af Óðinns rolle.

Gefjun identificeres af nogle forskere med Freyja (Schjødt 1999, 156; Steinsland 2005, 241), hvilket kan spille en rolle i forhold til Óðinns bemærkning om hendes viden om verdens skæbner (jf. vanernes affinitet med underverden og dennes ditto med numinøs viden (Schjødt 1983 91)).

I den efterfølgende strofe angriber Loki Óðinn på et af hans dumézilske funktionsområder, nemlig som gud for krigen (Frakes 2002, 166; Dumézil 1969, 45). Óðinn deler valen med Freyja, og får derved halvdelen af de faldne krigere (Schjødt 1991, 305) der kommer til Valhøll som einherjer, og skal kæmpe for ham ved ragnarøk. Det var også Óðinn som indstiftede krigen ved at kaste sit spyd over vanernes hær i den første krig i verden (Dumézil 1969, 46; Steinsland 2005, 177). Óðinns andet funktionsområde er suveræniteten, og her er han da også gud for både herskere og krigere (Dumézil 1969, 42). Disse aspekter af Óðinn-skikkelsen vil ligeledes blive drøftet i diskussionen af Óðinns rolle i den førkristne nordiske forestillingsverden.

Strofe 23 er Óðinns svar på Lokis angreb, hvor Óðinn hentyder til en ellers ukendt myte og beskylder Loki for at have været otte vintre under jorden som kvinde og som malkeko. Óðinn mener, at dette køns- og hamskifte fører *ergi* med sig, umandighed som oftest er knyttet til sejden (Steinsland 2005, 309), og netop denne tilknytning til sejden er vigtig i forhold til denne strofes værdi for relationen mellem Óðinn og Loki, der som sagt vil blive diskuteret senere. I de otte år, Loki var under jorden, fødte han børn. Dette motiv ses også i den såkaldte Bygmestermyste, hvor Loki ender med at måtte forvandle sig til en hest og lade sig bedække af bygmesterens hingst, Svalðifari, for senere at føde Óðinns hest Sleipnir.

Loki trækker også på en for os ukendt myte, da han i strofe 24 beretter om, hvorledes Óðinn har sejdet på Samsø og opført sig *sem vǫlor*. Dette er ligeledes et angreb på Óðinns funktion, her som gud for magi. Sejd fører jo som bekendt *ergi* med sig, og det nævner Loki også, da han lader sidste vers fra strofe 23 lyde igen, indeholdende beskyldningen om netop *ergi*. Spørgsmålet om Óðinn som shaman i forbindelse med sejd vil sammen med ovenstående blive diskuteret i et senere afsnit.

#### **4. Lokis rolle i den førkristne nordiske forestillingsverden**

Loki er den af de mytologiske figurer i det førkristne nordiske panteon, som forskningen har brugt mest tid på, uden dog at nå til anden enighed, end at han er en flertydig karakter (Frakes 2002, 162; Schjødt 1981, 49). Teoriene er derfor mange og kan deles op efter deres formål. Nogle har som formål at finde frem til en form for ur-Loki, og blandt disse er de mest fremtrædende Jan de Vries, som mener Loki er en trickster-figur, Anna Birgitta Rooth, der identificerer ur-Loki med en edderkop, samt Folke Ström, der mener, at han var en hypostase af Óðinn<sup>7</sup> (Schjødt 1983, 50). Andre har forsøgt at give et billede af Lokis symbolske og funktionelle rolle, og til denne gruppe hører de tre teorier, opgaven vil inddrage. De alle er strukturalistiske i deres tilgang. Georges Dumézil har fremsat to teorier om Loki som henholdsvis den impulsive intelligens i *Loki* (1959) og – med inddragelse af kun Baldrdramaet og ragnarøk-komplekset – har han argumenteret for Loki som ”inkarkationen af vor kosmiske tidsalders dæmon” i *De nordiske Guder* (1969, 92). Jerold Frakes ”Loki's Mythological Function in the Tripartite System [*Lokasenna*]” (2002)

---

<sup>7</sup> Opgaven vender tilbage til dette i afsnittet om Óðinn og Lokis inbyrdes relation.

og Jens Peter Schjødts "Om Loke endnu engang" (1981) tager begge mere eller mindre udgangspunkt i Dumézils teorier, både om Loki og trefunktionsstrukturen.

Frakes bruger Dumézils trefunktionsstruktur som baggrund for en analyse af Loki som nedbryder af funktionerne og i det hele taget som en antistruktural figur. Frakes kritik af Dumézils *Loki* går på, at metoden, Dumézil bruger, minder meget om den frazerske teoretisk komparative analyse af udvalgte litterære dokumenter, når han sammenligner Loki med den ossetiske Syrdon, som han mener, skulle være en indoeuropæisk parallel til Loki. For Frakes at se er det store problem, at Dumézil i det hele taget ikke formår at integrere Loki i sit mytologiske system (Frakes 2002, 163).

