

ANNETTE LASSEN

Gud eller djævel?

Kristningen af Odin¹

De norrøne kilder til den nordiske mytologi er, som bekendt, skrevet flere hundrede år efter kristendommens indførelse af kristne forfattere. Som Anne Holtsmark påpegede i 1964, bestod omvendelsen til kristendom ikke alene i antagelsen af den nye tro, men også i en revurdering af de gamle guder (1964: 9). Forestillingen om nordboernes hedenskab opfandtes så at sige med kristendommens indførelse. Alt efter hvad målet med de forskellige tekster har været, har den enkelte forfatter måttet finde en løsning på, hvordan man — i betragtning af sin kristne samtid — kunne beskæftige sig med eller fremstille de hedenske guder. I det følgende skal jeg primært se på den kristne fremstilling af det nordiske panteons øverste gud, Odin, i et udpluk af de norrøne middelaldertekster.

Inden for den hagiografiske litteratur eksisterede allerede længe før Nordens omvendelse til kristendom en række gængse løsninger på, hvordan man kunne præsentere eller omtale de hedenske (græsk-romerske) guder. Disse løsninger overtog man med kristningen inden for det

¹ Denne artikel er en bearbejdet version af mit foredrag med samme titel ved The Twelfth International Saga Conference i Bonn 2003.

Lassen, A., Ph.D., lektor, Hugvísindadeild, Háskóli Íslands. "God or Devil? The Christianization of Odin", *ANF 121* (2006), pp. 121–138.

Abstract: This article surveys the different Christian methods of describing heathen gods, using Óðinn as the chief example. In the Old Norse texts, Óðinn is alternately euhemerised, demonised or christened, i.e. described as a king, a demon or as a heathen counterpart to the Christian God. The general methods of understanding heathen gods in the middle ages naturally had their origin in the Christian church and the Christian theology of heathenism effected great influence on the descriptions of Óðinn we find in Old Norse texts. The Christian influence on the heathen material in Old Norse texts must accordingly be taken into account when reading these texts as sources for understanding Old Norse heathen religion. The article ends by proposing a contextual method with an emphasis on reception history in the study of Old Norse paganism.

Keywords: Odin, Christianization, Old Norse mythology

norrøne kulturområde.² Allerede i Det gamle Testamentes apokryfe tekst *Visdommens bog* (*Liber Sapientiae* 14, 12–21), som man mener går tilbage til 2. årh. f.Kr. (*Det Gamle Testamentes Apokryfe Bøger*, 1998: 8; Friis-Jensen 1993: 224), fremstilledes afgudsdyrkelsen som en billeddyrkelse.³ I nogle af kongesagaernes totter ser man også dyrkelsen af de hedenske guder fremstillet som en dyrkelse af billedstøtter.⁴ I de aktuelle totter finder man dyrkelsen af Thor og Frej fremstillet på denne måde, men det er værd at bemærke, at Odinsdyrkelsen i de norrøne tekster kun sjældent fremstilles som en dyrkelse af billedstøtter.⁵

En anden løsning var at euhemerisere de hedenske guder. Billeddyrkelsen, som den fremstilles i *Visdommens bog* er i virkeligheden en form for euhemerisme, da den if. dette værk udspringer af en fars sorg over hans døde søn. På grund af den store sorg lod faren fremstille et billede af sønnen, som han begyndte at ære som en gud. Han gav ceremonier og ritualer videre til sine undergivne, og efterhånden blev gudebillederne dyrket på magthavernes befaling (*Visdommens bog* 14: 15–16). Euhemerismen er imidlertid endnu ældre end *Visdommens bog* og har oprindeligt fået sit navn efter en rejseroman af den græske Euhemeros fra Messina (som var aktiv o. 300 f.Kr.). I hans rejseroman *Den hellige indskrift* (*Hiera anagrafe*), som i øvrigt kun er fragmentarisk bevaret, berettes der om en rejse til det indiske hav, hvor Euhemeros på en ø, Panchaea, finder en hellig indskrift, der legitimerer dyrkelsen af afdøde hellenistiske konger ved afsløringen af de græske guder som afdøde konger. Selvom værkets mål var at idealisere det hellenistiske

² Hvornår disse kristne tolkninger af de hedenske guder blev kendt i Island, ved man ikke. Baetke antager, at man har fået kendskab til dem i 1100-tallet (1950: 22), men det anser Holtsmark for for sent, idet hun antager, at den nye og kristne vurdering af guderne må have spillet en rolle i missionstiden (1964: 9). Grundlaget for at overføre kirkens teorier om de græsk-romerske guder til de nordiske har muligvis været oversættelsen af de græsk-romerske dagenavne til deres nordiske pendanter.

³ I *Mythographi Vaticani*, 3 Proemium: 134, fortælles det, at den hedenske billeddyrkelse stammer fra en ægyptisk far, der i sorg over sin søns død fremstillede og dyrkede en billedstøtte af ham. *Mythographi Vaticani* er en kristen tekst sandsynligvis fra det 4. eller 5. århundrede e.Kr.

⁴ Jævnfør *Rögnvalds þáttur ok Rauds* (overleveret i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*) og *Þáttur af Ögmundi dytt ok Gunnari Helming* (ligeledes overleveret i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*). Jævnfør også passagen, hvor Dala-Guðbrandr kommer anstigende med en Thorsfigur over for Olav den Hellige (*Heimskringla* 2: 233–34).

⁵ I Saxos *Gesta Danorum* (I, 7) lader Odinsdyrkerne derimod fremstille en statue af guld af Odin for at vise deres ærefrygt for ham. Som i totterne går det imidlertid ikke godt med denne dyrkelse, idet Frigg piller guldet af statuen for at pynte sig med det. Jævnfør også Adam af Bremens beskrivelse i *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum* af helligdommen i Uppsala, hvor der netop dyrkes billeder af Thor, Odin og Frej (IV: 26). I *Sturlaugs saga starfsama* nævnes i øvrigt en billedstøtte af Odin.

kongedømme, blev det senere brugt som en religionskritik.⁶ Ophøjelsen af de romerske kejsere til guder gjorde denne teori om gudernes væsen meget plausibel. Senere brugte kirkefædrene ligeledes det, at Hercules, Castor, Pollux og Asclepius if. den græsk-romerske tro havde været mennesker, som belæg for, at de hedenske guder også havde været mennesker, og at de forblev mennesker, som uretmæssigt blev dyrket som guder (Cooke 1927: 398). Dertil kommer selvfølgelig kejserkult.

I *Divinae institutiones* argumenterede den tidlige kirkefader Laktants (ca. 240–320) for euhemerismen på baggrund af Euhemeros og *Visdommens bog*. I oldkristne værker rendte den euhemeristiske teori om gudernes oprindelse imidlertid sammen med en identifikation af de græsk-romerske guder med dæmoner, en dæmonlære eller dæmonologi. I Laktants værk er læren den, at de hedenske guder i virkeligheden er dæmoner (“dæmones”), som har tilranet sig afdøde kongers navne og på det grundlag lader menneskene dyrke sig som guder (*Divinae institutiones* 4, xxvii: 15–18).

