

DANSKE STUDIER

UDGIVNE AF

MARIUS KRISTENSEN OG AXEL OLRIK

1913

FOR UNIVERSITETSJUBILÆETS DANSKE SAMFUND

KØBENHAVN

GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG

H. H. THIELES BOGTRYKKERI

INDHOLD

AXEL OLRIK: RAGNAROKFORESTILLINGERNES UDSPRING	1
I. INDLEDNING.....	1
II. DEN BUNDNE JÆTTE I KAVKASUS	3
2. Den bundne jætte: småsagn nord for Elbrus	3
3. Heltesagn syd for Elbrus	28
4. Småsagn syd for Elbrus	43
5. Armenske heltesagn, Ardavazt og Mher	55
6. Amiran-legenden	64
7. Djævlens lænke smedes sammen.....	91
8. Djævlens lænke fornyes om påsken	98
9. Heksene flir på lænken	100
10. Djævlens narret i lænke	104
11. Den bundne Prometheus.....	107
12. Den bundne Loke	121
13. Den lænkede Deddjal (Antikrist).....	127
14. Jordskælvssjætten. Tilbageblik	129
III. DET BUNDNE ROVDYR.....	140
15. De tartariske hunde i fjældet.....	140
16. De estniske hunde i fjældet	146
17. Gogs og Magogs folk indespærret	150
18. Den lænkede himmelhund i Rusland.....	155
19. Garm og Fenresulv	157
20. Tilbageblik på det bundne rovdyr	163
Den underjordiske okse bryder ud.....	167
IV. DE PERSISKE RAGNAROK-FORESTILLINGER	170
21. Avesta-hymnerne og deres lære om fornyelsen.....	170
22. Kong Yima og storvinteren.....	173
23. Gudeslaget	178
24. Den styrtende stjerne	180
25. Keresaspa og den bundne slange	185
26. Persiske motiver på vandring	194
27. De tartariske ragnarok-forestillinger.....	200

V. VERDENSBRANDEN	204
28. Den indiske „tids-ild“; de syv sole og slangen Sesha.....	204
29. Verdensbranden på vandring	210
30. Den keltiske verdensbrand	215
31. Menneskehedens tilbagegang	219
VI. VERDENS UNDERGANG HOS PRIMITIVE FOLK: NATURMOTIVER.	230
32. De lavere evropæiske folk: himlens styrtning	230
33. Eskimoerne: himlens styrtning, jordens kæntring	234
34. Andamanøerne: jordens kæntring	242
35. Indianerne: sammenstyrtning og verdensbrand	243
VII. TILBAGEBLIK PÅ VERDENS UNDERGANG	247
36. Naturmotiver	247
37. Menneskenes kamp mod ragnarok	265
38. Guderne som modstandere af ragnarok.....	267
39. Guderne som fremkaldere af ragnarok	275
40. Verdens fornyelse, almene retninger og nordisk	279

En hertil knyttet afhandling: Goter og Tjerkesser i 4de årh. e. Kr., findes i Danske Studier 1914.

RAGNAROKFORESTILLINGERNES UDSPRING

AF

AXEL OLRIK

Den efterfølgende undersøgelse slutter sig som fortsættelse og afslutning til den afhandling „Om ragnarok“ som jeg udgav for ti år siden (Årb. 1902 og særskilt i boghandelen, G. E. C. Gads forlag). Medens denne sætter som sit mål at granske og forklare det nordiske ragnarok, først ved en kildekritisk undersøgelse, dernæst ved en sammenligning med beslægtede overleveringer, som antyder de forskellige tråde der er mødtes i vort nordiske ragnarok, — bliver standpunktet nu at skaffe et almindeligt overblik over de folkelige ragnarokforestillingers udspring.

En stor del af afhandlingen har ligget skrevet fra da. Jeg har deri indarbejdet alt hvad andres forskninger — for en stor del kaldte frem ved min undersøgelse — og hvad egne iagttagelser har bragt af nyt stof. En planmæssig gennemsøgning af de lavere folkeslags tankeverden vilde sikkert kunne øge stoffet; dog synes allerede det her foreliggende at være tilstrækkeligt til at skille de forskellige motiver ud fra hinanden.

Mit æmne er de folkelige ragnarokforestillinger i deres hele udbredelse hos menneskeheden. Jeg forstår herved de umiddelbare naturforestillinger og de simple folkemytiske forestillinger, der alle omhandler en stor katastrofe, som truer menneskehed og jordklode ved slutningen af den periode som overhovedet folkets fantasi kan overskue. Udenfor mine undersøgelser falder de videregående etiske og religiøse ideer om menneskehedens mål og de omvæltninger hvorved disse idealer virkeliggøres. Kun mere i forbigående kommer jeg til at behandle de højere religioners eskatologiske begreber, nemlig for så vidt de indeholder eller strejfer de simple naturmotiver og folkemyter hvormed jeg har at gøre.

Jeg har søgt at holde mig fri for den dogmatiske opfattelse, som er ret gængs blandt religionshistorikerne: at forestillingen om en verdensafslutning først skulde opstå når tanken om en „hinsidig“ fuldkommenhed har nået sin fylde; kendsgerningerne viser en ragnaroks-historie hørende udenfor denne tankekres. —

Ordet „folkemytisk“ bruger jeg til at betegne alt hvad menneskeheden skaber indenfor sit „mytiske trin“. I modsætning til al videnskabelig eller religiøs abstraktion omfatter det de blot plastisk-anskuelige forestillinger, hvor handlingen udtrykker hele personens værk og væsen. Folkemytisk er f. eks. frygten for at et indespærret uhyre skal bryde løs og ødelægge verden. Naturmytisk er, i modsætning dertil, frygten for at himlen skal styrte sammen og derved alt gå til grunde. „Folkemytisk“ er altså et artsbegreb; det er tillige, men kun i anden række, en historisk karakteristik: det folkemytiske er det ældre trin, den abstraherende religion eller naturbetragtning er det senere.

Dette gælder til en vis grad; det gælder ikke tidsmæssig. Det er ikke udelukket, at de mere udviklede religioners tanker bliver — i stærkere eller svagere grad — omdannede til folke-mytilske, hvis de vandrer ud til en menneskehed der står på folkemytisk trin. Der findes f. eks. en kristen folkemytologi, hvor frygten for at djævelen kommer løs er hovedpunkt i dommedags-rædslen. I sådanne tilfælde giver folkeoverleveringen intet historisk vidnesbyrd om „ragnarokforestillingernes“ oprindelse eller ældste form; den giver kun et psykologisk vidnesbyrd om hvorledes en barnlig menneskehed tænker sig verdenskatastrofen. Eller den giver os snarere lidt mere: den viser hvorledes den jævne bevidsthed skræller de højere religiøse forestillinger af og beholder folkemyten tilbage.