Frakes teori går som sagt på, at Lokis funktionelle rolle er af nedbrydende og forsmædende karakter. Han passer ikke ind i trefunktionsstrukturen, fordi han har en antifunktionel rolle. Dette ses tydeligt i de oversatte strofer fra *Lokasenna*, som er det bedste eksempel på denne antifunktionelle rolle (Frakes 2002, 166). Når Loki i strofe 22 beskylder Óðinn for ikke at kunne give de rigtige sejr, er det som nævnt et angreb på hans funktion som krigsgud. I strofe 24 er det førstefunktionen, der står for skud. Loki beskylder Óðinn for at misbruge og pervertere den magi, som han er gud for, ved at bruge sejd. Týr, som Óðinn deler førstefunktionen med, angribes også på sin funktion som retsgud i strofe 38, og når Þórr kommer til drikkegildet beskyldes han på samme måde for ikke at kunne varetage sin funktion som andenfunktionsrepræsentant – gud for kamp og kosmosbeskytter. Tredjefunktionen er den, som får flest hug i *Lokasenna*, hvor både Njörðr (strofe 34 og 36), Freyr (strofe 42), Freyja (strofe 30 og 32) samt mange andre anklages for at være liderlige og perverse (Schjødt 1999, 145). Loki er dog mindst ligeså pervers og promiskuøs, som han anklager tredjefunktionsrepræsentanterne for at være, forskellen er bare, at deres seksuelle aktiviteter er knyttet netop til denne tredje funktion, hvor Loki bare er pervers. Her ses Lokis antifunktionelle rolle tydeligt, og som Frakes skriver: "Thus in both word and deed, Loki subverts the principles of the third function" (2002, 169).

Lokis ultimative nedbrydning af funktionerne ses i hans rolle i Baldrs dramaet, hvor han som *ráðbani* er skyld i drabet på den gud, som på en måde repræsenterer alle funktioner (ibid., 170).

Loki destroys the representative of all the three functions, and moreover subverts the functions in the abstract as well, for neither Óðinn's sovereign power nor Þórr's martial prowess can prevent or exact vengeance for the murder; the well-being of the



entire race of the Æsir is subverted, since they had not yet known death among their ranks (ibid., 170).

Frakes bemærker, at Loki er en marginal figur i den nordiske forestillingsverden, og at denne marginalitet kan være nøglen til at forstå ham i forhold til trefunktionsstrukturen (ibid., 165). Han medierer mellem aserne og andre mytologiske væsner, på godt og på ondt (ibid., 171). Dette er et af omdrejningspunkterne i Jens Peter Schjødts artikel "Om Loke endnu en gang" (1981). Her udlægges alle de mytologiske motiver, som Loke er en del af, kronologisk med henblik på at komme en opklaring af hans funktion og betydning nærmere (ibid., 49). Schjødts arbejder ud fra Dumézils teori om Loki som vor tidsalders ærkedæmon og forsøger at indarbejde hele mytekorpuset, hvor Dumézil som sagt kun arbejdede med Baldrdramaet og ragnarøk-komplekset. Det første af Schjødts motiver, Loki optræder i, er fra *Lokasenna* strofe 23, hvor Óðinn beretter om Lokis otte år i urtiden under jorden som både ko og svanger kvinde. Herefter følger blodblandingen med Óðinn fra *Lokasenna* strofe 9 og Lokis eventuelle rolle i antropogonien.<sup>8</sup> Derefter kommer diverse motiver om Loki, og rækken af motiver afsluttes med hans rolle i Baldrdramaet, Lokis straf og rolle i ragnarøk. Motiverne udgør en tidlig udvikling fra begivenheder i urtiden til mytisk fortid og fremtid. Schjødts (ibid., 79-80) påviser her en udvikling i Lokis mytiske personlighed. Loki i urtiden har hemmelig viden blandt andet viden om sejden opnået gennem sin chthoniske færden, og denne viden deler han med Óðinn gennem blodblandingen.<sup>9</sup> Herefter begynder den mytiske fortid, hvor Loki, gennem sin evne til at skifte ham og køn er til nytte for guderne på mange forskellige måder. Derefter bliver Lokis rolle i forhold til guderne gradvist forværret, og han giver dårlige råd eller handler negativt – begge dele uden nogen åbenlys grund. Han redder dog situationen ved hjælp af sin evne til at kunne skifte ham og køn. Denne forværring fortsætter, indtil han som *ráðbani* er skyld i Baldrs drab, og han endegyldigt ekskluderes fra gudernes kreds, da han bindes. Herefter kommer ragnarøk i den mytiske fremtid, hvor Loki og hans slægt helt og holdent er gudernes hovedantagonister og ansvarlige for de øverste guders endeligt. Heraf fremgår det, at Dumézils teori om Loki som vor tidsalders ærkedæmon også passer på andre kilder, end dem Dumézil i sin tid brugte.