I overensstemmelse med Laktants tilskriver Augustin (354–430) sig både den euhemeristiske og dæmonologiske opfattelse af guderne i *De civitate Dei*.⁷ Det var imidlertid Isidor af Sevilas (575–638) euhemeristiske og dæmonologiske beskrivelse af de hedenske guder, der især fik betydning for middelalderens forfattere.⁸ I *Veraldar saga*, som findes fragmentarisk bevaret i håndskrifter fra o. 1200, citeres Isidors *Etymologiæ*, så man har kendt i det mindste dele af værket på Island (Benediktsson (udg.) 1944: xlv).

De kendteste steder, man finder den euhemeristiske fremstilling af de førkristne guder i de norrøne tekster, er prologen til Snorris *Edda* (hvor gudernes oprindelse i Troja og udvandring til Skandinavien beskrives),⁹ rammefortællingen i *Gylfaginning* i samme værk (hvor de troldkyndige asiater giver sig ud for at være de guder, som de selv dyrker) og *Ynglinga saga* (hvor gudernes oprindelse i Asien, og deres udvandring til Sverige, hvor svenskerne tror, at de er guder, beskrives).

⁶ *The Oxford Classical Dictionary*: 567. I *Mythographi Vaticani* 2, Proemium (74), omtales afgudsdyrkelsens oprindelse i dyrkelsen af afdøde konger ligeledes.

⁷ Jævnfør fx *De civitate Dei* II, 10; VI, 6, 8; VIII, 22. I kapitel VI, 7 priser Augustin i øvrigt Euhemeros for hans udeladelse af fablernes snak og hans historiske indfaldsvinkel.

⁸ *Etymologiæ* VIII, 11. Cooke 1927: 403. Blandt Isidors kilder er bl.a. Augustins *De civitate Dei* og Laktants *Divinae institutiones*. Macfarlane 1980: 7.

⁹ Se Ursula og Peter Dronke 1977 og Faulkes 1978–79 ang. mulige forbilleder for Snorris prolog.

Jeg vil opholde mig lidt ved *Ynglinga saga*, hvor Odin beskrives som en konge eller præst.

I en nylig udgivet artikel diskuterer Clunies Ross *Ynglinga sagas* fremstilling af ritualer og argumenterer for, at Odin fremstilles som en hedensk præst (Clunies Ross 2003: 294). Clunies Ross bemærker, at *Ynglinga sagas* ritualer både fungerer som et politisk og religiøst fundament for kongeslægterne, og at ceremonierne i forbindelse med bl.a. død og begravelse spillede en vigtig rolle i opretholdelsen af kongehusenes dominans.¹⁰ Dette tolker Clunies Ross som en projektion af den tætte forbindelse mellem kirke og kongemagt tilbage til førkristen tid (Clunies Ross 2003: 295), men det kan også tolkes som et led i den euhemeristiske fremstilling af de hedenske guder. Ifølge Euhemeros var gudedyrkelsen netop en dyrkelse af konger, som man ser det i *Ynglinga sagas* fremstilling af Odinsdyrkelsen, og denne ide videreførte Laktants i læren om dæmonerne, der tog sig kongenavne og på det grundlag lod sig dyrke som guder. Kongen Odin, som indfører ceremonier og ritualer, bliver efter sin død dyrket som en gud.¹¹

Der er imidlertid en særlig norrøn vinkel på fremstillingen af denne gudedyrkelse i kraft af, at den finder sted i Sverige.¹² Ifølge de norrøne tekster var svenskerne nogle værre hedninge: De omvendtes senere til kristendom end islændinge og nordmænd, og deres dyrkelse af de hedenske guder og deres skikke fremstilles flere steder som ekstreme.¹³ Det er næppe tilfældigt, at dyrkelsen af Odin og andre guder i *Heims-*

¹⁰ "In *Ynglinga saga* ritual is both religious and political and is the fundamental means by which royal lineages established their dynastic grip on the peoples of Scandinavia in the pre-Christian period. In articulating a theory of ritual so closely connected with the royal houses of early medieval Scandinavia, Snorri makes it clear that ceremonies relating to death and blood sacrifice were of the greatest importance in both establishing the dominance of the Scandinavian royal houses over the common people and celebrating their own eminence both in life and after death." Clunies Ross 2003: 295.

¹¹ *Ynglinga saga* kap. 9. Jævnfør også beskrivelsen af Odinsdyrkelsen i *Chronicon Æthelweardi* 1: 3, hvor det hedder, at Woden var barbarernes konge. Efter hans død ærede hedningene ham som en gud ved at ofre til ham for sejre eller kampmod.

¹² Dette harmonerer med Lönnroths tolkning af *Ynglingatal's* fremstilling af kongedofringer. Ifølge Lönnroth beskriver digtet i højere grad den negative holdning over for svenskere og deres påståede hedenskab, end det giver et sandfærdigt billede af hedensk kult. Lönnroth 1996: 148.

¹³ Svenskernes hedenskab er en rimelig udbredt topos i norrøne tekster. Se fx *Pátr af Ögmundi dytt ok Gunnari Helming* overleveret i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta og Gautreks saga*. Jævnfør Foote 1993: 19; Lönnroth 1996; Clunies Ross 2003: 292–93. I sit foredrag ved The Twelfth International Saga Conference 2003 viste Henrik Janson imidlertid, at *paganes* i latinske tekster kan bruges om folk, der egentlig er kristne, men anses for u lydige mod deres retmæssig konge. Måske kan der således nogle gange ligge (kirke)politisk propaganda bag stereotypen 'den svenske hedning'.

kringla er henlagt til Sverige, og at der gentagne gange gøres opmærksom på, at svenskerne troede, at Odin, Njord og Frej var guder.¹⁴ Sagskriveren har her anvendt en velkendt stereotyp. Det er således sandsynligvis heller ikke tilfældigt, at *Eddas Gylfi* er en svensk konge.

Brugen af de førkristne guder i genealogier har ligeledes en snert af euhemerisme, og traditionen kan stamme fra kristen tid.¹⁵ De nordiske guder stilles her op i slægtsrækker (bl.a. for historiske personer) sammen med helte fra Troja-krigen og personer fra Det Gamle Testamente. Endelig finder man ikke overraskende den euhemeristiske model i oversættelser af hagiografi, fx i den oldengelske *De falsis diis*, som er oversat i *Hauksbók (Um þat hvaðan ótrú hófst)*. *De falsis diis* er på sin side Ælfrics oversættelse af Martinus Bracarensis (ca. 515–579) prædiken (*De correctione rusticorum*). I *De falsis diis* præsenteres Merkur, som lidt senere i teksten gengives med Odin, som en mand ("sum man wæs gehaten Mercurius on life"; *De falsis diis*: 684). I den norrøne oversættelse, som er baseret på Ælfrics tekst, følges dette ("En var einn maðr sa er Mercuríus het"; *Um þat hvaðan Ótrú hófst*: 158). I dette eksempel er det imidlertid interessant, at den latinske tekst ikke selv har anvendt euhemerismen i sin rene form som løsningsmodel. Den latinske tekst præsenterer nemlig Merkur som en *dæmon* ("Alius deinde dæmon Mercurium se appellare voluit"; *De falsis diis*: 684), hvilket viser, at euhemerisme og dæmonologi blev opfattet som to sider af samme sag. Dette eksempel bringer mig videre til den tredje løsningsmodel, som kirken så at sige havde kanoniseret, nemlig fremstillingen af førkristne guder som dæmoner.

