

Gud eller djævel? Kristningen af Odin.

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.¹ 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 se på fremstillingen af det nordiske panteons øverste gud, Odin, i 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 guder. Disse løsninger overtog man med kristningen inden for det norrøne kulturområde.² Allerede i Det gamle Testaments apokryfe tekst *Visdommens bog* (*Liber Sapientiae* 14, 12-21), som man mener er fra 1. årh. f.Kr.,³ fremstilledes afgudsdyrkelsen som en billeddyrkelse. 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.⁶ 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*, som i øvrigt kun er fragmentarisk bevaret, berettes der om en rejse til det indiske hav, hvor Euhemeros på en ø, Panchaia, finder en hellig indskrift, der legitimerer dyrkelsen af afløde hellenistiske konger ved afsløringen af de græske guder som afløede konger. Selvom værkets mål var at idealisere det hellenistiske kongedømme, blev det senere brugt som en religionskritik.⁷ Ophøjelsen af de romerske

¹ Holtsmark 1964, 9.

² Hvornår disse kristne tolkninger af de hedenske guder blev kendt i Island, ved man ikke. Bætte 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 *Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger*, 1998, 8.

⁴ If. *Rognvalds þátr ok Rauðs* (overleveret i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*) og *Þátr af Ógmundt dytt ok Gunnari Helming* (ligeledes overleveret i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*). If. også passagen, hvor Dala-Guðbrand kommer anstigende med en Thorsfigur over for Olav den Hellige (*Heimskringla* 2, 234).

⁵ Dette er imidlertid ikke tilfældet i Saxos *Gesta Danorum* (I, 7), hvor Odinsdyrkerne lader fremstille en statue af gud af Odin for at vise deres ærefrygt for ham. Som i tocterne 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).

⁶ *Visdommens bog* 14, 15-16.

⁷ *The Oxford Classical Dictionary*, 567.

kejsere til guder gjorde denne teori om gudernes væsen meget plausibel. Senere brugte kirkefædrene ligeledes det, at Herkules, Castor, Pollux og Asklepios 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.⁸ I *Divinae institutiones* argumenterede Lactant (240-320) for euhemerismen på baggrund af Euhemeros og *Visdommens bog*. I oldkristne værker rændte den euhemeristiske teori om gudernes oprindelse imidlertid sammen med en identifikation af de græsk-romerske guder med dæmoner, en dæmonlære eller dæmonologi. I Lactants 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.⁹

I overensstemmelse med Lactant tilskriver Augustin (354-430) sig både den euhemeristiske og dæmonologiske opfattelse af guderne i *De civitate Dei*.¹⁰ Det var imidlertid Isidor af Sevilias (575-638) euhemeristiske og dæmonologiske beskrivelse af de hedenske guder, der især fik betydning for middelalderens forfattere.¹¹ I *Veraldar saga*, som findes fragmentarisk bevaret i håndskrifter fra o. 1200, citeres Isidors *Etymologiae*, så man har kendt i det mindste dele af værket på Island.¹²

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),¹³ 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 beskrives, og deres udvandring til Sverige, hvor svenskerne tror, at de er guder). Jeg vil opholde mig lidt ved *Ynglinga saga*, hvor Odin beskrives som en konge eller præst.

I en netop udgivet artikel diskuterer Clunies Ross *Ynglinga sagas* fremstilling af ritualer og argumenterer for, at Odin fremstilles som en hedensk præst.¹⁴ 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.¹⁵ Dette tolker Clunies Ross som en projektion af den tætte forbindelse mellem kirke og kongemagt tilbage til førkristen tid,¹⁶ 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 Lactant 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.¹⁷

⁸ Cnoke 1927, 398.

⁹ *Divinae institutiones* 4,xxvii, 15-18.

¹⁰ Jf. fx *De civitate Dei* II, 10; VI, 6, 8; VIII, 22. Bætte 1950, 37.

¹¹ *Etymologiae* VIII, 11. Cooke 1927, 403. Blandt Isidors kilder er bl.a. Augustins *De civitate Dei* og Lactants *Institutiones divinae*. Macfarlane 1980, 7.

¹² Benediktsson (udg.) 1944, xlv.

¹³ Se Faulkes 1978-79 ang. forlæg til Snorris prolog.