---

<sup>8</sup> Se Schjødts (1981, 58-59) for Loki-Loðurr problemet.

<sup>9</sup> Dette motiv uddybes senere i opgaven.

Dette er grunden til, at to så forskellige opfattelser af samme figur nemlig Loki som gudernes hjælper og Loki som hærfører for jætterne i ragnarøk, har kunnet eksistere i samme periode.

Lokis evne til at mediere mellem oppositionspar er et af de mest konstituerende træk ved figuren, og det går da også igen i motiverne og den mytiske udvikling af Lokis personlighed. Allerede i det første motiv, Loki i underverden som både ko og kvinde, ses mediator-rollen i hans evne til at skifte ham og køn.

Denne evne spores så at sige i samtlige motiver, hvori han optræder, og er ikke begrænset til at gælde oppositionen maskulin-feminin. Vi har således set at han er af jætteslægt, men lever blandt guderne, at han normalt opfattes antropomorft, men ofte optræder theriomorft, at han færdes i underverdenen og oververdenen, i luften og på jorden, i Udgård og Asgård o.s.v., og som sådan er mediatoren par excellence... (Schjødt 1981, 83).

Lokes vigtigste roller er således at være grund til og eksponent for den forringelse af verden, som man ser i de nordiske myter. Derfor bliver han mediatoren mellem oppositioner, som normalt ikke ville kunne forenes, hvilket gør ham til symbolet på modpolen unatur i oppositionsparret natur-unatur, som han ofte er en del af (Schjødt 1981, 84).

## **5. Óðinns rolle i den førkristne nordiske forestillingsverden**

Óðinn er den mest komplekse og mangesidede figur i de nordiske kilder, og teorierne om ham og hans rolle er mange. Opgaven vil beskæftige sig med aspekterne antydte i de ovenstående strofer fra *Lokasenna*; Óðinn som hersker -og krigergud, Óðinns søgen efter viden og Óðinn som udøver af sejd.

Aspekterne af Óðinns personlighed findes enten i hans funktion som magiker og besidder af numinøs viden eller som suverænitets repræsentant. (Schjødt 2008, 452). Som Dumézil skriver det i *De nordiske Guder* (1969): "Odin er gudernes overhoved: deres første konge, sådan som vi så det i de historiserende fortællinger ... også de jordiske kongers specielle gud og beskytter af deres magt (42)". Denne definition kan endda udvides, til også at omfatte krigere (Kershaw 2000, 11-12). Óðinn er guden for den mentale del af krigen. Det er ham, som ved hjælp af sejd bestemmer, hvem der skal have

sejr, og det er ikke altid dem, som fortjener det, som Loki påpeger i strofe 22. Óðinn kunne altså både give og tage fra sine udvalgte (Steinsland 2005, 177), og det ses da også i *Gautreks saga* 7, hvor Óðinn, kræver kong Vikarr ofret af Starkaðr<sup>10</sup> - kongen, hvis magt Óðinn netop skulle beskytte. Óðinn giver som sagt også til sine udvalgte, som i Sigurðr Fáfnisbanis tilfælde, hvor Óðinn kommer, og giver ham råd om hvordan han skal slå Fáfnir ihjel, hvilket resulterer i, at Sigurðr lykkes i sit fortagende, idet han får del i noget af den numinøse viden, Óðinn besidder (jf. *Völsunga saga* 18-19).

Relationen mellem tilegnelse af numinøs viden og underverden er stærk, og det er også kontakten med det chthoniske, der giver Óðinn viden (Schjødt 1981, 56). Myterne som omhandler Óðinn, er delt i to: Myter, hvor Óðinn er initiant og selv tilegner sig viden, og myter, hvor han er initiator og videregiver sin viden til udvalgte helte (Schjødt 2008, 454). Tilfældet Sigurðr Fáfnisbani er et godt eksempel på det sidste, og som eksempel på det første kan nævnes *Hávamál* strofe 138-141,<sup>11</sup> Óðinns selvhængning. Óðinn ofrer sig til sig selv hængende på Yggdrasil, verdenstræet, og denne rituelle død, viser tilknytningen til underverden. Yggdrasil betyder Yggrs<sup>12</sup> hest, og det er derfor plausibelt, at dette er en mytisk analogi til Sleipnir, Óðinns hest, som er den eneste hest, man kan komme til dødsriget på. Óðinn så at sige rider mellem verdenerne i sin søgen efter viden (Drobin 1991, 109). Igennem selvhængningen får Óðinn runerne og tilegner sig derved numinøs viden. At være såret med spyd, ser man flere steder i kilderne som en måde at initieres til Óðinn. For eksempel i *Gautreks saga* 7, hvor Starkaðr som nævnt ovenfor på opfordring af Óðinn ofrer kong Vikarr, som han tjener under, ved både at hænge ham og gennembore ham med et spyd og i *Ynglinga saga* 9, hvor både Óðinn og Njörðr ”mærkes” til Óðinn med et spyd. Var man initieret til Óðinn, var man sikker på at komme til Valhøll, når man var død. *Hávamál* 138-141 får derved træk af et mytisk forbillede for en initiations rite (Schjødt 2008, 180).