Som nævnt, var euhemerisme og dæmonologi allerede gledet sammen i de oldkristne tekster.¹⁶ I Laktants *Divinae institutiones* så vi, at dæmonerne anvendte afdøde kongers navne, hvilket legitimerede deres

¹⁴ "Nú hugðu Svíar, at hann [Óðinn] væri kominn í inn forna Ásgarð ok myndi þar lifa at eilífu. [...] Svíar trúðu því, at Njörðr réði fyrir ári ok fyrir fésælu manna. [...] Lét hann ok marka sik Óðni, áðr hann dó. Svíar brenndu hann ok grétu allmjök yfir leiði hans. [...] Á hans [Freys] dögum hófsk Fróðafriðr. Þá var ok ár um þll lönd. Kenndu Svíar þat Frey". *Ynglinga saga* kap. 9–10, *Heimskringla* 1: 22–24.

¹⁵ Baetke 1950: 25. Mens det er usikkert, om man i førkristen tid førte genealogier tilbage til guderne, blev det i kristen tid nærmest reglen. I slutningen af 1200-tallet eksisterede der genealogier for hver af de regerende familier i Skandinavien, ynglingerne, skjoldungerne og ladejarlerne. Faulkes 1982 [1978–79]: 98–99. Alle genealogier, der stammer fra kristen tid og går tilbage til førkristne guder, indeholder et element af euhemerisme. Faulkes 1982 [1978–79]: 106.

¹⁶ Nogle gange blandes dæmonologi og euhemerisme videre med dyrkelsen af billedstøtter, hvilket er tilfældet i *Þátr af Ögmundi dytt ok Gunnari helming*. Jævnfør Clunies Ross 2003: 281.

dyrkelse som guder. Fremstillingen af hedenske guder som dæmoner er videre knyttet til opfattelsen af de ikke-kristne religioner som billeddyrkende, idet man forestillede sig, at de dyrkede billedstøtter beboedes af dæmoner, hvilket man også finder eksempler på inden for det norrøne område.¹⁷

De ældste norrøne håndskriftsoverleverede tekster, hvor Odin overhovedet nævnes, er norrøne oversættelser af latinsk hagiografi. Her optræder Odin i sydeuropæisk kontekst som oversættelse for en række græsk-romerske guder: Merkur, Jupiter, Mars og Saturn (jf. Battista 2003; Lassen 2005b). I den latinske hagiografi identificeres de hedenske guder bl.a. med "dæmon" (dæmon)¹⁸ og "immundus spiritus" (uren ånd),¹⁹ som vi også så i eksemplet fra *De falsis Diis*.

Identifikationen af Odin med dæmoner eller onde ånder i nogle norrøne tekster minder om Laktants dæmonologi. Sagaerne om de to missionskonger, Olav Tryggvason og Olav den Hellige, er en tekstgruppe, hvor der er en oplagt kristen vinkel på stoffet.²⁰ De første sagaer om disse konger blev skrevet på latin af munke, som må have haft kendskab til de nævnte latinske teorier. I sagaerne om de to Olaver optræder Odin som en frister og identificeres med en ond ånd, "illr andi". Substantivet "andi" i dets negative betydning af ond ånd, kan være en oversættelse af bl.a. spiritus, diaboli, Beelzebub og dæmon på latin (*Ordbog over det norrøne prosasprog* 1: a-bam. 1995: 434–35). De to sagaer, hvor Odin oftest spiller en rolle i handlingen, er *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*²¹ og *Den store saga om Olav den Hellige*.²² Det er i særdeleshed i totterne i den førstnævnte af disse sagaer, at man møder Odin.

I en af passagerne i denne saga opsøges Olav Tryggvason af en ukendt mand ved navn "Gestr". Gest er veltalende og kan en mængde viden om tidligere tiders konger. Olav Tryggvason kan ikke løsrive sig

¹⁷ Jævnfør atter *Pátr af Ógmundi dytt ok Gunnari Helming*.

¹⁸ *De falsis diis*: 684. Som diskuteret ovenfor gengiver den oldengelske oversættelse *dæmon* med "man" (*De falsis diis*, 684), hvilket ligeledes er tilfældet i den norrøne oversættelse ("maðr") (*Um þat huadan ótru hófst*: 158). Jævnfør Faulkes 1982 [1978–79]: 110.

¹⁹ *Passio sancti Clementis*: 69. I den norrøne oversættelse gengives dette med "fianda" og "ohreinan anda" (*Klements saga*: 67). Jævnfør Faulkes 1978–79: 110.

²⁰ Det kan således diskuteres, om Olavssagaerne skal klassificeres som kongesagaer eller hagiografi. Sverrir Tómasson 1992: 145.

²¹ Sagaerne om Olav Tryggvason udviklede sig fra passager i de ældste kongesagaer (fx *Ágrip*). Den ældste deciderede saga om Olav Tryggvason, som er bevaret i islandsk oversættelse, blev skrevet af Oddr Snorrason munk på latin o. 1190. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* blev sandsynligvis skrevet o. 1300. *Flateyjarbóks* saga om Olav Tryggvason er en redaktion af *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Ólafur Halldórsson 1993: 448–49.

²² Den ældste saga om Olav den Hellige blev skrevet 1160–80. *Den store saga om Olav den Hellige* er den version, man finder i *Heimskringla*.

fra gæstens tale og nægter at gå i seng om aftenen, selvom biskoppen opfordrer ham til det gentagne gange. Først sent og modvilligt lægger kongen sig til at sove på biskoppens råd, men vågner kort tid efter, hvor gæsten er forsvundet sporløst. Umiddelbart efter at eftersøgningen af gæsten er begyndt, står biskoppen op, og det kommer da bag på Olav Tryggvason, at det *allerede* var tid til bøn. Da det lidt efter viser sig, at en ukendt mand gav køkkenfolkene to store og fede stykker kød, indser kongen langt om længe, at den ukendte mand ingen anden var end djævelen i skikkelse af Odin. Køkkenfolkene får derpå ordre til at brænde maden, for ingen af dem skal spise djævlens giftige mad. Kongen forstår videre, at djævelen ("fiandin"; *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 2: 88) havde i sinde at holde ham vågen om natten, så han ville sove over sig om morgenen og derved forsømme gudstjenesten (*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 2: 86–90).²³