¹⁴ Clunies Ross 2003, 294.

¹⁵ "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.

¹⁶ Clunies Ross 2003, 295.

¹⁷ *Ynglinga saga* kap. 9.

Der er imidlertid en særlig islandsk vinkel på fremstillingen af denne gudedyrkelse i kraft af, at den finder sted i Sverige. Ifølge de norrøne kilder var svenskerne nogle værre hedninge: De omvendtes ifølge kilderne senere til kristendom end Island og Norge, og deres dyrkelse af de hedenske guder og deres skikke fremstilles flere steder som ekstreme eller grinagtige.¹⁸ Det er næppe tilfældigt, at dyrkelsen af Odin og andre guder er henlagt til Sverige, og at der gentagne gange gøres opmærksom på, at svenskerne troede, at Odin, Njord og Frej var guder.¹⁹ Efter min bedste overbevisning har *Heimskringlas* forfatter hermed givet den hedenske gudedyrkelse et komisk præg. 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.²⁰ 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 latinsk hagiografi, fx både i den oldengelske og den norrøne oversættelse af Martinus af Bracaras prædiken *De falsis diis*, som er overleveret i *Hauksbók* (*Um þat hvaðan ótrú hófst*). I Ælfrics oversættelse præsenteres Merkur, som i den norrøne oversættelse gengives med Odin, som en mand ("sum man wæs gehaten Mercurius on life")²¹ I den norrøne oversættelse, som er baseret både på den oldengelske og den latinske tekst, følges dette ("En var einn maðr sa er Mercurius het").²² 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"),²³ hvilket peger på, 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.²⁴ I Lactants *Institutiones divinae* så vi, at dæmonerne anvendte afdøde kongers navne, hvilket legitimerede deres 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.²⁵

De ældste norrøne håndskriftoverleverede 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.²⁶ I den

¹⁸ Se fx *Þáttur af Ógmund dýtt ok Gunnari Helming*, overleveret i *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, og *Gautreks saga*. Jf. Clunies Ross 2003, 292-293.

¹⁹ "Nú hugðu Svíar, at hann [Óðinn] væri kominn í inn forna Ágarð ok myndi þar lifa at eilífu. [...] Svíar trúðu því, at Njörðr réði fyrir ári ok fyrir fésællu manna. [...] Lét hann marká sik Óðni, Áðr hann dó. Svíar brændu hann ok grétu allmjök yfir leiði hans. [...] Á hans [Freys] dogum hófsk Fróðafriðir. Þá var ok ár um þill lönd. Kenndu Svíar þat Frey". *Ynglinga saga* 9-10, *Heimskringla*, 22-24.

²⁰ 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 ladejarterne. Faulkes 1982 [1978-1979], 98-99. Alie genealogier, der stammer fra kristen tid og går tilbage til førkristne guder, indeholder et element af euhemerisme. Faulkes 1982 [1978-1979], 106.

²¹ *De falsis diis*, 684.

²² *Um þat hvaðan Ótrú hófst*, 158.

²³ *De falsis diis*, 684.

²⁴ Nogle gange blandes dæmonologi, euhemerisme videre med dyrkelsen af billedstøtter, hvilket er tilfældet i *Þáttur af Ógmund dýtt ok Gunnari helming*. Jf. Clunies Ross 2003, 281.

²⁵ Jf. atter *Þáttur af Ógmund dýtt ok Gunnari Helming*.

²⁶ Jf. Battista 2003.

latinske hagiografi identificeres de hedenske guder bl.a. med "dæmon" (dæmon)²⁷ og "immundus spiritus" (uren ånd),²⁸ som vi også så i eksemplet fra den oldengelske og den norrøne oversættelse af *De falsis Diis*.