Schjødt (2008, 181-82) foreslår, at strofe 141 kronologisk burde være før 140, så Óðinn efter at have lært sig runerne inspireres til at få mere viden, *orð mér af orði, orðz leitaði, verc mér af verki, vercs leitði* (*Hávamál* 141) og derefter modtager de ni<sup>13</sup>

---

10 Se Jensen (1994, 159-62) samt Boll (1986) om Starkaðr – en typisk mørk Óðinnshelt.

11 Forskningen er ikke enig om denne myte. Er den et offer eller et ritual? En hedensk pendant til Kristus på korset? Se Schjødt (2008, 173-206) for diskussion. Opgaven behandler *Hávamál* 138-141 som et initiationsritual.

12 Óðinnsnavn, ”den skrækkelige”.

13 Ni var et helligt tal i det førkristne norden, og brugen deraf et argument for strofernes hedenske oprindelse.

storsange og skjaldemjøden fra Óðreri,<sup>14</sup> således, at der også her er tale om en udvikling, dog uden at der denne gang gives en tidsbetegnelse.

Som sagt hænger viden og det chthoniske ofte sammen, og et mytekompleks, som viser dette godt, er det omkring Mímir, Kvasír og skjaldemjøden. Dette kompleks har også tilknytning til Óðinn og hans higen efter viden.

I *Ynglinga saga* 4 ser man hvorledes der efter funktionskrigen (jf. Dumézil 1969, 13-16) mellem aser og vaner sluttes fred, og i den efterfølgende gidseludveksling kommer Mímir til vanerne sammen med Hœnir, der menes er være en velegnet høvding. Da Hœnir kun følger Mímirs råd og ikke kan tage beslutninger med mindre Mímir er til stede, føler vanerne sig snydt, halshugger Mímir og sender hans hoved tilbage til aserne. Óðinn smører det med urter og synger galder<sup>15</sup> over det og tryller således, at det *sagði honum marga leydna hluti* (*Ynglinga saga* 4). Her i denne ætiologiske myte ser vi, hvordan Óðinn bruger sin magi for at få mere viden gennem det vidensobjekt, som han har omdannet Mímirs hoved til. Vanerne betragtes som chthoniske magter, som frugtbarhedsguder mange gange gør<sup>16</sup> (Schjødt 1981, 56; 1991, 305ff). Da vi har set at forbindelsen mellem viden og underverden er så stærk, som den er, må Mímir have fået numinøs viden, da han – foruden at have været hos vanerne – også er blevet dræbt af dem. Endnu en indikator for tilegnelse af numinøs viden. Drobin foreslår at identificere *inom frægia syni Bólþors, Bestlo fjoður* (*Hávamál* 140), som lærer Óðinn de ni storsange, med Mímir, hvilket giver endnu forbindelse til vidensaspektet (Drobin 1991, 110). *Gylfaginning* 51 fortæller, at Óðinn rider til Mímirs brønd for at konsultere Mímir – brønden hvor han ligeledes sit *auga falt* (*Völuspá* 28) for at få viden (Steinsland 2005, 184) og *Völuspá* 46 beretter, at når Heimdallr blæser i Gjallarhorni og indvarsler ragnarøk, taler Óðinn med Mímirs hoved.<sup>17</sup> Mímir er altså forbundet med viden af den numinøse slags på mange måder. Den mjød, Mímir drikker, hver dag fra sin brønd, foreslås af Fleck i hans beskrivelse af det mytologiske landskab at være identisk med skjaldemjøden (Fleck 1971, 394). Margaret Clunies Ross argumenterer for en mere funktionel, kulturel tilgang til dette aspekt (1994, 216).

---

14 Den kedel, sammen med karrene Són og Boðn som i *Skáldskaparmál* 4 bruges til at opbevare skjaldemjøden.

15 En mystisk sang, der forløser gemte krafter og giver adgang til andre virkelighedssfærer end den daglige (Steinsland 2005, 185).