I *Flateyjarbóks* redaktion af *Den store saga om Olav den Hellige* bliver Olav den Hellige under et gilde i Vig også opsøgt af en ukendt mand ved navn "Gestr". Selvom Gest er spydig, uvenlig og overmodig, lader kongen ham kalde til sig, da han er gået til sengs, for at høre, om han kan underholde. Gest er klog og fortæller meget om de tidligere konger og spørger Olav, hvilken hedensk konge han helst ville være. Olav den Hellige svarer, at han slet ikke ville være nogen hedensk konge (hvilket selvfølgelig er det rette svar for en kristen konge), men da Gest bliver ved at presse ham, svarer han til sidst, at han da ville foretrække at

²³ Passagen findes også i *Flateyjarbóks* redaktion af *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (1: 375–76). Episoden findes også i A- og S-redaktionen af Oddr Snorrason munks *Óláfs saga Tryggvasonar* (131–36), og her identificeres Odin ligeledes med djævelen. I *Heimskringla* finder man ligeledes episoden, men her er identifikationen med djævelen udeladt. Fra *editio princeps* af dette værk (Stockholm 1597) har man ment, at Snorri Sturluson skrev værket, men if. Louis-Jensen kan dette ikke bevises. Hun har argumenteret for, at Snorris nevø, Óláfr hvítaskáld, kan have skrevet værket kort før sin død i 1259 (Louis-Jensen 1997). Hvem der end har skrevet værket, er udeladelsen interessant, for den kan give et indtryk af, hvordan han arbejdede, for Oddr Snorrasons *Olavssaga* udgør den primære kilde til *Heimskringla* (Ólafur Halldórsson 1993: 449). Forfatteren synes at gøre episoden mere hedensk ved at udelade det kristne element.

I en anden episode i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* sættes Odin ligeledes i forbindelse med djævelen. Episoden er interpoleret i *Flateyjarbóks* redaktion (*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 2: 173–74 (variantapparatet)). Her dukker Odin op under navnet "Forni" og præsenterer sig som kongens gamle ven. Han giver Olav Tryggvasons skibsbyggere et stykke træ, der er stort nok til kølen, men i det træ er der gemt en slange. Kongen konstaterer, at Forni var 'den onde Odin' ("hinn ille odinn"; 173), og at det havde været hans mening, at slangen skulle sno sig ud gennem træet, når de sejlede, hvorved skibet ville synke. Olav Tryggvason beslutter overraskende at vie træet og bruge det, selvom det var en ondsindet gave fra den onde Odin. Skibet bliver endda opkaldt efter slangen og skibets længde og får navnet: 'Ormen hin Lange'.

være Rolf Krake, som i sin saga netop afviser Odin. Gest er imidlertid stadig utilfreds og spørger nu, hvorfor Olav ikke vil være præcis som den konge, der altid havde sejr, var smuk og lige så god til digtning som andre til at tale (osv. osv.; *Flateyjarbók* 2: 134–35) — karakteristika, der passer til Odin, som han beskrives i *Ynglinga saga*. Nu forstår Olav den Hellige omsider, at han står over for ‘den onde Odin’ (“hinn ille Odinn”), en uren ånd (“vhræinn ande”) — og han vil da slå ham i hovedet med sin tidebog, men Odin synker i jorden, som den dæmon, han er (*Flateyjarbók* 2: 134–35).

Det er ikke tilfældigt, at kongen netop vil anvende sin tidebog, eller *breviarium*, som våben over for Odin. Tidebogen indeholdt bl.a. liturgiske forskrifter og psaltaren opdelt efter ugens bønnetider og repræsenterer således plejen af den kristne tro. I *Den store saga om Olav den Hellige* lever kongen et fromt liv: Han står tidligt op, vasker sig og går i kirke, hvor han lytter tilottesang og morgenbøn (*Den store saga om Olav den Hellige*: 104). Olav truer kun Odin med tidebogen, men det, at han lægger an til at slå ham med den, er nok til, at Odin må synke i jorden.

Et andet sted i den norrøne litteratur, i *Bárðar saga Snæfellsáss*, finder man en på nogle punkter lignende passage. Her dukker Odin op og taler om hedenskab for en præst, der dog ikke bryder sig meget om ham. Præsten griber kristendommens stærkeste symbol for at lukke munden på Odin, nemlig korset. Han slår endda Odin i hovedet med korset, og da forsvinder Odin for aldrig mere at vende tilbage (*Bárðar saga Snæfellsáss*: 39–40).

Når Odin identificeres med djæveln selv, den øverste i dæmonernes hierarki, er skikkelsen ikke den førkristne gud, men en kristnet Odin, som primært fungerer som kristendommens fjende. Det er djæveln selv, der opsøger Olaverne, men han antager et udseende og en opførsel som den øverste gud i det nordiske panteon.²⁴

Vi har nu set på fremstillingen af Odin i kongesagaer og en enkelt islændingesaga. Hvis man betragter fremstillingen af Odin i fortidsagerne, må man konstatere, at der i de fleste sagaer ikke finder en lige så åbenlys *interpretatio Christiana* sted, hvilket ikke er overraskende i kraft af, at disse sagaers handling udspilles før kristendommens indførelse.²⁵

²⁴ Odin identificeres ikke med en dæmon eller ond ånd i alle beretninger, der involverer guden. Et andet sted i *Flateyjarbók*-redaktionen af *Den store saga om Olav den Hellige*, i *Styrbjarnar þáttur*, optræder Odin ligeledes, men er her ikke negativt valoriseret. *Flateyjarbók* 2: 72.

²⁵ I “Den prosaiske Odin: Fortidssagaerne som mytografi” (2003) opridser jeg Odins fremstillingen i alle fortidssagaer.

I fire fortidssagaer er Odins rolle imidlertid præget af sagaernes kristne budskab. Dette gælder *Hrólfs saga kraka*, *Orvar-Odds saga*, *Ketils saga hængs* og endelig *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*.

I *Hrólfs saga kraka* vender Odin sig mod sagahelten efter dennes afvisning af en våbengave fra ham. *Hrólfs saga kraka* er den eneste fortids-saga, hvor Odin eksplicit identificeres med en af djævlens udsendinge. Odin optræder i skikkelse af en bonde, Hrani, som Rolf og hans mænd overnatter hos. Denne Hrani beskrives som meget glad og kan svar på alle spørgsmål. Gennem forskellige prøver (en udsættelse for kulde, varme og tørst), som han udsætter Rolf og hans mænd for, foranstalter Hrani en udvælgelsesproces blandt Rolfs mænd, så han til sidst råder Rolf til ikke at angribe Adils med andre mænd end sine tolv kæmper. På hjemvejen, efter en vel overstået kamp, møder Rolf og hans mænd Hrani endnu engang, og nu tilbyder han Rolf en stor våbengave, som denne imidlertid afslår at tage imod. Hrani bliver vred og siger, at Rolf nok ikke er så klog, som man ellers skulle tro. Først på vej derfra bliver Rolf og Bødvar Bjarki klar over fejltagelsen, da de indser, at Hrani nok har været Odin — for manden var ganske vist enøjet (“ad vijsu var madurinn einsyn”; *Hrólfs saga kraka*: 109). Da de forsøger at rette fejlen ved at finde Hrani igen, er det selvfølgelig for sent: Hranis gård er forsvundet. Rolf opgiver eftersøgningen, for der er jo tale om en “ond ånd” (“jllur andi”; *Hrólfs saga kraka*: 109). Det er sandsynligvis på grund af denne afvisning, at Rolf og hans mænd mister deres krigslykke.²⁶ I det sidste slag møder de en fjende, som de ikke kan besejre. Da de står over for fjenden siger Bødvar Bjarki til Rolf Krake:

Ödinn kann eg ecki ad kienna hier, enn mier er þö mesti grunur á ad hann muni hier sueima j möti oss herianz sonurinn enn fvle og ötrúe, og ef nõckur kynni mier til hanz ad seigia, skyllða eg kreysta hann sem annann vesta og minnsta misling, og það jlla eyturkuykindi skyllði verða suývirdiliga leykid ef eg mætti hann *hõndum taka [...] *Hrólfs saga kraka*:122.