Identifikation af Odin med dæmoner eller onde ånder i nogle norrøne tekster minder om Lactants dæmonologi. Sagaerne om de to missionskonger, Olav Tryggvason og Olav den Hellige, er en tekstgruppe, hvor der er en oplagt kristen vinkel på stoffet.²⁹ 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.³⁰ De to sagaer, hvor Odin oftest spiller en rolle i handlingen, er *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*³¹ og *Den store saga om Olav den Hellige*.³² 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". Gestr er veltalende og kan en mængde viden om tidligere tiders konger. Olav Tryggvason kan ikke læsrive sig 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")³³ havde i sinde at holde ham vågen om natten, så han ville sove over sig om morgenen og derved forsømme gudstjenesten.³⁴

²⁷ *De falsis diis*, 684. I den oldengelske oversættelse gengives *dæmon* imidlertid med "man" (*De falsis diis*, 684), hvilket ligeledes er tilfældet i den norrøne oversættelse ("maðr") (*Um þat hvadan ótrú hófst*, 158). Jf. Faulkes 1982 [1978-1979], 110.

²⁸ *Passio sancti Clementis*, 69. I den norrøne oversættelse gengives dette med "fianda" og "ohreinan anda" (*Klémentis saga*, 67). Jf. Faulkes 1978-79, 110.

²⁹ Det er i øvrigt et åbent spørgsmål, om Olavssagaerne skal klassificeres som kongesagaer eller hagiografi. Jf. Sverrir Tómasson 1992, 145.

³⁰ *Ordbog over det norrøne prosasprog* 1: a-bam. 1995, 434-435.

³¹ Sagaerne om Olav Tryggvason udviklede sig fra passager i de ældste kongesagaer (fx *Ágrip*). Den ældste deciderede saga om Olav Tryggvason blev skrevet af Oddr Snorrason munk på latin o. 1190, som er bevaret i islandsk oversættelse. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* blev sandsynligvis skrevet i begyndelsen af 1300-tallet. *Flateyjarbóks saga* om Olav Tryggvason er en redaktion af *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Ólafur Halldórsson 1993, 448-449.

³² 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*.

³³ *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 2, 88.

³⁴ *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 2, 86-90. Passagen findes også i *Flateyjarbóks* redaktion af *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (I, 375-376). Episoden findes også i A- og S-redaktionen af Oddr Snorrasons munks *Óláfs saga Tryggvasonar* (131-136), 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 er værket forfatter, er udeladelsen interessant, for den kan give et indtryk af, hvordan forfatteren 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, 173-174

I *Flateyjarbóks* redaktion af *Den store saga om Olav den Hellige* bliver Odin under et gilde i Vig opsøgt af en ukendt mand ved navn "Gestr". Selvom Gestr er spydig, uvenlig og overmodig, lader kongen ham kalde til sig, da han er gået til sengs, for at høre, om han kan underholde. Gestr 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 Gestr bliver ved at presse ham, svarer han til sidst, at han da ville foretrække at være Rolf Krake, som i sin saga netop afviser Odin.³⁵ Gestr 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.)³⁶ – karakteristika, der passer til Odin, som han beskrives i *Ynglinga saga*. Da forstår Olav den Hellige omsider, at han står over for 'den onde Odin' ("hinne 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.³⁷

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.³⁸ 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.³⁹

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.⁴⁰

Vi har nu set på fremstillingen af Odin i kongesagaer og en enkelt islændingesaga. Hvis man betragter fremstillingen af Odin i fortidssagerne, 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. I fire fortidssagaer er Odins rolle imidlertid præget af sagaernes kristne budskab. Dette gælder *Hrólfs saga kraka*, *Órvar-Odds saga*, *Ketils saga hængs* og endelig muligvis *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*.

(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' ("hinne 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'.

³⁵ Weber 1981, 475-476.

³⁶ *Flateyjarbók* 2, 134-135.

³⁷ *Flateyjarbók*, 2, 134-135.

³⁸ *Den store saga om Olav den Hellige*, 104.

³⁹ *Bárðar saga Snæfellsáss*, 39-40.

⁴⁰ 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*, nærmere bestemt i *Styrhjarnar þáttur*, optræder Odin ligeledes, men er her ikke negativt valoriseret. *Flateyjarbók* 2, 71-72.