At lægge dette psykologiske synspunkt til grund for undersøgelsen lader sig dog ikke gøre. Min metode har været den som er almindelig ved undersøgelse af sagnstoffers historie. Overleveringerne er førte sammen, ikke efter nogen abstrakt idé, men efter de plastiske træk — de forestillingsbilleder — der overhovedet gør dem til episke dannelser. Store dele af det overleverede har ladet sig føje sammen til familier, hvis større eller mindre stedlige (undertiden også tidslige) udbredelse lader sig fastslå; kæden af små gradvise forskydninger er påvist, og i mange tilfælde dens sammenhæng med sagnets stedlige flytning lagt for dagen.

Det har ingen vanskelighed voldet at få ragnaroksmyterne stillede sammen efter samme principper som alt andet vandrende og voksende sagnstof; ja de synes endog at have det vandrende sagnstofs karakter i langt højere grad end mange myter, hvis optræden betinges af gudsdyrkelse eller andre udensagns forhold så stærkt at der sættes snævre grænser for den indre vækst og frie vandring.

I disse sagnforskningens almindelige grundsætninger hviler hele mit arbejde. Kun hvor jeg ved mit arbejdes slutning står overfor rester af historisk uforklarede overleveringer, hvortil vi mangler de slægtsmæssig nære sidestykker, dær har jeg brugt en bredere typekarakteriserende fremgangsmåde, dog stadig således at det hvis udvikling lod sig historisk eftervise tjænte som norm for opfattelsen af det fritstående. Når alt dette overleveringsmateriale tegnede sig som trinfølger i udviklingsrækker der virkede sig frem på ulige steder og ofte i uensartet retning, så er det fordi stoffet i sig selv ordnede sig i sådanne perioder.

II. DEN BUNDNE JÆTTE I KAVKASUS

§ 2. *Den bundne jætte: småsagn nord for Elbrus.*

Allerede i min første undersøgelse om Ragnarok har jeg gjort rede for forestillingen om en frygtelig kæmpe eller uhyre der er lænket eller indesluttet i hjærgets indre, stadig prøver at rive sig løs, og engang vil nå det til verdens ødelæggelse. Forestillinger af den art spænder geografisk over Evropa og den vestlige halvdel af Asien. Efter indhold deler de sig i tre typer: 1) Den bundne slange (persisk, oldkristen); 2) det bundne rovdyr (tartarisk, estnisk, nordisk, nu også russisk m. m.); 3) den bundne kæmpe (kristen, nordisk, og fremfor alt i Kavkasus).

Efter mit skrift er fulgt et par undersøgelser af ansete forskere: Fr. v. d. Leyen, „Der gefesselte unhold“ (1908)¹, og Kaarle Krohn, „Der gefangene unhold“ (1907)². De råder til en vis grad bod på den altfor lidt udtømmende behandling, jeg har givet den sidste type, den bundne kæmpe. Men der trænges dog til en undersøgelse, som fordyber sig mere i sagnets enkeltheder, og som

¹ Prager deutsche studien VIII.

² Finnisch-ugrische forschungen VII

begynder dær hvor skikkelsen forekommer med den største rigdom af ejendommelige træk og med den nærmeste tilslutning til den omgivende natur. —

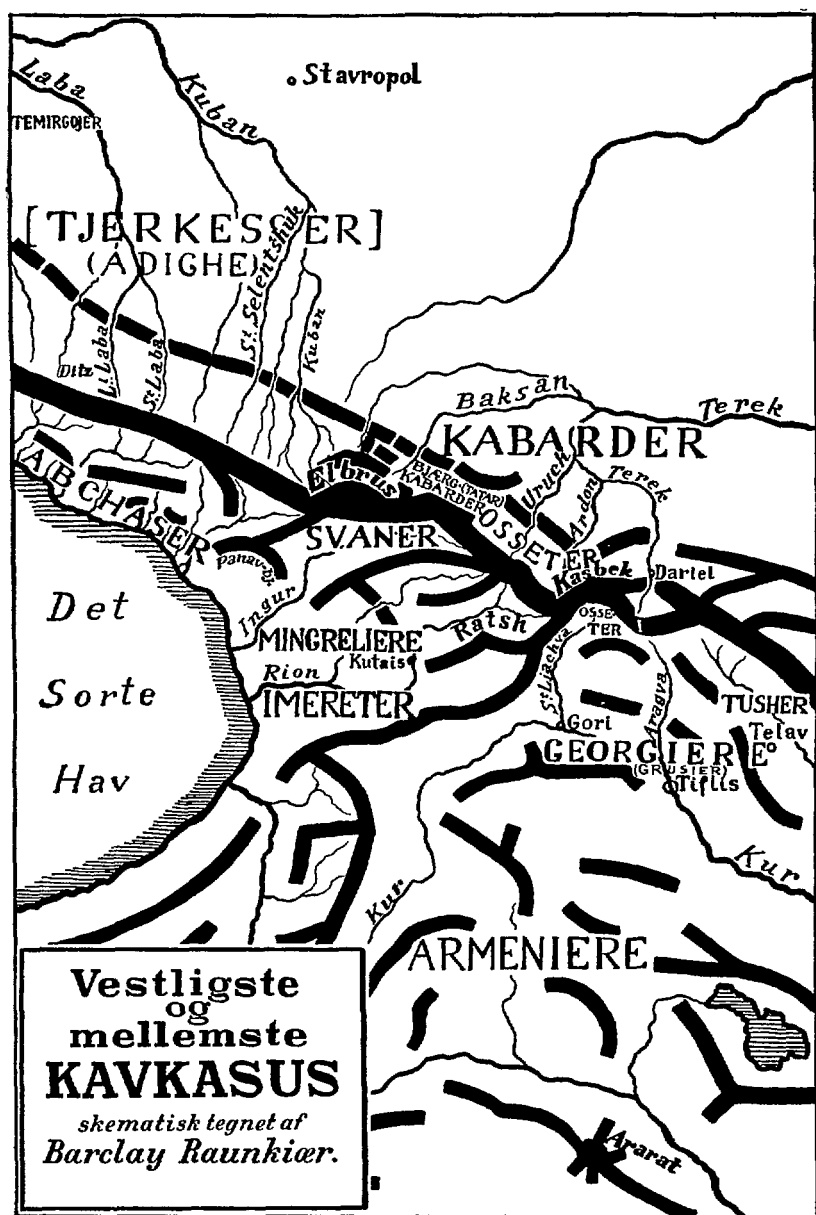
Kavkasusbjærgene er nogle af de vældigste i verden. Som en uhyre kam — 3000 meter høj — hæver de sig usædvanlig brat over den transkavkasiske slette. Op over bjærgkammen knejser et par vældige udbrændte vulkaner: Kasbek midtvejs, nærved den eneste store vej over fjældet; og længere mod vest Elbrus, det højeste fjæld af dem alle (5643 m.). I de trangt utilgængelige dale mellem bjærgkæderne gemmer sig en utrolig mængde af folkerester, udgørende den af mange småstammer bestående kavkasiske folkegruppe, og enkelte andre som tidernes bølgeslag har skyllet derind og ligesom glemt på den afsides plads. En verden af sælsomme, til dels ældgamle forestillinger har til huse her.