Odin får det glatte lag i Bødvar Bjarkis verbale udfald imod ham. Tidligere i sagaen identificeredes han af Rolf Krake som en “jllur andi”, men det synes nu ganske nedtonet. Odin er nu på den ene side Fandens urene og utro søn (“herianz sonurinn enn fvle og ötrúe”) og en giftig skabning (“jlla eyturkuykindi”), men tilsyneladende alligevel ikke

²⁶ I Arngrímur Jónssons *Rerum Danicarum fragmenta* (1596) indser Rolf Krake efter afvisningen af Odin, at han ikke vil være sejrrig i fremtiden (*Danasaga Arngríms lærða* 1982: 33). Arngrímur Jónssons værk er bygget på den tabte **Skjöldunga saga*.

farligere end at Bødvar ønsker at knuse ham som den værste og mindste lille mus ("vesta og minnsta misling"). Omend citatet er fyldigere, minder dette om beskrivelsen af Odin i sagaerne om missionskongerne. Med denne tolkning af Rolf Krakes fald gives der i øvrigt mulighed for at fremhæve denne konge i kristen kontekst, hvad der muligvis har været tradition for, for det er, som nævnt tidligere, netop denne konge, som Olav den Hellige vælger at ville ligne, da djævelen i Odins skikkelse presser ham så hårdt (Weber 1981: 475–76).

I enkelte håndskrifter af *Ørvar-Odds saga* er Odds kommentar, da han bliver døbt, at han vil opføre sig som før og vedblive ikke at blote til Odin og Thor.²⁷ Her findes ligeledes interpoleret en passage, hvor Odd møder en mand ved navn "Rauðgrani", som har en række negative karakteristika. Han fraråder Odd at søge hævn (hvilket er et brud på den norrøne kulturs mandsidealer og krav om hævn), giver mange gode råd, men holder sig væk, så snart der er fare på færde (*Ørvar Odds saga*: 125–37). Denne beskrivelse af Odin synes at være en karikatur af den Odin, man ellers ofte møder i fortidssagaerne: Odin gør alt forkert. Han som ellers er fuld af gode råd, fraråder Odd at søge hævn, og skyer selv fare.

Både Ørvar-Odd og Rolf Krake kan p.g.a. deres afvisning af hedenskaben tolkes som ædle hedninge, skikkelser, der, omend de lever inden kristendommens indførelse i sagaerne, fungerer som forgængere for denne (Lönnroth 1969: 2). Forestillingen om den ædle hedning stammer fra kirken selv. I det ældste værk, der beskriver Islands omvendelse til kristendom, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, skriver Adam af Bremen fx om islændingene, at de hedenske islændinge levede i overensstemmelse med en slags lov, der ikke var meget i uoverensstemmelse med den kristne tro (IV, 36).²⁸

Et lignende eksempel på en uduelig Odin ser man i *Ketils saga Hængs*. Odin har gjort heltens modstander, Framar, uimodtagelig over for jern og tilmed døvet Ketils sværd. Men det lykkes ikke desto mindre for Ketil at dræbe sin modstander, hvilket i sammenhængen kan demonstrere en sejr over for hedenskaben, idet Odin mange steder fungerer som den fremmeste repræsentant for denne.²⁹

²⁷ A, B og E. *Ørvar Odds saga*: 115 (variantapparat).

²⁸ Jævnfør også Paulus' Brev til Romerne 1, 18–21, hvor det hedder, at Guds væsen og guddommelighed har ligget åbent for hedningene.

²⁹ *Ketils saga Hængs*: 132, 135, 137, 139. Med hensyn til Odin som repræsentant for hedenskaben henviser jeg til brugen af ham i den oversatte hagiografi og i de to nævnte Olavssagaer.

Et anderledes eksempel finder man i *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*. I underverdenen møder troldkvinden Arinnefja en enøjet mand (hvorfor hun mener, at der må være tale om Odin). Arinnefja skal hente en kappe, men før hun kan få den med sig, skal hun springe over et bål og gå i seng med den enøjede. I passagen kaldes han "höfðingi myrkvanna" (*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*: 63), 'mørkets herre'. Ifølge Lagerholm er episoden sandsynligvis inspireret af den traditionelle kristne identifikation af Odin med djævelen (*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*; Lagerholm 1927: 63, n. 3. 4). Andre passager med Odin i denne saga synes imidlertid ikke påvirket af kristne forestillinger (*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*; Lagerholm 1927: 37, 83).

Udover at fremstille Odin som en dæmon kunne man forklare den hedenske religion som en misforståelse eller fordrejning af den kristne. Også denne model stammer fra kirken. I *Paulus' Brev til Romerne* (1, 18–25) hedder det, at Guds væsen, kraft og guddommelighed lå åbent for hedningene, men at de dyrkede skabningen frem for Skaberen og ombyttede Guds sandhed med løggen. I *Hálfdanar þátr svarta*, som findes i *Flateyjarbók*-redaktionen af *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* fremstilles den hedenske jul som et vrangbillede af den kristne (man dyrker Odin i stedet for Kristus), og Odinsheitiet "Þriði" som en fordrejning af den hellige treenighed:

þeir hallda sin iol af hingatburd uars herra Jesu Cristi en heidnir menn gerdu ser samkundu j hæidr ok tignn vit hinn illa Odin. en Odinn heitir morgum nöfnum. hann heitir Uidrir ok Hárr ok Þride ok Jolnir. þui er hann kalladr [. . .] Þride af þui at þeir höfdu auita ordit at sa er einn ok þrir er bazstr er ok höfdu þa spurnn af þrenningunne ok sneru þui j uillu.³⁰

I 1964 argumenterede Anne Holtsmark for, at Snorri i sin *Edda* fremstillede hedenskaben som et vrangbillede af kristendommen. Den svenske kong Gylfi møder de tre troldkyndige, som alle bærer Odinsnavne, nemlig Hár, 'Høj', Jafnhár, 'Jævnhøj' og Þriði, 'Tredje', og det er selvfølgelig det sidste navn, der indikerer, at de tre skikkelser repræsenterer en treenighed (Holtsmark 1964: 23). Samtidig er alle tre navne Odins-heiti, hvilket må hentyde til den kristne treenighed. På bag-