I *Hrólfs saga kraka* bliver Odin portrætteret negativt i kraft af, at han vender sig mod sagahelten efter dennes afvisning af en våbengave fra ham. *Hrólfs saga kraka* er den eneste fortidssaga, hvor Odin eksplicit identificeres med en af djævlens udsendinge. Vi møder Odin i skikkelse af bonden Hrani,⁴¹ 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 sætter Rolf og hans mænd på, 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 han 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 enøj. ⁴² Da de forsøger at rette fejlen ved at finde Hrani igen, er det selvfølgelig for sent: Hranis gård er forsvundet. ⁴³ Rolf opgiver eftersøgningen, for der er jo tale om en "ond ånd" ("jllur andi"). ⁴⁴ Det er sandsynligvis på grund af denne afvisning, at Rolf og hans mænd mister deres krigslykke. 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:

Óðinn kann eg ecki að kienna hier, enn mier er þú mesti grunur á að hann muni hier sueima j móti oss herianz sonurinn enn fvlle og ótrúe, og ef nokkur kynni mier til hanz ad seigja, skylda eg kreysta hann sem annann vesta og minnsta misling, og það jlla eyturkuykindi skyldfi verða suývirdiliga leykid ef eg mætti hann *hondum 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 med en "jllur andi", men det synes nu ganske nedtonet. Odin er nu på den ene side Fandens urene og utro søn ("herianz sonurinn enn fvlle og ótrúe") og en giftig skabning ("jilla eyturkuykindi"), men tilsyneladende alligevel ikke 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 djæveln i Odins skikkelse presser ham så hårdt. ⁴⁵

I yngre håndskrifter af *Órvar-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. ⁴⁶ 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. ⁴⁷ Denne beskrivelse af Odin er en karikatur af den Odin, man ellers ofte

⁴¹ *Hrólfs saga kraka*, 88. Hrani er et hyppigt personnavn.

⁴² "ad vjisu var madurinn einsyn". *Hrólfs saga kraka*, 109.

⁴³ I Arngrímur Jónsson *Rerum Danicarum fragmenta* (1596), som for oldhistoriens vedkommende er bygget på den tabte **Skjopflidunga saga*, nævnes Rolf Krakes afvisning af Odin ligeledes. Da det går op for Rolf Krake, at det nok var Odin, han afviste, ved han, at han ikke vil være sejring i fremtiden, og holder sig derfor i ro i mange år (*Danasaga Arngríms lærða* 1982, 33). Desuden fortælles det, at man så Odin kæmpe på Rolf Krakes modstanders side i den kamp, hvor han bliver dræbt (36).

⁴⁴ *Hrólfs saga kraka*, 109.

⁴⁵ Weber 1981, 475-476.

⁴⁶ A, B og E. *Órvar Odds saga*, 115 (variantapparat).

⁴⁷ A. *Órvar Odds saga*, 125-137.

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.⁴⁸ 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).⁴⁹

Et lignende eksempel på en uduelig Odin ser man i *Ketils saga Hængs*. Odin har gjort heltens modstander, Framarr, uimodtagelig over for jern og tilmed døvet Ketils sværd. Men det lykkes ikke desto mindre for Ketill at dræbe sin modstander, hvilket i sammenhængen kan demonstrere en sejr over for hedenskaben, idet Odin flere steder fungerer som den fremmeste repræsentant for denne.⁵⁰

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",⁵¹ 'mørkets herre'. Ifølge Lagerholm er episoden sandsynligvis inspireret af den traditionelle kristne identifikation af Odin med djævlén.⁵²

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 skabingen frem for Skaberen og ombyttede Guds sandhed med løggen. I *Hálfðanar þáttr svartar*, 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 halda sin iol af hingatburd uars herra Jesu Cristi en heidnir menn gerdu sér samkundu j heidr ok tign vit hinn illa Odin. en Odinn heitir morgum nöfnum. hann heitir Uidir ok Hárr ok Þride ok Jolnir. þui er hann kalladr [...] Þride af þui at þeir höfðu auita ordit at sa er einn ok þrir er bazstr er ok höfðu þa spurtt af þrenningunne ok sneru þui j uillu.⁵³

I 1964 argumenterede Anne Holtmark 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 den treenighed.⁵⁴

⁴⁸ Lönnroth 1969, 2.

⁴⁹ Jf. også Paulus' Brev til Romerne 1, 18-21, hvor det hedder, at Guds væsen og guddommelighed har ligget åbent for hedningene.

⁵⁰ *Ketils saga hængs* 132, 135, 137, 139. Mht. Odin som repræsentant for hedenskaben henviser jeg til brugen af ham i den oversatte hagiografi og i de to nævnte Olavssagaer.