Nordpå falder Kavkasus af med jævneren bølgende rygge ned mod den sydrussiske slette. Ved den vestlige ende af Højkavkasus hæver Ditz sig over de omgivende lavere åser, som afslutning af den egenlige Kavkasus-kæde. Af fjælde der ligger i selve kæden eller tæt ved den får vi kun lejlighed til at nævne et enkelt, lidt østligere end Kasbek: Sperosa nærved Tushernes land¹.

I disse fjældegne thrives forestillingerne om den bundne jätte, der stadig ryster jorden og engang skal rive sig løs til menneskeslægstens ødelæggelse. Intet sted gror ragnarokforestillingerne så frodig, stadig vekslende fra bygd til bygd og knyttet til forskellige fjælde, og dog så vidt sammenhængende at vi kan følge udviklingens slyngede tråde fra egen til anden.

Materialet til denne undersøgelse er for allerstørste delen optegnelser af nyere folkeoverlevering. Det største stof fra trykte og utrykte kilder findes i Wilh. Müller (Vsevolod Miller), „Prometheische sagen in Kaukasus“, 1883 (Russische Révue XXIII 193—208)². Senere har det på russisk skrevne tidsskrift „Samlinger til studiet af land og folk i Kavkasus“ (Sbornik Materialov dl'a

¹ Om folkestammerne i Kavkasus se især Erckert, Kaukasus und seine völker (1887) og sprogkortet i hans Sprachen des kaukasischen stammes (1895). Bedste almenlæselige redegørelse er M. Anholm, I Gogs och Magogs land (Stockholm 1895); jf. Hahn, Aus dem Kaukasus (Leipzig 1892). Jeg har desuden søgt oplysning i et større tal af rejsebeskrivelser, hvoraf adskillige nævnes i det følgende. ² Oversættelse af en tilsvarende artikel i det russiske undervisnings-ministeriums tidsskrift (1883, I 100—116). I det følgende betegnet som RR.



opisanija mjestnostej i plem'on Kavkaza, Tiflis 1881 ff) blandt sine folkemindebidrag bragt en mængde herhenhørende tekster. Af en del af dem findes der uddrag i M. Anholm „Den bundne jætte i Kavkasus“ (Danske Studier 1904, 141—51) og i Kaarle Krohns ovenfor nævnte afhandling. Ved velvillig støtte, bl. a. fra den på Kavkasus-egnenes område mest kyndige, dr. A. Löwis, har jeg fået hele dette stof gjort mig tilgængeligt¹. Selv har jeg gennemgået ikke lidt af rejsebeskrivelser og afhandlinger m. m., dels for at øge opskrifternes tal, dels for at følge hver opskrift tilbage til dens første trykte form og så nøje som muligt at fastslå dens hjemsted og almenkarakter. Der har således foreligget mig et fyldigere stof end nogen af de forskere der tidligere har behandlet æmnet. Jeg har søgt at gøre denne stærkt spredte litteratur tilgængelig ved at give den ordret eller i rigeligt uddrag; navnlig har jeg givet de egenlige bjærgstammers overleveringer så udførlig og nøjagtig som mulig.

Hvad der trods forgængernes arbejde også savnes, er en ordnende hånd. Her kan eftervises simple naturbundne grundtyper, disse kan enkeltvis følges i deres videre udformning, og man kan tillige påvise de svagere krydsninger af typerne, der har fundet sted.

Det viser sig, at op ad de vestlige fjælde, Ditz og især Elbrus, findes grundtyperne; deres videre udformning strækker sig østpå, henholdsvis på nord- og sydsiden af Kavkasuskæden.

I. Fra Ditz, allervestligst i Kavkasus, i Tjerkessernes land, har vi den simpleste af disse. Fjældet hæver sig over en tredobbelt mur af klipppeblokke; gennemhullet af huler; og vejviseren peger for den rejsende på et gabende hul i dets top: „Dette er et frygteligt sted for alt levende,“ siger han, „ti i hulens dyb ligger Dachkal, bunden med syv jærnlænker. Nær ved ham ligger hans sværd, men han kan ikke nå det. Derfor ryster han sine lænker i raseri så at jorden bæver fra det ene hav til det andet. Men når hans tid engang kommer, da skal han gribe sværdet, bryde sine lænker og drage ud at tilintetgøre menneskeslægten“. Ingen vover sig op til hulen; man siger at en abchasisk bonde engang af dumhed trådte ind i den, han så Dachkal og døde af skræk.

¹ Jeg bringer dr. A. Aarne og stud. mag. Dirckinck-Holmfeld min bedste tak for forskellig hjælp på samme område.