³⁰ *Flateyjarbók* 1: 564. Man finder også denne passage i *Ágrip* i en anden form, der ikke inkluderer hedenskabens forvrængning af kristendommen. *Ágrip af Noregs konunga sögum* er overleveret i et håndskrift, som dateres til o. 1200–25. Man mener, at *Ágrip* kan være blevet skrevet i slutningen af 1100-tallet.

grund af de tre heiti og dertil passagen i Det gamle testamente, hvor Gud åbenbarer sig for Abraham i skikkelse af tre mænd (Første Mosebog 18), hvilket man i middelalderen tolkede som en præfiguration af treenigheden, har Heinz Klingenberg fremsat den hypotese, at Gylfi får en åbenbaring (1986: 641–43). I prologen til Snorris *Edda* beskrives hedenskaben, som omtalt ovenfor, som en naturlig religion, hvor hedningen har mulighed for at fornemme den sande Gud. Derfor kan Gylfi ifølge Klingenberg have fået en sand åbenbaring af den kristne treenighed (1986: 654). Men når Snorri anvender den nordiske hedenskabs hovedrepræsentant — udspaltet i tre skikkelser — som en åbenbaring af treenigheden, synes der at være tale om falsk eller pervers åbenbaring i overensstemmelse med hedningenes begrænsede evne til at forstå verden. Ifølge prologen til Snorris *Edda* forstår hedningen verden *carналiter*, han har “jarðlig spekð”, i modsætning den kristne, som har evnen til at forstå verden *spiritualiter*, med “andlig spekð”.

Man ser ikke desto mindre Odin fremstillet i et kristent, mono-teistisk lys, som den øverste gud. I Snorris *Edda* præsenteres Odin som Alføðr, Alfader, en skikkelse, hvis navn minder om den kristne gud.³¹ Selv Odins mange navne, som vi kender dem fra især *Grímnismál*, Snorris *Edda* og *pulur*, kan måske have givet associationer i retning af den kristne Gud, som også har mange navne.³²

Men Snorris fremstilling af Odin i den kristne Guds billede er vel at mærke ironisk. Det første Gylfi lærer om Alføðr i *Gylfaginning* er i meget god overensstemmelse med den kristne gud, men til slut får man at vide, at før verdens skabelse var denne Alføðr hos rímturserne, en ækvivalent til jætterne, som flere steder repræsenterer de antagonistiske kræfter i mytologien (jf. Holtsmark 1964: 17). Denne afsløring viser, at der med Odin er tale om et vrangbillede af den kristne gud

³¹ Som overskrift i begyndelsen af *Gylfaginning* har U (DG 11): “her hefr Gylva ginning fra því er Gylfi sotti heim Alfaþr i Asgarþ [...]”. *Edda Snorra Sturlusonar, Gylfaginning*, 8 (variantapparat). Da den forklædte Gylfi spørger, hvem den øverste gud er, er Hárs svar Alføðr (rettet fra allföðr). *Edda Snorra Sturlusonar, Gylfaginning*: 10. Baetke 1950: 44; Peter og Ursula Dronke 1977: 174. Det er værd at bemærke i denne sammenhæng, at man også finder denne betegnelse for Odin i navneremsen i *Grímnismál* (str. 48) og Alfadir i *Helgakvíða Hundingsbana 1*, str. 38 *Den ældre Edda*. Baetke anser fremstillingen af Odin som den øverste gud og de andre guders fader for en konsekvens af beskrivelsen af den nordiske mytologi som en slags urmonoteisme (1950: 57).

³² Snorri bruger *Grímnismál* som kilde for sin navneremse. I *Flateyjarbók* nævnes *Alma chorus Dei* eller *Alma Chorus Domini*, som indeholder 56 navne for Gud (*Flateyjarbók* 2: 584). Holtsmark 1964, 18; Foote 1981: 142–46. I Isidors *Etymologiæ* (VII, 1) hedder det, at Gud havde 10 navne. Laktants fortæller i øvrigt, at Jupiter fik mange navne via sine rejser til forskellige steder. *Divinae institutiones* 1, 22. Faulkes 1983: 293. Jævnfør Lindow 2003: 95.

(Holtmark 1964: 24).³³ Odin styrer måske nok himmel og jord, men han indledte sin karriere i underverdenen.³⁴

Ved siden af disse tolkninger af den hedenske Odin, som alle kan betegnes som forskellige former for *interpretatio Christiana* (Clunies Ross 2003: 280), findes endnu to løsningsmodeller i de norrøne tekster: For det første, kan man helt undlade at beskæftige sig med hedensk materiale eller nedtone det hedenske, selvom man skriver om tiden før kristendommens indførelse (Lassen 2005a/b). For det andet kan man undlade kristne tolkninger af det hedenske materiale. Det sidste ser man først og fremmest eksempel på i eddadigtene og dertil nogle af fortidssagaerne (*Volsunga saga*, *Hervarar saga ok Heiðreks*, *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, *Sogubrot af fornkonungum* og *Gautreks saga*).³⁵ Det skal således ikke betvivles, at disse tekster overleverer hedensk materiale i større eller mindre grad. I en af versionerne af passagen fra Olav Trygvasons saga, hvor Odin opsøger kongen som Gest, ser man et interessant eksempel på dette. I *Heimskringla* er identifikationen af Odin med djævelen (som ellers findes i Oddr Snorrasons version, som *Heimskringla* bygger på) udeladt.³⁶ Om dette eksempel havde Walter Baetke følgende at sige i *Die Götterlehre der Snorra Edda*:

... wenn man daraus folgern wollte, dass Snorri dem Heidentum nähargestanden habe als Oddr, würde man ihm sehr unrecht tun. Wahrscheinlich hat er sich in der Auffassung des Vorgangs überhaupt nicht von seinem Vorgänger unterscheiden; [...] Der Unterschied liegt nur im Stil; zu Snorris sachlicher und objektiver Erzählweise passt die erbauliche Rede nicht. (Baetke 1950: 17.)

Ifølge Baetke står vi således i dette tilfælde over for en *interpretatio pagana*, der ikke har andet end stilmæssig betydning. Men de steder, hvor Odinsfremstillingen tilsyneladende er renset for kristne tolkninger, viser, at der i norrøn middelalder ved siden af den kristne

³³ Jævnfør imidlertid Peter og Ursula Dronke 1977: 176.

³⁴ Når Snorri fremstiller Odin som en art forkert kristen Gud, åbnes der for muligheden af at indlemme hedenske elementer. En stor del af fortællingerne om Odin forekommer således ikke at være inspireret af kristendommen. Jævnfør Baetke (1950: 66): "Wenn es so aussieht, als habe Snorri das Bild Odins mit christlichen Zügen austatten und ihn neben den christlichen Gott oder gar an seine Stelle setzen wollen, so trügt dieser Schein. Snorri hat Odin nicht verchristlichen wollen; wohl aber wird in der Art, wie er von ihm handelt, ein Bestreben sichtbar, ihn in einem anderen Sinne über die übrigen Götter zu erhöhen."