⁵¹ *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, 63.

⁵² *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*; Lagerholm 1927, 63, n. 3. 4.

⁵³ *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 sfgum* er overleveret i et håndskrift, som dateres til o. 1200-1225. Man mener, at *Ágrip* kan være blevet skrevet i slutningen af 1100-tallet.

⁵⁴ Holtmark 1964, 23. Heitiet Þriði kan oprindeligt have henviset til de fortællinger, hvor Odin optræder som del af en triade.

Endvidere ser man Odin fremstillet i et kristent, monoteistisk lys, som den øverste gud. I Snorris *Edda* præsenteres Odin som Alfþór, Alfader, en skikkelse, hvis navn minder om den kristne gud.⁵⁵ Bætte bemærkede i øvrigt i 1950, at Snorri i *Edda* bruger "gud", som ellers kun bruges om den kristne gud, om Odin, mens "goð" bruges om de andre hedenske guder.⁵⁶ Selv Odins mange navne, som vi kender dem fra især *Grimnismál*, Snorris *Edda* og *þulur*, kan have givet associationer i retning af den kristne Gud, som også har mange navne (jf. eksemplet fra *Flateyjarbók* ovenfor).⁵⁷

Men Snorris fremstilling af Odin i den kristne Guds billede er ironisk. Det første Gylfi lærer om Alfþór i *Gylfaginning* er i meget god overensstemmelse med den kristne gud, men til slut får man at vide, at før verdens skabelse var denne Alfþór hos rimturserne, en ækivalent til jætterne, som flere steder repræsenterer de antagonistiske kræfter i mytologien.⁵⁸ Denne afsløring viser, at der med Odin er tale om et vrangbillede af den kristne gud.⁵⁹ Odin styrer måske nok himmel og jord, men han indledte sin karriere i underverdenen.⁶⁰

Ved siden af disse tolkninger af den hedenske Odin, som alle kan betegnes som forskellige former for *interpretatio Christiana*,⁶¹ findes endnu to løsningsmodeller i de norrøne tekster: For det første, kan man helt undlade at beskæftige sig med hedensk materiale eller Odin eller nedtone det hedenske, selvom man skriver om tiden før kristendommens indførelse.⁶² For det andet kan man undlade kristne tolkninger af det hedenske materiale. Det sidste ser man eksempel på i nogle af fortidssagaerne (*Völsunga saga*, *Hervarar saga ok Heiðreks*, *Hálfs saga ok Hálfsrekka* og *Sögubrot af fornkonungum*, *Gautreks saga*).⁶³ I en af versionerne af passagen fra Olav Tryggvasons saga, hvor Odin opsøger kongen som Gestr, 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.⁶⁴ Om dette eksempel havde Walter Bætte følgende at sige i *Die Götterlehre der Snorra Edda*:

... wenn man daraus folgern wollte, dass Snorri dem Heidentum nähergestanden habe als Oddr, würde man ihm sehr unrecht tun. Wahrscheinlich hat er sich in der Auffassung des Vorgangs überhaupt nicht von seinem

⁵⁵ Som overskrift i begyndelsen af *Gylfaginning* har U (DG 11): "her hefr Gylfa ginning frá því er Gylfi sotti heim Alfþór í Asgarþ [...]” *Edda Snorra Sturlusonar. Gylfaginning*, 8 (variantapparat). Da den forklædte Gylfi spørger, hvem den øverste gud er, er Hárs svar Alfþór (rettet fra allþór). *Edda Snorra Sturlusonar. Gylfaginning*, 10. Bætte 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 *Grimnismál* (str. 48) og *Alfþór i Helgakvíða Hundingsbana 1*, str. 38 *Den ældre Edda*.

⁵⁶ Bætte 1950, 51. Bætte 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).

⁵⁷ Snorri bruger *Grimnismál* som kilde for sin navneremse. I *Flateyjarbók* nævnes *Alma chorus Dei*, som indeholder over 50 navne for Gud (*Flateyjarbók* 2, 584). Holtsmark 1964, 18. I Isidors *Etymologiae* (VII, 1) hedder det, at Gud havde 10 navne, og Lactant fortæller i øvrigt, at Jupiter fik mange navne via sine rejser til forskellige steder. *Divinae institutiones* I, 22. Faulkes 1983, 293.