16 For eksempel Persephone i den græske mytologi.

17 I *Völuspá* 46 står der ikke Mímir men Mímr. I tråd med Schjødt (2008, 108) betragter opgaven disse som samme figur.

Skjaldemjøden opstår ifølge *Skáldskaparmál* 3-6 versionen af fredsslutningen efter funktionskrigen ved at aserne og vaserne<sup>18</sup> spytter i et kar, og heraf skaber de som et kulturprodukt af denne samfundskonstitution Kvasír, hvorom det siges, at *[H]ann er svá vitr at engi spyrr hann þeira hluta er eigi kann hann órlausn* (kapitel 4). Han dræbes af to dværge, som han besøger på sine rejser, og hans blod blandes med honning, og bliver til mjød. Ligesom det var tilfældet med Mímir, betyder det, at Kvasír – eller rettere hans blod – nu er et kulturobjekt forbundet med numinøs viden, eftersom dværge også er chthoniske væsner, og Kvasír også bliver dræbt på sin færd i underverden. Skjaldemjøden kommer nu i jætten Suttungrs besiddelse, og han placerer sin datter Gunnlǫð som vogter af mjøden under et bjerg i Jǫtunheimr. Her henligger den som et passivt numinøst vidensobjekt, indtil Óðinn i sikkelse af en orm kommer ind til til Gunnlǫð, hvor han har sex med hende, mod at han får lov at drikke af mjøden, og i sikkelse af en ørn flyver derfra og spytter mjøden ud i et kar, da han kommer til Asgarðr. Dermed gør Óðinn mjøden til et aktivt numinøst vidensobjekt.

Skjaldemjødsmyten kan forstås på flere forskellige niveauer (Schjødt 1983, 93). Den er en ætiologisk myte, både om hvorfor aserne er i besiddelse af mjøden, men også om hvorfor det er Óðinn som er den ultimative visdomsbesidder (ibid.) og digtergud. Myten igennem ses oppositionspar, som alle relaterer til oppositionsparret Denne Verden (DV) vs. Den Anden Verden (DAV), repræsenteret af oververdenen henholdsvis underverdenen. Kvasír repræsenterer oppositionsparret liv vs. død, som kan sidestilles med blodet i fast form og blodet i flydende form, dvs. oppositionsparrerne fast vs. flydende. Her er der også et før-efter aspekt i myten. Som nævnt går mjøden også fra at være passiv til at være aktiv, da Óðinn stjæler den. I Óðinns færd for at stjæle mjøden har vi oppositionsparret maskulint vs. feminint i form af Óðinn og Gunnlǫð, samt chthonisk vs. celestial ved ormen og ørnen (Schjødt 1983, 94).

Skjaldemjødsmyten arbejder med et treleddet narrativt forløb, som minder om van Genneps struktur for overgangsriter.<sup>19</sup> Mjøden er skabt i tre ”tempi” (Schjødt 1983, 93), hvor det først er samfundets konstituerende parter, som skaber en væske af deres spyt, derefter dværgene, der skaber mjøden af Kvasírs blod og honning, og til sidst Óðinn, der stjæler den, for at ”genføde” den<sup>20</sup> til dens egentlige formål. Det narrative forløb centeres

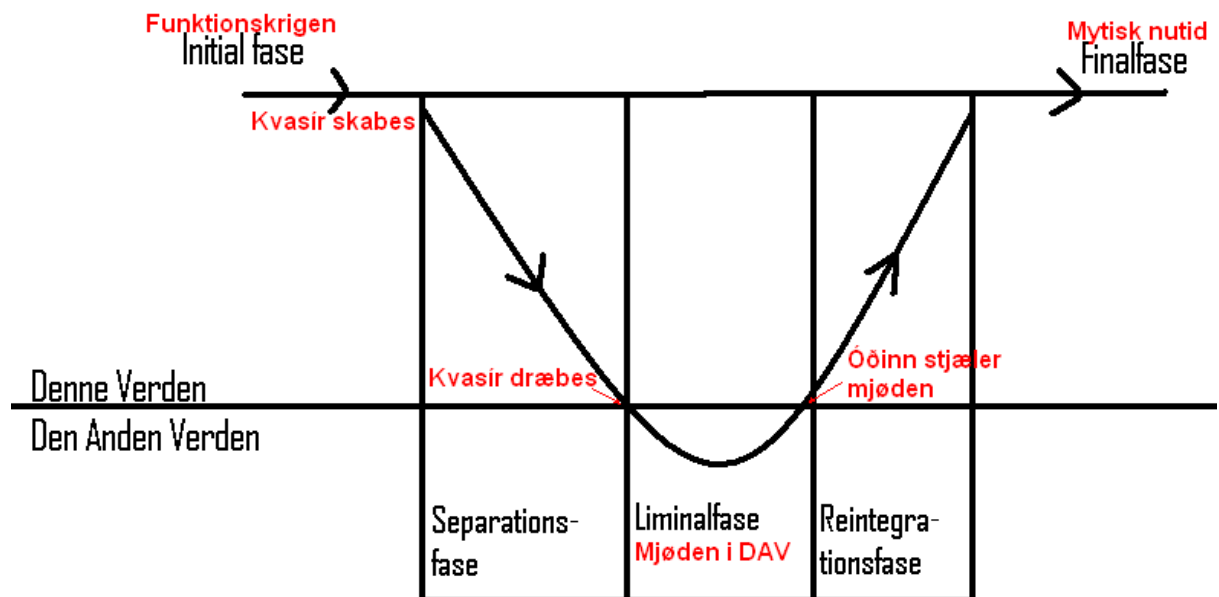
---

18 Altså alle tre dumézilske funktioner.

19 Som det ses i Schjødt (1992).

20 Se Schjødt (1983, 92-93) for denne omvendte fødsel.

omkring DAV, så mjødens "rejse" bliver DV – DAV – DV. Et skema over mytens narrative struktur kunne se således ud:



Som nævnt ovenfor, karakteriseres forholdet mellem DV og DAV ved oppositionspar, som repræsenterer en omvendt orden. Dette er en af de ting der, ifølge Victor Turner, karakteriserer netop den limiale fase (Turner 1967, 99), som ses på illustrationen ovenfor. Det er i liminalfasen, Óðinn henter sin numinøse viden, og myten har træk af et initiationsritual, da han kommer ud af den liminale fase i en ny irreversibelt højere status, som besidder af ny viden. Óðinns selvhængning i *Hávamál* (ses ovenfor), kunne ligeledes passe i strukturen, blot med hængningen/spydsåret som indgang til den liminale fase, tilegnelsen af runer som produkt deraf, og faldet fra træet som indgang til reintegrationsfasen.

Som nævnt er en del af Óðinns funktionsområde magien, som han blandt andet bruger til at tilegne sig ny viden, og som det ligeledes er nævnt før er sejden en vigtig del af Óðinns magiske arsenal. Niel Price (2002, 94) definerer ved hjælp af *Ynglinga saga 7* sejd som værende disse fem magiske handlinger: spå om fremtiden, slå ihjel, forårsage sygdom, bevirke ulykke, berøve folk deres intelligens eller forøge den og berøve folk deres styrke eller forøge den. Han mener, at hamskifte, overjordiske rejser, mens kroppen forbliver stille, samtale med de døde eller specifikt hængte og kontrol over ild, vand og vind hører til kategorierne galder og runetrolddom. I *Ynglinga saga 7* nævnes også de implikationer, som følger med udøvelsen af sejd, hvor den alvorligste er, at udøvelsen medfører *ergi*. Udførelsen er skændig for *karlmønnum*, og derfor læres sejden til kvinder.

Kategoriseringen er dog ikke konsekvent, og mange steder, endog i Snorres egne værker, modsiges den. Begrebet sejd bruges derfor som dækkene for begge kategorier. Da sejd er en stor del af Óðinn og Lokis indbyrdes relation, uddybes dette i det følgende afsnit.

Det fremgår ovenfor, at vers 3 i strofe 24 af *Lokasenna* godt kan oversættes ”og slog på tromme som vølver”, hvilket giver associationer til shamanistiske ritualer. Der er da også mange forslag om, at Óðinn egentlig var shaman. Belægget for dette menes at findes i blandt andet *Ynglinga saga* 7, hvor hamskiftet og de overjordiske rejser sammenlignes med, hvad man ved om for eksempel de lappiske noaiders shamanistiske ritualer. *Hávamál* 138-41 er også blevet fortolket som et shamanistisk initiationsritual, hvor fasten menes at sætte Óðinn i en trance, hvor han forestiller sig, at gribe runerne skrigende (ibid., 97). Grundet opgavens omfang diskuteres Óðinns mulige shaman-aspekt ikke yderligere.

## 6. Óðinn og Lokis indbyrdes relation i den førkristne nordiske forestillingsverden

Kimen til relationen mellem Óðinn og Loki kan ses i *Lokasenna* 23-24, som er oversat ovenfor. Blodblandingen er her helt central, da blod fungerer som bærer og overbringer af attributter og egenskaber. Derfor er overførslen af blod ensbetydende med overførslen af egenskaber, og et vist mål af identitet vil også blive ført med i denne blodblanding (Schjødt 2008, 210). Blodblandingsritualet er overleveret i to kilder, *Gísla saga Súrssonar* 6 og *Þorsteins saga Víkingssonar* 21 (Schjødt 2008, 211), hvor det beskrives, at ritualet indebærer, at man skærer et stort stykke græstørv, kaldet *jarðarmen*, på en måde, så det er muligt for deltagerne i ritualet at løfte det op, og derved symbolsk komme under jorden, for derefter at stige op med ny viden og status; og som beskrevet ovenfor, tyder dette på en initiation. Dette motiv ses også i *Lokasenna* 23, hvor Óðinn beretter, at Loki har været otte år netop under jorden, hvor han har optrådt både som ko og kvinde og endda født børn. Her er altså tale om både ham- og kønsskifte – to ting, som er knyttet til sejden. Det påtales da også med beskyldningen *oc hugða ec þat args aðal*. Loki tager til genmæle i strofe 24 og beskylder Óðinn for at have sejdet og opført sig, som vølver gør det, dvs. som kvinder gør det (Steinsland 2005, 258; 312-313). Dette er en parallel til Óðinns beskyldninger mod Loki selv som har samme beskyldning til slut, beskyldningen om *ergi*. Óðinn og Loki anklager altså på skift hinanden for at have bedrevet sejd og dermed at være umandige (Schjødt 1981, 58). Som nævnt ovenfor, ses det, at Óðinn, ligesom Loki,