Kilden for denne skildring af folketroen fra Ditz er en russisk officer, v. Turnau, der i årene 1835—38, udklædt i landets dragt, gennemforskede de indtil da ukendte bjærgegne; han var adelsmand fra Østersøprovinserne, en fin og mangesidig iagttager. Han offentliggjorde sine erindringer anonymt i et russisk tidsskrift for 1864¹; de er oversatte i Brosset, *Collection d'histoires Armeniens II* (S. Petersbourg 1876) s. 491—696. Stykket om Ditz (s. 595) fortjæner at gengives i sin helhed:

„Næste dag [september 1836] drog vi 35 verst, gennem tæt krat, stadig med stigning og gjorde holdt for natten i en af de mange huler der findes i udløberne af fjældet Anchibot, der hæver sig som en kæmpe-mæssig port ovenover landsbyen Bag; egnen var fremkommelig til hest. Undervejs kom vi forbi bjærget Ditz, omgivet af et tredobbelt hegn af klippeblokke, hvor vi så dybe huler. Det nedtrykkende ved synet af dette bjærg forklarer overleveringen om dets indhold, der på én gang minder om Prometheus og om Antikrist. Grebne af en utvivlsom ægtefølt rædsel viste Imam-Khazi² mig et sort hul, der gabede ved dens top, og sagde til mig: „Det er et frygteligt sted for hvert levende menneske“. Det er virkelig indgangen til en vældig hule tværs igennem bjærgets fod; på bunden af den ligger Dachkal fastnaglet med syv lænker. Denne Dachkal skal ved verdens ende komme frem blandt menneskene og slå dem med rædsel, rejse broder mod broder og søn mod fader. Tæt ved ham ligger et stort sværd, som han forgæves stræber at nå; ti hans tid er ikke kommen. Når han i sit raseri giver sig til at ryste lænkerne, da skælver fjældet; jorden bæver fra hav til hav. Hans tid er ikke kommen; men når den kommer, skal han gribe sværdet, sønderskære sine bånd og gå ud i verden for at lægge menneskeheden øde. „Hvem har set Dachkal?“ spurgte jeg. „Ingen“, svarede man; „man havde ikke gjort det vovestykke, at træde ind i hans hule. Gud bevares for det! Man siger at en abasisk hyrde, der dristede sig til at træde ind i hulen, så Dachkal og døde af skræk“. Bjærgboerne frygter bjærget Ditz så stærkt, at de ikke engang nærmer sig til det.“

Senere optegnelser fra dette sted haves ikke på grund af den tjerkessiske befolknings udvandring i 1860'erne: egnene ligger nu øde.

Fortællingen er rent bygget op ud fra den umiddelbare rædsel for at jordskælvsjætten skal komme løs. At han er lænket er blot en tankeret slutning ud fra at et levende væsen mærkes at ryste sig i jordens indre; at han vil ødelægge verden er en naturlig

¹ Udkom i særtryk 1865; og nyttedes samme år i Afanasievs skrift om „Slavernes poetiske naturbetragtning“ (I 757; > Leyen, Unhold 5). ² Imam-Khazi var en tartarhøvding, der i 1825 var draget at besøge sine forældre hinsides (vest for) floden Urup blandt de uafhængige Tjerkesser i Kaukasus; han blev da dømt af Russerne på en uretfærdig mistanke og var på vej til Sibirien, men flygtede og sluttede sig til abrekerne (de frie kriger- og røverskarer i Kaukasus). Han havde altså i 1836 længe boet i en overvejende tjerkessisk befolkning og var uadskillelig ledsager for en tjerkessisk høvding (v. Turnau 578).

slutning ud fra det raseri hans rystninger røber. Den eneste mere vilkårlige fantasivirksomhed i sagnets tilblivelse består deri at han 1) har et sværd 2) at det er henlagt således at han ikke kan nå det. Det første er dog ret selvfølgelig for et så krigersk folk som Tjerkesserne. Det sidste kan have sin grund i den hang til Tantaluskvaler som vi under mange former skal møde i jættesagnene fra Vest-Kavkasus; måske også trangen til at tænke sig et bestemt tidspunkt, hvor han kommer fri, har været medvirkende. I hvert fald er her skabt episk-plastiske træk ud over det gængse naturmotiv; vi skal snart se disse træks videre poetiske vækst.

Udenfor sagnets øvrige tankegang falder den sætning i opskriften, at Dachkal skal „rejse broder mod broder og søn mod fader“; intet i hans nuværende stilling peger hen derpå, og noget episk træk er det heller ikke; det er blot en videre synskres hvori meddelelsen indfører sin fjældjættes løsrivelse. Den må være lånt fra verdensundergangs- (eller djævie-) forestillinger i en højere religion, kristen eller muhammedansk¹. Navnet Dachkal, hvormed han optræder her, er sikkert en omdannelse af Deddjal, det navn hvorunder Antikristen optræder i Muhammeds lære. Denne tilkæmpelse af Kavkasus-jætten efter muhammedanske Antikrist-forestillinger træffer vi ikke udenfor tjerkessisk synskres; den er selv her lidet indgående, og den må være forholdsvis ung: først i 16de årh., efter det ottomanniske riges udvidelse til disse egne, begyndte Tjerkesserne at gå over til muhammedanismen.

II. Vi går nu til de mere episk-udformede overleveringer: det henlagte-sværd samt forsøget på at nå det ved et menneskes hjælp. I sin simpleste form møder det hos Tjerkesserne nord for Elbrus:

II a, tjerkessisk. „Ved foden af et fjæld i Kavkasus sidder Tedzem [o: Antikrist] fastsmeddet til klippen med syv lænker; oppe på toppen af den ligger hans sværd. Tedzem har i mange årtusender stræbt at rejse sig op i sin fulde højde og gribe sværdet; ti hans vækst er som klippens højde; men lænkerne holder ham fast. Dog ved hver af hans anstrængelser tyndes de lidt. Ingen kender den klippe hvortil Tedzem er lænket; kun en Tjerkesser ved navn Ibrahim kom tilfældig til den. Tedzem så Ibrahim og råbte glad til ham: „Jeg har længe ventet på dig, Ibrahim! ræk mit sværd ned til mig oppe fra klippetoppen!“ Ibrahim svarede at han ikke kunde række sværdet ned så højt oppefra. „Gå så til skoven,“ sagde han, „hug nogle lange stænger og bind dem sammen

¹ Matth. 24, 11; Luk. 21, 16.

ved enderne og lav en krog i den sidste; og ræk mig sværdet ned på stangen.¹ Ibrahim gjorde alt hvad Tedzem bød ham, steg atter op på klippen og begyndte at fire sværdet ned. Men pludselig kom en engel til stede og kastede ham med et stærkt stød ned fra klippen, så langt bort at han siden aldrig kunde genfinde stedet hvor han havde truffet Tedzem.* Når Tedzem får sit sværd fat — og det vil en gang ske, selv om det ikke er så snart, — så sønderhugger han sine lænker, gør sig fri og vandrer ud i verden, for at underlægge sig den.