⁵⁸ Jf. Holtsmark 1964, 17.

⁵⁹ Holtsmark 1964, 24.

⁶⁰ 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. Jf. Bætte (1950, 66): "Wenn es so aussieht, als habe Snorri das Bild Odins mit christlichen Zügen ausstatten 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."

⁶¹ Clunies Ross 2003, 280.

⁶² Lassen in spe.

⁶³ I nogle af disse sagaer findes Odin imidlertid som stamfader i genealogier, hvilket, som nævnt, indikerer en grad af euhemerisme.

⁶⁴ Jf. note 34.

Vorgänger unterscheiden; [...] Der Unterschied liegt nur im Stil; zu Snorris sachlicher und objektiver Erzählweise passt die erbauliche Rede nicht.⁵⁵

Ifølge Baetke står vi således i dette tilfælde over for en *interpretatio pagana*, der ikke har andet end stilmæssigt betydning. Men de steder, hvor Odinsfremstillingen tilsyneladende er rensset for kristne tolkninger, viser, at der i norrøn middelalder ved siden af den kristne fremstilling af Odin har fandtes en fremstilling af ham, som kan have 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 gøre sig klart, 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 1881-1889). I 1964 tolkede Holtmark Odin i Hliðskjálf som inspireret af den tronende Kristus, Midgårdsormen af Oceanus, Loke af djævlen 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 kulturkredse. Den dominerende teori i begyndelsen af århundredet var, at Odin og Buddha var den samme skikkelse. Endelig i begyndelsen af 1900-tallet finder man teorien om, at Odin er en særlig døds gud, muligvis under påvirkning fra de to verdenskrige. Og sådan kunne man blive ved. Som metodisk løsning foreslår jeg en kontekstualisme, i overensstemmelse med Brian Stock, så man undgår disse eksotiske tolkninger. Man må lade tolkningen af førkristne figurer foregå under iagttagelse af de enkelte eksemplers særlige kontekst, genre og kilde, og acceptere kildernes placering i middelalderen.

Bibliografi

- Adamus Bremensis: *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificium* (Liber IV). Udg. og overs. af Allan 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 Carl 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, Völsapáttur. Det nordiske literatursamfund. Berlingske bogtrykkeri ved N. H. Stenderup: København, 1-46.
- Danasaga Arngríms lærða. Udg. af Bjarni Guðnason. 1982. Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip af sögu Danakonunga. Hið Íslenzka fornritafélag: Reykjavík, 2-38.
- De falsis diis. Udg. af John 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

⁵⁵ Baetke 1950, 17.

- 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, 676-724.
- Den store saga om Olav den Hellige. Udg. af Oscar Albert 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. A. W. Brøgger's boktrykkeri A/S: 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 Gustav Neckel & Hans Kuhn. 1962. Carl Winter: Heidelberg.
- Edda Snorra Sturlusonar. Udg. af Finnur Jónsson. 1931. Gyldendalske boghandel. Nordisk forlag: København.
- Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana. Udg. af Åke Lagerholm. 1927. Drei lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar bersekjabana, Ála Flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans. Altnordische Saga-Bibliothek 17. Max Niemeyer Verlag: Halle, 1-83.
- Flateyjarbók. Udg. af Guðbrandur Vigfusson & C. R. Unger. 1860-1868. 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. 1941-1951. 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 Etymologiarvm sive originvm. Udg. af W. M. Lindsay. 1957. Bd. 1. Clarendon Press: Oxford.
- Ketils saga hængs. Udg. af C. C. Rafn. 1829. Fornaldar sögur nordrlanda eptir gömlum handritum. 2. bd. Í enni poppsku prentsmiðju: København, 109-139.
- Klements saga. Udg. af Ludvig Larsson. 1885. Isländska handskriften N° 645 4° i den Arnarnagnæanska samlingen på universitetsbiblioteket i København. Lund: Malmström och Komp:s boktryckeri, 33-74.
- Lactantii Institutiones Divines (Liber IV). Udg. og overs. af Pierre Monat. 1992. Lactance: Institutions Divines. Livre IV. Introduction, Texte critique, Traduction, notes et index. Les éditions du Cerf, 29: Paris.
- 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 bd. Ejnar Munksgaard & C.A. Reitzel: København.
- Passio sancti Clementis. Udg. af Franciscus Diekamp. 1913. Patres apostolici. Bd. 2. Tübingen: In libraria Henrici Laupp, 50-81.
- Paulus' Brev til Romerne. Udg. af Det Danske Bibelselskab. 1977 [1948]. Bibelen: Den hellige skrifts kanoniske bøger. Det Danske Bibelselskab: København, 191-210.
- Saxonis Gesta Danorum. Udg. af Olrik, J. & H. Ræder. 1931. Bd. 1. Levin & Munksgaard, København.
- Saxos Danmarks historie. Overs. af Zeeberg, Peter. 2000. Bd. 1. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forlag, København.
- Um þat hvaðan ótrú hófst. Udg. af Eiríkur Jónsson & Finnur Jónsson. 1892-1896. Hauksbók udgiven efter de arnarnagnæanske håndskrifter no. 371, 544 og 675, 4to, samt