praktiserer hamskifte. Hos Saxo skifter Othinus køn for at komme tæt nok på Rinda til at kunne avle en hæver for Balderus<sup>21</sup> med hende. Det virker derfor plausibelt at antage, at der er en sammenhæng mellem de to guders karakteristika og egenskaber og deres blodblanding (Schjødt 2008, 213). Her er den tidsangivelse, som gives i *Lokasenna* 9, meget bevidt, da det ses, at blodblandingen har fundet sted i urtiden, altså før alt andet. Med Lokes rolle som mediator in mente (Schjødt 1981, 82ff) foreligger muligheden for, at Loki har været i underverden og lært sejd, hvorefter han og Óðinn har blandet blod, hvorigennem Óðinn har fået overført disse af Lokis egenskaber, som han har kunnet bruge til videre tilegnelse af numinøs viden (Schjødt 2008, 213-14). Frejjas rolle i forbindelse med sejden, som den nævnes i *Ynglinga saga* 4, kan forstås på forskellige måder. Hun kan enten have lært asynjerne sejd, da *Ynglinga saga* 7 jo beretter, at det var kvinderne der blev lært at sejde. Eller hun kan have haft en rolle at spille i forbindelse med Lokis rejse til underverdenen, hvor han endda han have lært sejden af Freyja, mens vanerne stadig residerede der. Dette er dog blot gisninger (ibid.)

Som nævnt ovenfor, har blodblandingsritualerne i *Gísla saga Súrssonar* 6 og *Þorsteins saga Víkingssonar* 21 initiationsstruktur, og det har Óðinn og Lokis blodblandingsritual også, ligesom det var tilfældet med nogle af de myter og motiver behandlet i opgaven. Her er forløbet således: 1) Lokis chthoniske rejse til underverden (DAV). 2) Transformation i form af ham- og kønsskifte samt fødsel. 3) Implicit tilbagevenden til oververdenen (DV) hvor sejden kan anvendes, altså de tre faser separation – liminalitet – reintegration med efterfølgende ny irreversibelt højere status (Schjødt 2008, 216). Her er ligeledes nogle af de oppositionspar som også findes i skjaldemjødsmysten; DV vs. DAV og maskulint vs. feminint. Der er således også tale om en myte, som kan forstås både ætiologisk – i og med den viser hvorledes Loki og derved Óðinn lærte sejd – og som en initiation, og dermed fuldtud er i tråd med, hvordan Óðinn tilegner sig numinøs viden.

En anden teori omkring relationen mellem Óðinn og Loki forklarer sammenfaldet mellem disses egenskaber på en anden måde. Her foreslås det, at Loki skulle være en hypostase af Óðinn (Ström 1956, 85), og at de to således skulle have været samme guddom på et tidspunkt i religionshistorien. Både Ström og Philipsson tager udgangspunkt i problematikken omkring Loki og Loðurr i *Völuspá*, og går ud fra, at de er

---

21 Hos Saxo er historien en anden end hos Snorri. Balderus er ond og kæmper med den gode Hotherus om dennes kæreste Nanna.



den samme figur (Philipsson 1953, 49). Da Hœnir er blevet betragtet som Óðinns stumme emanation, er det nærliggende at tolke Loki-Loðurr som den listige og onde emanation, der gradvist er gledet længere og længere væk fra sin oprindelse som del af Óðinn. Endnu et argument er, at i *Skáldskaparmál* 16 nævnes Lokis brødre, Býleistr og Helblindi. Helblindi er i *Grímnismál* 46 et Óðinnsnavn, og betydningen leder også tankerne hen på Óðinn, idet den har med død og blindhed at gøre. Betydningerne ”Den blinde fra Hel”, ”Dødsforblænderen” og ”Den Dødsmørke” spiller alle sammen på Óðinns rolle som døds gud og det, at han kun har et øje (Philipsson 1953, 49; Ström 1956, 49). Ligeledes menes Býleistr at være en kenning for Óðinn, og at det først var Snorri, der omdannede både Býleistr og Helblindi til selvstændige figurer (Philipsson 1953, 49). Opfattelsen af Óðinn og Loki som brødre kunne så være et trin i den udvikling, hvor Loki er gledet væk fra sin oprindelse.

Strofe 9 fra *Lokasenna* bliver brugt til at påvise, at ideen om et broderskab mellem Óðinn og Loki, og dermed også ideen om én oprindelig guddom, går dybere end som så, da blodblandings egenskabs- og ikke mindst identitetsoverførende karakter her regnes som udtryk for netop et fælles ophav Óðinn og Loki imellem.

Frakes teori om Loki som antifunktionelt modstykke til guderne i trefunktionsstrukturen kunne ligeledes have været nævnt her, da Óðinn som nævnt er førstefunktionsrepræsentant. Da motiverne omhandlende dette i de oversatte strofer af *Lokasenna* er behandlet tidligere, uddybes her ikke yderligere.