(Herfra går fortællingen over i den sædvanlige muhammedanske Antikrist-historie:) „Han fører spillemænd med sig, hvis spil lokker alle til ham undtagen dem der bliver ihærdige i bönnen. Han spørger hver enkelt om han vil anerkende ham som Gud; og nægter han det, afhugger Tedzem deres hoved. Dette gentager sig tre gange; ti hver gang vækker Tedzem ham igen til liv, lader de afdødes ånder vise sig som tegn på hans guddomsagt; men den der også tredje gang vægrer sig, han er frelst. Da kommer Kristus til stede med sit septer; han er, skönt uhyre af vækst, ikke større end at han når Tedzem til knæene; men Kristus rører ham med sit septer og han bliver til sten. Så giver Kristus alle de trofaste den evige salighed.“ (Svornik Materialov XXIX 1 s. 119—20, findes i en skildring af Temirgojernes levevis, forfattet af Vasilkov.)

Opskriften stammer fra Temirgojerne, en af de få tjerkessiske stammer, der — stærkt indskrænket i tal — er blevet tilbage i sine gamle bopæle¹. De bor på den venstre bred af floden Laba, nærved dens udløb i Kuban, altså forholdsvis langt fra bjærgkædens kam. Dette må være grunden til det ubestemte udtryk „et fjæld i Kavkasus“. Det kan ikke være Ditz der sigtes til, da jætten dær bor i hule; derimod er det typisk for Elbrusjætten at være lænket til den fritstående klippe.

Jætten i fjældet er i dette Tjerkessersagn bleven kædet sammen med en rent muhammedansk fortælling om Tedzem (᠑: Deddjal, Antikristen). Sammennitningen er tydelig: vi måtte efter det forudgående vente, at han skulde gå ud at ødelægge menneskene, men i stedet for optræder han som forfører. Navnene Tedzem (her) og Dachkal (i I) må begge gå tilbage til arabisk Deddjal (forføreren); de viser ved deres indbyrdes ulighed at man uafhængig af hinanden har foretaget denne tillæmpelse til muhammedanismen. Dette er så meget mærkeligere, som sagnformerne i selve jættesagnet er nær i slægt med hinanden. Det muhammedanske motiv har da heller ikke øvet nogen indflydelse på det

¹ Erckert, Kaukasus und seine völker 111, der mener, at navnet oprindeligt er tartarisk, og kan tyde på en kavkaseret Tartarstamme (meddelelse af A. Löwis).

egenlige stedsagn, men omfatter kun det perspektiv som åbner sig når han engang bliver fri.

Vi har i denne „type II“ handlingen ført et skridt videre end i „I“. Dær rakte han sig kun efter sit sværd, og en tilfældig besøgende bonde blev uden indflydelse på handlingens gang. Her er den tilfældig besøgende draget med ind i handlingen, idet jætten opfordrer ham til at hjælpe sig med at nå sværdet.

Problemets løsning ved at en engel griber ind og pludselig kaster den besøgende langt bort, synes os lidet poetisk; ti denne *deus ex machina* havde vi ikke ventet. Men den svarer til folketroen hos beboerne af egnen omkring Elbrus; man tror at bjærgkongens eller åndekongens stemme, eller de uvejre han sender, eller de ånder som han udsender i uvejret, kan holde alle dristige fremmede borte¹. Men hvis fortællingen gentages af andre, der ikke har samme umiddelbare bevidsthed om Guds eller åndekongens indgriben, vil der naturligvis kræves en bestemtere handlings-sammenhæng; dette skal vi træffe som det næste trin i udviklingen. —

Osseterne er et meget ejendommeligt og højst gammeldags folkefærd; de lever i de trange dale og dybe kedler langs det midterste af den stejle Kaukasuskæde. De er af iransk afstamning og er på en eller anden sælsom måde blevne kilede ind mellem de egenlige Kaukasusfolk. I vest når de til foden af Elbrus; deres nærmeste naboer her er Kabarderne, en sidegren af den tjerkessiske stamme, på nord-(nordøst-)siden af Elbrus; dem lever de i nær og venlig forbindelse med. Derimod skilles de fra slettelandet mod syd ved Kaukasus' bratte hovedkæde, kun nogle få fodstier fører over; enkelte af dem er ad denne vej nået til at bosætte sig i det øverste af de sydpå førende fjælddale. Den østlige gruppe af Osseterne bor omkring Kasbeks mægtige snedækte top. De ligger noget mere tilgængelige for færdselen, idet den eneste kørevej over Kaukasus — brugt lige fra oldtiden af og nu kendt under navn af den grusinske militærvej — fører til dem fra det georgiske sletteland.

Følgende lille opskrift viser at de har det samme stærke naturindtryk som de tjerkessiske og andre vestlige overleveringer:

¹ Jf. nedenfor s. 22 f.

„Hos Osseterne hørte forfatteren af disse linjer en forklaring på fjældskred og jordskælv. Til Elbrus' klipper er en vældig kæmpe lænket med tunge lænker. Når han i et anfald af fortvivlelse ryster i lænkerne af alle sine kræfter, da skælver bjærgene, jorden vakler og klipperne styrter sammen“. (S. Farfarofski, *Kavkasiske sagn om Elbrus*, 1908, s. 103, i *Svorn. Mat.* XXXVIII, 1).

Men tillige ejer Osseterne en rig udfoldelse af det episke jættesagn.

II b, ossetisk (RR XXIII 195 < „Et ossetisk Prometheus-sagn“ af hr. Dunkel Welling i bladet „Kavkas“); fortalt i landsbyen Izergo i Ratsh, „sie existiert auch bei den Osseten der Mamissoner bergschlucht und wird durch einige andere erzählungen bestätigt.“ (Ratsh ligger omkring Rion-flodens kilder, altså på sydsiden af Kavkasus' hovedkæde og med fald mod Sortehavet; det er den aller-sydvestligste af Osseternes bygder, og Osseterne bor her sammen med de sydvestlige sletteboer, Imereterne. Ved Mamisson-passet forbindes denne egn med de større nordenfjældske Osseterbygder¹).

En hyrde ved navn Besso Simonishvidi forvildede sig i Elbrus-bjærgene og fandt i en bjærgkløft en mand lænket til en klippeblok og stønnende af smærte, fordi en grib åd hans indvolde; forgæves strakte han sig for at nå en i hulens væg fastgjort lænke; hulens indgang var strøet med guld og sølv, våben og klenodier. Han beder Besso at række sig enden af kæden, men den viser sig at være for kort. Da beder den lænkede ham at smede en jærnkæde og gøre den fast i lænken og række ham den anden ende. Han går tilbage til landsbyen, samler alt gammelt jern og smeder kæden. Byfolkene, som tror at han har fundet en skat, følger ham. Men lige da han er ved hulen, styrter dens munding sammen og Besso falder besvimmel om.