³⁵ I nogle af disse sagaer findes Odin imidlertid som stamfader i genealogier, hvilket, som nævnt, indikerer en grad af euhemerisme.

³⁶ Jævnfør omtalen ovenfor.

fremstilling af Odin har fandtes en fremstilling af ham, som har været opfattet (eller skullet opfattes) som hedensk. Eksemplerne på eksplicit kristen tolkning af Odin er dog dominerende. Men selv hvor han tolkes efter kristent forbillede, kan der være en førkristen kerne, som dog er påvirket af den kontekst, som den indgår i.

Afslutningsvis vil jeg rejse spørgsmålet, hvor man i øvrigt skal trække grænsen for identifikationen af fremmed eller kristen påvirkning. Har man tænkt sig at lede efter en førkristen kerne, må man overveje, hvad man forestiller sig om denne, for at forsøge at undgå, at tolkningen i for høj grad bliver farvet af ens fags og samtids metode og ideologi. Er den nordiske mytologi fx nødvendigvis væsensforskellig fra kristendommen? Inden for forskningen har der været argumenteret for, at fx Baldermyten og Odins selvhængning er kristent påvirket (Bugge 1881–89). I 1964 tolkede Holtsmark Odin i Hliðskjálf som inspireret af den tronende Kristus, Midgårdsormen af Oceanus, Loke af djæveln og Balder af Kristus (1964, 33, 41–42, 65–68, 75).

Forskningshistorien i Odin viser med al tydelighed, at den førkristne Odin oftest antager en form, der harmonerer med ideologi og metode bag forskningen. I 1600- og 1700-tallet tolkedes Odin som et menneske. I 1800-tallet fandt man, under inspiration fra Rasmus Rasks sammenlignende sprogvidenskabelige studier, at Odin havde en mængde træk til fælles med guder fra andre indoeuropæiske kulturer. Den dominerende teori i begyndelsen af århundredet var, at Odin og Buddha var den samme skikkelse. Studiet af Vedaerne i den samme periode førte videre til 'fysisk-allegoriske' tolkninger, ifølge hvilke Odin var solen, vinden eller andre naturfænomener. Endelig i begyndelsen af 1900-tallet finder man teorien om, at Odin er en særlig døds gud. I 1930'erne tolkes Odin på etymologisk grundlag som en ekstatiske gud, der passer som hånd i handske med nazisternes ekstatiske mandeforbund.³⁷ Den ekstatiske gud passer videre i en anden af 1900-tallets populære Odins-tolkninger, nemlig tolkningen af Odin som en shaman. Og sådan kunne man blive ved. Meget tyder på, at Odinsforskningens divergerende resultater har rod i de norrøne teksters forskellige fremstilling af figuren. Men de norrøne teksters forskellige fremstillinger skyldes i vid udstrækning de enkelte teksters ideologi og genre (Lassen 2005a/b). Som metodisk løsning foreslår jeg

³⁷ I den etymologiske tolkning betones, at ordet er beslægtet med adjektivet óðr med betydningen 'rasende'. I 1800-tallets etymologiske tolkning af navnet lagde man derimod vægt på betydningen 'fornuft' eller 'sind' af adjektivet óðr.

en receptionshistorisk kontekstualisme, så man undgår disse eksotiske tolkninger. Man må lade tolkningen af førkristne figurer foregå under iagttagelse af de enkelte eksemplers særlige kontekst, genre og ideologi, og acceptere teksternes placering i middelalderen.

Bibliografi

- Adamus Bremensis: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (Liber IV). Udg. og overs. af A. A. Lund. 1978. *Adam af Bremen: Beskrivelse af øerne i Norden*. Wormianum: København.
- Ágrip af Noregs konunga sögum*. Udg. af Finnur Jónsson. 1929. Altnordische Saga-Bibliothek 18. Max Niemeyer Verlag: Halle.
- Aurelius Augustinus: De Civitate Dei*. Overs. af C. Andresen. 1977 [1955]. *Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (De civitate dei)*. 2 bd. Deutscher Taschenbuch Verlag: München.
- Bárðar saga Snæfellsáss*. Udg. af Guðbrandur Vigfússon. 1860. *Bárðarsaga Snæfellsáss, Viglundarsaga, Þórðarsaga, Draumavitranir, Völsaþáttir*. Det nordiske litteratur-samfund: København, s. 1–46.
- Chronicon Æthelweardi*. Overs. af E. Albrechtsen. 1986. *To tidlige engelske krøniker*. Odense Universitetsforlag: Odense, s. 57–105.
- Danasaga Arngrims lærða*. Udg. af Bjarni Guðnason. 1982. *Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip af sögu Danakonunga*. Hið Íslenzka fornritafélag: Reykjavík, s. 2–38.
- De falsis diis*. Udg. af J. C. Pope. 1968. *Homilies of Ælfric: A Supplementary Collection Being Twenty-One Full Homilies of his Middle and Later Career for the Most Part not Previously Edited, with Some Shorter Pieces Mainly Passages Added to the Second and Third Series. Edited from All the Known Manuscripts with Introduction, Notes, Latin Sources and a Glossary*. Bd. 2. Oxford University Press: London, New York, Toronto, s. 676–724.
- Den store saga om Olav den Hellige*. Udg. af O. A. Johnsen & Jón Helgason. 1941. *Saga Óláfs konungs hins helga: Den store saga om Olav den hellige. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm nr. 2 4to med varianter fra andre håndskrifter*. 2 bd. I kommisjon hos Jacob Dybwad: Oslo.
- Det gamle Testamentes apokryfe bøger*. Udg. af Det Danske Bibelselskab. 1998. Det Danske Bibelselskab: København
- Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Udg. af G. Neckel & H. Kuhn. 1962. Carl Winther: Heidelberg.
- Edda Snorra Sturlusonar*. Udg. af Finnur Jónsson. 1931. Gyldendalske boghandel. Nordisk forlag: København.
- Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*. Udg. af Å. Lagerholm. 1927. *Drei lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar bersekiabana, Ála Flekks*