## 7. Konklusion

Opgaven har med udgangspunkt i *Lokasenna* strofe 9-10 og 21-24 gennemgået og behandlet nogle vigtige teorier vedrørende henholdsvis Lokis og Óðinns rolle, samt deres indbyrdes relation i den førkristne nordiske forestillingsverden.

Loki kan både ses som antifunktionelt modstykke til de trefunktionsstrukturens guder, som mediator mellem oppositioner per se og som vor tidsalders ærkedæmon, eksponent og grund til tilstandsforværringen i de mytologiske kilder.

Óðinn er førstefunktionsrepræsentant i Dumézils trefunktionsstruktur og derved hersker- og krigergud, men også gud for magi. Det mest centrale og konstituerende træk ved Óðinn er hans evige søgen efter viden, og dette er, hvad der knytter alle hans mange sider og træk til hinanden. Herigennem ses hans tilknytning til sejden også, og netop dette er også vigtigt i forhold til Óðinn og Lokis indbyrdes relation.

Gennem viden om blodblanding og forestillinger omkring blod og dets egenskaber og ved at sammenholde Óðinn og Lokis sammenfaldende egenskaber og træk, kan man argumentere for, at det var Loki, som tilvejebragte sejden og lærte den til Óðinn for derefter at blive optaget i gudernes kreds. Sammenfaldet mellem Óðinn og Lokis træk, kan også forklares på anden vis; Loki som hypostase af Óðinn og de to som én oprindelig guddom.

Opgaven igennem er religionsvidenskabelige og religionsfænomenologiske begreber som initiation, liminalitet, binære oppositionspar og ritualstruktur i det hele taget blevet implementeret på udvalgte myter for at kaste lys over hvilken rolle Óðinn og Loki har spillet i den førkristne nordiske forestillingsverden, både sammen og hver for sig.

## **8. Litteraturliste**

Boll, Jens Kristian Lindhardt

1986 "Starkad og Egil Skallagrimsson som Odinshelte", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 9, 33-47.

Clunies Ross, Margaret

1994 *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Volume 1: The myths*, Odense University Press, Odense.

Dumézil, Georges

1959 *Loki*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt.

1969 *De nordiske guder*, Presses Universitaires de France, Paris.

Drobin, Ulf

1991 "Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion" in: Louise Bäckman, Ulf Drobin & Per-Arne Berglie, eds., *Studier i religionshistoria*, Bokförlaget Plus Ultra, 97-141.

Fleck, Jere

1971 "Óðinns Self-Sacrifice – A New interpretation II: The Ritual Landscape",  
*Scandinavian Studies*, 43:3, 385-413.

Frakes, Jerold C.

2002 "Loki's Mythological Function in the Tripartite System. [*Lokasenna*]" in: Paul Acker & Carolyne Larrington, eds., *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*, Routledge, New York & London.

Jensen, Hans Jørgen Lundager & Jens Peter Schjødt

1994 *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.

Kershaw, Kris

2000 *The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*. Journal of Indo-European Studies, Washington D.C.

Philippon, Ernst Alfred

1953 Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie,  
*Illinois Studies in Language and Literature* 37.3, Urbana.

Price, Niel

2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, AUN 31,  
Uppsala.

Schjødt, Jens Peter

1981 "Om Loke endnu en gang", *Arkiv för nordisk filologi* 96, 49-86.

1983 "Livsdrik og Vidensdrik", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 85-102.

1991 "Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiske implikationer" in: Gro Steinsland et. al. eds., *Nordisk Hedendom*, Odense Universitetsforlag, Odense, 303-319.

1992 "Ritualstruktur og Ritualklassifikation", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20, 5-23.

1999 *Det førkristne Norden. Religion og mytologi*, Spektrum, København.

2008 *Initiation between Two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, University Press of Southern Denmark, Odense.

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*, Pax Forlag, Oslo.

Ström, Folke

1956 *Loki. Ein mythologische Problem*, Göteborgs Universitets Årsskrift 62.8, Göteborg.

Turner, Victor

1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London.

von See, Klaus *et al.*

1997 *Kommentaren zu den Liedern der Edda. Bd. 2: Götterlieder (Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða)*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

## **8.1 Tekstudgaver**

Kuhn, Hans

1962 *Edda. Die Lieder Des Codex Regius Nebst Verwandten Denkmälern*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.

Jónsson, Guðni

1959 *Fornaldar Sögur Norðurlanda*, Reykjavik (I & IV).

Jónsson, Finnur

1911 *Snorri Sturluson. Heimskringla. Nóregs Konunga Sögur*, G.E.C. Gads Forlag, København.

Faulkes, Anthony

- 1998 *Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál.1. Introduction, Text and Notes*, Viking Society for Northern Research, University College London.
- 2005 *Snorri Sturluson. Edda. Prolouge and Gylfaginning*, Viking Society for Northern Research, University College London.