Fortællingen er bleven udpyntet i stilen². Men dens handlingstræk svarer næsten overalt til ægte folkeoverleveringer. Den navnløse kæmpe, lænket i kløft og til fritstående klippe er typisk for Elbrussagnene; den hakkende grib findes igen hos de nærboende Kabarder (type IV). Handlingen minder stærkt om det nys meddelte Tjerkessersagn.

Den nedstyrtende fjældmasse, hvorved en usynlig guddom

¹ Hahn, *Aus dem Kaukasus* (1892) s. 80 ff. Jf. Erekert, *Der Kaukasus und seine völker* (1887) s. 115: „En videregående samfundsdannelse hersker ikke blandt Osseterne, da de på nordaffaldet af Kavkasus så godt som intet ved om dem på sydsiden. Øvre-Osseterne hedder hos dem Ollag-ir (hvoraf Russerne har dannet Alagir som bynavn), de lever i stort venskab med Kabarderne“.

² Jeg har derfor i mit udtog forbigået sådanne træk som kæmpens skønhed, blå øjne og purpurkappe, samt hans forhandelser over den frygtelige bod han er undergivet. Mon skatte og våben på hulens gulv skulde være „lævn“ af det sværd der i andre opskrifter af samme type er henlagt på stedet?

spærrer den frække jordboer adgang, svarer også til Tjerkessersagnet og endnu nøjere til den mængde Elbrusoverleveringer hvor voldsomme naturbegivenheder er de af bjærgkongen sendte hindersinger for jordiske besøg. Men der er imidlertid det påfaldende, at de efterfølgende landsbyfolk slet ikke kommer til anvendelse. Enten må overleveringen være bleven forvansket, eller også har — hos fortæller eller optegner — flere overleveringer mødtes, én der løste handlingens knude på Tjerkessersagnets vis, og en anden der løste den mere episk ved at blande nye personer ind i den.

Til denne dobbelthet svarer vaklen i stedsbetegnelsen: først er det en fritstående klippe og en kløft (ligesom i andre Elbrusopskrifter), siden omtales det som en hule (således som det sædvanlig er i de østligere og sydøstligere former af Kavkasusjætten).

Interessant er det at sammenligne denne opskrift med en nærliggende, lidt østligere:

II c, ossetisk (RR 194, „nach der erzählung eines alten ossetischen bauern auf dem Kaukasus, namens Taimuraka Hetagurow aus dem Nar-schen kreise“¹).

„Amiran var en voldsmand og satte sig således op mod Guds vilje; men Gud overvandt ham ved list og indelukte ham i en hule. En gang for en jæger vild og Gud førte ham lige hen foran Amirans hule. En kobberport førte ind til den, og Gud åbnede den. Jægeren træder ind og ser Amiran sidde der og stirre på sig med øjne så store som et okseåg, jægeren viger i rædsel tilbage. „Bliv ikke bange for mig, min søn, jeg er Amiran og bunden ved Guds forbandelse.“ Da ynglingen så sig udenfor fare, sagde han: „Af hvad art er du, sælsomme væsen, og hvad gør du her?“ „Jeg er Amiran, af Daresanernes æt [en berømt helte-slægt i sagnene fra Nar], jeg var en voldsmand, der ikke undte menneskene nogen fred, stredes med dsuarerne (ånderne), og selv ikke regnede Gud for noget. Da vrededes han på mig, drev mig hid, og således er jeg bunden; ræk mig min sværdskede, og jeg skal gøre dig meget godt.“ Jægeren greb om den og drog, men forgæves. „Tilgiv mig, jeg kan ikke; hvad skal jeg da?“ „Bind sværdsmeden ved din ene arm og ræk mig den anden.“ Jægeren gjorde som han bød, Amiran trak, og jægerens lemmer var ved at splittes. „Skån mig,“ sagde han, „lad mig leve!“ Amiran ynkedes og slap ham. „Gå,“ sagde han, „og bring med hjemmefra en kæde, men uden at tale et ord, og når du løber må du ikke se dig tilbage, ellers lukker døren til hulen sig.“ Jægeren opfyldte hans bud og hentede kæden hjemme, uden at mæle et ord. Men efter ham

¹ Nar og Mamison (se ovenfor under *a*) er navn på to fjældkedler tæt vest for Kasbek; de gennemstrømmes af Nar-don og Mamison-don, som forener sig og danner Ar-don, en biflod til Terek (Hahn, *Aus dem Kaukasus* 55. 76). De seks fjældkedler ved Kasbek udgør den trangeste, men mærkeligste del af Osseternes land.

løb hans familie og hele landsbyen. „Han er fra sans og samling,“ råbte de „hvor bringer han kæden hen?“ Ynglingen løb, og var næsten ved hulens indgang; men det syntes ikke at være Guds vilje, kobberdøren sloges i og Amiran blev for evigt i hulen.“

Den mest iøjnefaldende forskel fra forrige opskrift er at kæmpen har et navn: Amiran, og en forhistorie: trodsen imod Gud som straffes. Dette beror på indflydelse fra den gængse georgiske form af Kavkasusjætten, Amiran-legenden (§ 6); nogle bimotiver, Dare-sanernes æt og kamp mod ånderne, tilhører den mere heroiske form af Amiran-sagnene, der foruden på georgisk også forekommer på ossetisk (§ 3). Amiran-sagnet har sikkert fulgt den gængse handels- og folkevej igennem Darielpasset; og nu da vi nærmer os dette, mærker vi også i sagnet den georgiske indflydelse.

De umiddelbare Elbrusminder er svundne; det er et ubestemt Kavkasusbjerg (ti i disse dale ses Elbrus ikke for de nærmere men lavere tinder); og i overenstemmelse dermed er kæmpen gemt i hule.

Handlingens afslutning er den samme som før: guddommen lukker hulen til i det øjeblik da hjælpen for den bundne jætte er nærmest. Men samtidig møder vi to motiver, som ikke kommer til anvendelse 1) den forfølgende slægt, 2) jættens påbud om ikke at tale eller se sig om under frelsesværket. Der er ingen tvivl om at de to uanvendte motiver hører sammen: landsbyfolkene råb får smeden til at vende sig om og tale, og derved lukker fjælddøren sig. Jævnside med den mere umiddelbare fremstilling med den standsende guddom går en anden, mere episk udført, hvor et menneske sat på prøve ikke mægter at overholde den pålagte tabu.