- forskellige papirshåndskrifter. Det kongelige nordiske oldskrift-selskab. København: Thieles bogtrykkeri, 156-164.
- 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 Testaments Apokryfe bøger. Det Danske Bibelselskab: København, 203-241.
- Baetke, Walter. 1950. Die Götterlehre der Snorra-Edda. Berlin: Akademie Verlag.
- Battista, Simonetta. 2003. "Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographical Sagas". Old Norse Myths, Literature and Society. Margaret Clunies Ross (red.): University Press of Southern Denmark: Odense, 175-197.
- Bugge, Sophus. 1881-1889. Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse. Forlaget Alb. Cammermeyer: Oslo.
- Clunies Ross, Margaret. 2003. "Two Old Icelandic Theories of Ritual". Old Norse Myths, Literature and Society. Margaret Clunies Ross (red.): University Press of Southern Denmark: Odense, 279-299.
- Cooke, John Daniel. 1927. "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism". *Speculum* 2, 396-410.
- Dronke, Ursula & Peter. 1977. "The Prologue of the Prose Edda: Explorations of a Latin Background". Einar G. Pétursson & Jónas Kristjánsson (red.): *Sjötiú ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*. Bd. 1. Stofnun Árna Magnússonar (Rit 12): Reykjavík, 153-176.
- Faulkes, Anthony. 1983. "Pagan Sympathy: Attitudes to Heathendom in the Prologue to Snorra Edda. Robert J. Glendenning & Haraldur Bessason (red.): *Edda: A Collection of Essays*. University of Manitoba Press: Manitoba, 283-314.
- Faulkes, Anthony. 1978-79. "Descent from the Gods". *Medieval Scandinavia 1978-79*, 92-125.
- Holtmark, Anne. 1964. Studier i Snorres mytologi. Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo II. hist.filos. klasse, ny serie. No. 4. Universitetsforlaget: Oslo.
- Lassen, Annette. In spe. "Óðinn in Old Norse Genres other than The Older Edda, Snorra Edda and Ynglinga saga". Kári Gíslason & Trine Buhl (red.): *Sagas and the New: New Waves on Old Shores*.
- Louis-Jensen, Jonna. 1997. "Heimskringla: Et værk af Snorri Sturluson?" *Nordica Bergensica* 14, 230 - 245.
- Lönnroth, Lars. 1969. "The Noble Heathen: A Theme in the Sagas". *Scandinavian Studies* 41, 1-29.
- Macfarlane, Katherine Nell. 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". Phillip Pulsiano (red.): *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Garland Publishing Inc: New York & London, 448-449.
- Ordbog over det norrøne prosasprog. Register & bd. 1: a-bam. Red. af Helle Degenbol m.fl. 1995. Udgivet af Den arnamagnæanske kommission: København.
- The Oxford Classical Dictionary. Simon Hornblower & Antony Spawforth (red.). 1999 [1996]. 3. ed. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Gerd Wolfgang. 1981. "Irreligiosität und Heldenzeitalter: Zum Mythencharakter der altisländischen Literatur". Ursula Dronke, Guðrún P. Helgadóttir, Gerd Wolfgang Weber & Hans Bekker Nielsen (red.): *Speculum Norroenvm: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville Petre*. Odense: Odense University Press, 474-505.