- saga, Flóres saga konungs ok sona hans.* Altnordische Saga-Bibliothek 17. Max Niemeyer Verlag: Halle, s. 1–83.
- Flateyjarbók.* Udg. af Guðbrandur Vigfússon & C. R. Unger. 1860–68. *Flateyjarbók: En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler.* 3 bd. P. T. Mallings forlagsboghandel: Oslo.
- Heimskringla.* Udg. af Bjarni Aðalbjarnarson. 1941–51. 3 bd. Hið Íslenzka fornritafélag: Reykjavík.
- Hrólfs saga kraka.* Udg. af D. Slay. 1960. Editiones Arnarnagnæanæ. Series B, vol. 1. Ejnar Munksgaard: København.
- Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum.* Udg. af W. M. Lindsay. 1957. Bd. 1. Clarendon Press: Oxford.
- Ketils saga hængs.* Udg. af C. C. Rafn. 1829. *Fornaldar sögur norðrlanda eptir gömlum handritum.* 2. bd. København, s. 109–39.
- Klements saga.* Udg. af L. Larsson. 1885. *Isländska handskriften N° 645 4° i den Arnarnagnæanska samlingen på universitetsbiblioteket i København.* Lund: Gleerup, s. 33–74.
- Lactanti Divinae institutiones.* Udg. S. Brandt & G. Laubmann. 1890. *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia accedunt Carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber I: Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum.* Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 19. Bibliopola academiae litterarum caesariae Vindobonensis: Prag, Wien, Leipzig.
- Mythographi Vaticani.* Udg. G. H. Bode 1834. *Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres Romae Nuper Reperti. Ad fidem codicum mss. guelferbytanorum gottिंगensis, gothani et parisiensis.* Impensis E. H. C. Schulze: Cellis.
- Óláfs saga Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk.* Udg. af Finnur Jónsson. 1932. C. E. C. Gads forlag: København.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta.* Udg. af Ólafur Halldórsson. 1958–2000. Editiones Arnarnagnæanæ. Series A, vol. 1–3. Ejnar Munksgaard & C. A. Reitzel: København.
- Passio sancti Clementis.* Udg. af F. Diekamp. 1913. *Patres apostolici.* 2. bd. Tübingen: In libraria Henrici Laupp, s. 50–81.
- Paulus' Brev til Romerne.* Udg. af Det Danske Bibelselskab. 1977 [1948]. *Bibelen: Den hellige skrifs kanoniske bøger.* Det Danske Bibelselskab: København, s. 191–210.
- Saxonis Gesta Danorum.* Udg. af K. Friis-Jensen. Overs af P. Zeeberg. 2005. *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum/Danmarkshistorien.* 2 bd. Det danske sprog- og litteraturselskab & Gads Forlag: København.
- Um þat hvaðan ótrú hófst.* Udg. af Eiríkur Jónsson & Finnur Jónsson. 1892–96. *Hauksbók udgiven efter de arnarnagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4to, samt forskellige papirhåndskrifter.* Det kongelige nordiske oldskriftselskab: København, s. 156–64.

- Veraldar saga*. Udg. af Jakob Benediktsson. 1944. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur (61): København.
- Visdommens bog*. Udg. af Det Danske Bibelselskab. 1998. *Det Gamle Testamentes Apokryfe bøger*. Det Danske Bibelselskab: København, s. 203–41.
- Baetke, W. 1950. *Die Götterlehre der Snorra-Edda*. Akademie Verlag: Berlin.
- Battista, Simonetta. 2003. "Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographical Sagas". M. Clunies Ross (red.) *Old Norse Myths, Literature and Society*. University Press of Southern Denmark: Odense, s. 175–97.
- Bugge, S. 1881–89. *Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse*. Forlaget Alb. Cammermeyer: Oslo.
- Clunies Ross, M. 2003. "Two Old Icelandic Theories of Ritual". M. Clunies Ross (red.) *Old Norse Myths, Literature and Society*. University Press of Southern Denmark: Odense, s. 279–99.
- Cooke, J. D. 1927. "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism". *Speculum* 2, s. 396–410.
- Dronke, U. & P. 1977. "The Prologue of the Prose *Edda*: Explorations of a Latin Background". Einar G. Pétursson & Jónas Kristjánsson (red.) *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*. 1. bd. Stofnun Árna Magnússonar (Rit 12): Reykjavík, s. 153–76.
- Faulkes, A. 1983. "Pagan Sympathy: Attitudes to Heathendom in the Prologue to *Snorra Edda*". R. J. Glendenning & Haraldur Bessason (red.) *Edda: A Collection of Essays*. University of Manitoba Press: Manitoba, s. 283–314.
- Faulkes, A. 1978–79. "Descent from the Gods". *Medieval Scandinavia* 1978–79, s. 92–125.
- Foote, P. 1981. "Nafn guðs hit hæsta". U. Dronke (et al. red.) *Speculum Norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*. Odense University Press: Odense, s. 139–54.
- Friis-Jensen, K. 1993. "Nordisk hedenskab og europæisk latinhumanisme hos Saxo". N. Lund (red.) *Norden og Europa i vikingetid og tidlig middelalder*. Museum Tusulanums forlag: København, s. 212–32.
- Holtmark, A. 1964. *Studier i Snorres mytologi*. Skrifter utgitt av Det norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.Filos. Klasse, Ny Serie. No. 4. Universitetsforlaget: Oslo.
- Janson, H. 2003. "What made the Pagans Pagan?" Rudolf Simek (et al. red.) *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages: Papers of The Twelfth International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003*. Bonn, s. 250–56.
- Klingenberg, H. 1986. "Gylfaginning: Tres vidit unum adoravit". B. Brogyanyi (et al. red.) *Germanic Dialects: Linguistic and Philological Investigations*. Amsterdam/Philadelphia, s. 627–89.

- Lassen, A. 2003. "Den prosaiske Odin: Fortidssagaerne som mytografi".
 Ármann Jakobsson (et al. red.) *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*. Nordiska texter och undersökningar 28. Uppsala Universitet: Uppsala, s. 205–19.
- Lassen, A. 2005a. "Óðinn in Old Norse Genres other than *The Older Edda*, *Snorra Edda* and *Ynglinga saga*". *Medieval Scandinavia* 1, s. 91–108.
- Lassen, A. 2005b. *Odin på kristent pergament: En teksthistorisk studie*. Upubl. Ph. D.-afhandling. Københavns Universitet: København.
- Louis-Jensen, J. 1997. "Heimskringla: Et værk af Snorri Sturluson?" *Nordica Bergensia* 14, s. 230–45.
- Lindow, J. 2003. "Cultures in Contact". Margaret Clunies Ross (red.) *Old Norse Myths, Literature and Society*. University Press of Southern Denmark: Odense, s. 89–109.
- Lönnroth, L. 1969. "The Noble Heathen: A Theme in the Sagas". *Scandinavian Studies* 41, s. 1–29.
- Lönnroth, L. 1996. "En fjärran spegel: Västnordiska berättande källor om svensk hedendom och om kristningsprocessen på svenskt område". B. Nilsson (red.) *Kristnandet i Sverige: Gamla källor och nya perspektiv*. Lunne böcker: Uppsala, s. 141–58.
- Macfarlane, K. N. 1980. *Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII.11)*. Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge. Vol. 70, Part. 3. The American Philosophical Society: Philadelphia.
- Ólafur Halldórsson. 1993. "Óláfs saga Tryggvasonar". P. Pulsiano (red.) *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Garland Publishing Inc: New York & London, s. 448–49.
- Ordbog over det norrøne prosasprog*. Registre & bd. 1: a-bam. H. Degnbol (et al. red.) 1995. Udgivet af Den arnamagnæanske kommission: København.
- The Oxford Classical Dictionary*. S. Hornblower & A. Spawforth (red.). 1999 [1996]. 3. ed. Oxford University Press: Oxford.
- Weber, G. W. 1981. "Irreligiosität und Heldenzeitalter: Zum Mythenkarakter der altisländischen Literatur". U. Dronke (et al. red.) *Speculum Norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville Petre*. Odense University Press: Odense, s. 474–505.