Denne sagnform træffer vi i den efterfølgende opskrift *d*. Den er fortalt på georgisk; men indholdet betegner den som foregået i en af Osseter beboet egn, lige på sydsiden af Kavkasus' hovedkæde ud for den fjældkedel, hvor opskrift *c* har hjemme. Fortællingens væsentlige bygning og en karakteristisk enkelthed rører også dens ossetiske udspring:

d (Svornik Mat. XXI 2 s. 91—95: Amiran, et grusinsk sagn¹). „Grusinerne fortæller, at på skrænten af en af Kavkasus' tinder, der hvor floden Ljachva har sit udspring, stod der en grusinsk landsby²“. En gang

¹ Ordret gengivelse af en del af fortællingen findes nedenfor s. 69. ² Ljachva udspringer på sydsiden af Kavkasus og løber mellem Dshava-bjergene, de sydlige udløbere fra Kavkasus, og falder ved guvernementsstaden Gori ud i Kura. Fra Ljachvas kilder går man ad det 10000 fod høje Roki-pas over Kavkasus'

sad en hyrde ved den og spillede på sin hyrdefløjte, da opdagede han at hjorden var løben til fjælds. Han satte efter den, og op fra en afgrund hørte han en stönnen eller torden, han vovede sig nærmere og kendte at det var et menneskes stönnen. Inderst inde i en hule fandt han en uhyre menneskeskikkelse, lænket til jorden på hænder og fødder; en skål føde og en krukke vand stod hos ham. Ikke langt fra ham var et sværd henkastet, så tungt at ingen kunde løfte det. Rædselsslagen viger han tilbage; men kæmpen kalder ham til sig: han skal ikke være rædd for en liggende og lænket. Jeg er Amiran, siger han, — hyrden ryster som et espeløv — Jesu Kristi gudsön, og jeg pådrog mig Guds vrede ved at bringe ilden ned fra himlen til menneskene. En gang kom en olding og udæskede mig til kamp; jeg blev slængt mod jorden og vågnede ikke til bevidsthed, för jeg lå i denne hule, lænket, mit sværd kastet fra mig. Hver dag bringer en engel mig vand og føde. En gang hvert syvende år åbner en væg i mit fængsel sig. — Og han beder hyrden at hente en lænke, hvormed han kan trække sit sværd til sig, for at han kan hugge lænken over; men om nogen spørger dig, da svar ikke, ti da lukker døren sig! Hyrden skyndte sig hjem, samlede lænker og reb og gik til hulen. Men da han allerede var nærved målet, så jægere på fjældet ham, de skyndte sig efter ham, men han løb blot. De troede at det var en afsindig, og da de nåede ham, vilde de binde ham. Da drog hyrden sit sværd og råbte at de skulde vige. I samme öjeblik hørtes et frygteligt brag. Hyrden slap fri og løb mod hulen, men da var den lukket. „Men endnu den dag idag ser man, når man går forbi Kasbek, de lænker og reb som hyrden havde bragt til at udfri den uovervindelige kæmpe Amiran med.“

Fortællingen er fortalt af Georgiere. Af dens indhold hører den indflettede forhistorie til den georgiske Amiran-legende (Kristi gudsön og udæskningen af Gud). Hovedhandlingen svarer derimod til de ossetiske opskrifter ved at det er en flok af mænd der søger at standse hyrden; i georgisk er det alletider en kvinde. En anden forskel er den, at de tilsvarende georgiske overleveringer — med en eneste undtagelse — udgør en del af Amiran-legenden; i ossetisk er det derimod alletider fritstående sagn ligesom her.

Fortællingen er, efter skuepladsens vidnesbyrd, en sammenarbejdelse af to overleveringer. Ved at følge Ljachva opefter kommer man ikke til Kasbek, men til Roki-passet og fjældkedlerne øst for Elbrus. De forbivandrende, der ser lænken og rebene på Kasbek, må derimod være komne ad den større Kavkasusvej (langs Kuras biflod Aragva, over Gudaur-fjældet, tæt øst om Kasbeks top, og nedefter langs floden Terek)¹. At et sådant stedfæste, dybt ind i Osseternes land, kan bevares af georgiske fortællere, må have sin grund i at det ligger på hovedvejen over bjærgtet.

hovedkæde og kommer ned i Nar-dons fjældkedel (se ved opskrift c; udførligere hos Hahn, *Aus dem Kaukasus* 61 ff). Den øverste landsby i dalen er ikke — som man efter fortællingen måtte tro — georgisk; befolkningen ved den øvre Ljachva er Osseter, den sidste georgiske landsby ligger ved Para-dons udløb i Ljachva. ¹ Anholm, *I Gogs och Magogs land* 460 ff.

Opskriften skyldes vist en mand med nogen boglig dannelse (f. eks. udmalingen af hyrdens fortaben sig i sin fantasi), men har vel dog væsenlig sin rod i den georgiske, udførlig malende fremstilling af heltesagnet. Et enkelt træk må stamme fra boglig kilde, det at kæmpen raner ilden ned fra himmelen af kærlighed til menneskene; både tingen og dens begrundelse er ellers ukendt i Kaukasus, men svarer til den græske Prometheus-myte, den passer dårlig sammen med forestillingen om, at jætten er „Guds gudsøn“¹.

Udenfor denne bjærgfolks-overlevering træffes det samme optrin igen hos folkene syd for Kaukasus, sædvanlig som en tilgift til den mere legendariske behandling af Amirans liv (dog ikke forekommende i alle legendens opskrifter), en enkelt gang — i egne nærved vor *d's* — som selvstændigt sagn. Dens kendetegn i forhold til bjærgfolkenes er, at det oftest er et okseforspand der hentes, og en kvinde (hyppig hans hustru) der får ham til at bryde tavsheden. Ikke sjældent indflettes da en samtale mellem kæmpen og den besøgende hyrde, i slægt med vor nedennævnte „type III“. Med andre ord: den episke komposition er ført et stykke videre, samtidig med at sagnet bæres af et folk med overvejende agerbrug, og med en vis stigning i samfundsbygning (forholdet mand og kvinde træder i stedet for at manden kun iagttages af sine byfæller). Som eksempel på denne form meddeles her den eneste fritstaaende opskrift (de andre findes nedenfor under Amiran-legenden, § 6):

II e, georgisk. „En bonde spaserede engang nærved bjærgel Sakornia, og så dær en mægtig klippekløft og dybt nede i den Amjiran bunden ved en lænke. Han lå der og krummede sig og anstrængte sig af al magt for at nå sit vældige sværd, der lå ikke langt fra ham. Amjiran opdagede hurtig bonden og bad ham komme hen og hjælpe sig. Den inderlige tone i kæmpens bøn fik bonden til at gå hen til ham. Amjiran talte venlig til ham og forsikrede at han var de fattiges og undertryktes ven. Derefter tog han et brød ud af bondens lomme, og trykkede det i sin mægtige hånd så der løb blod og sved ud af brødet. I ulykkelige! sagde Amjiran, hvordan kan I dog spise sådant brød? Hvad spiser du da? spurgte bonden. Se her skal du se, sagde Amjiran, og trykkede sit brød, så der løb mælk ud af det. Hvis jeg kommer løs, sagde Amjiran dernæst, så skal ingen i verden mere spise brød med sved og blod. Jeg hjælper dig! råbte bonden. Vil du hjælpe mig, sagde Amjiran, så læg dig ned mellem sværdet og mig, tag fat i håndtaget, og jeg trækker i fødderne: så kan vi forhåbenlig få tag i det. Bonden gjorde

¹ At det er en variant til Elbrusjættens ran af livsvandet (type IV) redder ikke motivets ægthed i Kaukasus.

dette; men næppe begyndte Amjiran at trække i benene, før han gav sig til at skrike voldsomt af smærte. Hvis du har nogen gredi hjemme (gredi er lavet af oksehud, og man kan ved hjælp af den spænde 8—10 okser for én plov) — løb så hurtig hjem og bring den hid; men du må ikke tale med nogen. Bonden ilede hjem og tog under strengeste tavshed gredien på skuldrene for at løbe med den til Sakornia; men i døren mødte han sin kone, som med skældsord gav sig til at trække gredien ned. Bonden slog fra sig, rev sig løs og ilede mod døren. Hans tavshed hidsede konen endnu mere, og uden at slippe gredien råbte hun: Dette er noget du bruger til driften, men nu vil du ødelægge det! nej det bliver der ikke noget af! — Hvis du ikke holder op, din heks! — råbte bonden til sidst, og puffede så voldsomt til hende at hun faldt på dørtrinnet. Åndeløs styrtede bonden til kløften; men kæmpen var der ikke. Bjærgtet havde skjult ham i det øjeblik bonden fortalte sig. Menneskeheden blev således ved sit brød med blod og sved. Men Amjiran vrededes hæftig på kvinderne.“

„Bjærgtet Sakornia, Ørnebjærgtet, dækket med evig sne, ligger dær hvor den pankiske kløft begynder. Til dette bjærg knytter sig forskellige sagn om den georgiske Amjiran. Dari, Persernes konge, og Aleksander af Makedonien kom engang, siger folkeoverleveringen, til foden af dette bjærg, bragt derhen af Amjiran.“

„Efter smedenes ord er Amjiran i høj grad vred på dem alle. Da Amjiran var blevet bunden til klippen, gav hans trofaste hund sig til at slikke lænken, og ved skærtorsdag bragte hunden det så vidt, at lænken var lige ved at gå i stykker; men på den dag slog smeden[!] med sin hammer på ambolten, og lænken fik igen sin forrige tykkelse. Smedene tror, at der vil hælde dem en stor ulykke, hvis de lader lænken brydes; og derfor slår de alle på denne store dag med hammeren på ambolten: Uden at tale med nogen går smeden tidlig om morgenen ned i smedjen og laver med nogle få slag et kors, som efter hvad man siger skal være godt mod hagelnedslag.“ (Sv. Mat. X 3, 47, de to sidste stykker er fodnote s. 47; optegnet af lærer Sassijef efter en kakhetisk smed).

Det er da klart at type I—II frembyder en sammenhængende udvikling, som fra simple former i vest bevæger sig gradvis over mod de mere sammensatte i øst: 1) Den simple jordskælvs- og ragnaroksjætte, blot øget med den pinsel at han ikke kan nå sit sværd (type I, Ditz, tjerkessisk), desuden — uden episk sammenhæng — at en bonde engang skal have set ham. 2) Det samme, men således at han tager manden til hjælper, en guddomsagt standser ham (type II ufuldkommen, Elbrus, tjerkessisk og — ulogisk blandet med den følgende — vest-ossetisk). 3) Samme, men hjælpen standset ved den brudte tavshedstabu (den fuldkomne type II, Kasbek eller andre midtkavkasiske fjælde, ossetisk). 4)

Samme, men ofte yderligere beriget, og sædvanlig indvævet i Amiranlegenden (georgisk).

Det mærkelige er de overordentlig simple udgangspunkter for den episke udvikling eller med andre ord det ganske lille plus af fri fantasi der er knyttet sammen med naturmotivet. Kun om det henlagte sværd kan dette sidste gælde; ti hyrdens besøg har øjensynlig gjort sig selv ud fra det iblandt befolkningen stadig fremsatte spørgsmål: har nogen set kæmpen?

En ejendommelig iagttagelse kan vi gøre: jo nærmere vi er ved kæmpens opholdssted, des mere umiddelbar er rædselen for ham; derfor er den også stærk nok til at gyde liv i den korte og ufuldkomne begivenhed der antydes. Jo fjærnere fra jættens opholdssted, des usikrere er man både med hensyn til fjældets navn og dets enkeltheder, og des større bliver trangen til i episk situation at anskueliggøre hvor truende nær hans frigørelse har været. Men selve det at man får det gjort til poetisk situation udenfor sig, dæmper på den anden side den personlige ragnaroksfølelse. Typisk i så henseende er den ovenfor meddelte georgiske opskrift, hvor ved slutningen opmærksomheden spredes i allehånde andre retninger.

III. Den bundne jættes spørgsmål. Medens „det henlagte sværd“ træffes nord, øst og syd for Elbrus, forekommer det aldrig vest for. Her — hos Abchaserne — møder man derimod et andet småsagn, hvor det også drejer sig om tilfældigt besøg hos den lænkede kæmpe.

Skarpest karakter af ragnarokssagn har det i efterfølgende kabardiske overlevering, hvor dog svarene ikke gives af en jordisk besøgende, men af jættens vogter.

a, *kabardisk* (RR 194 uden nærmere kildeangivelse; *Révue des trad. pop.* XI 137 < bladet „Kavkas“ 1846 nr. 35). „På toppen af Elbrus findes en stor kegleformet¹ klippe, på den sidder en olding med skæg og hår der når lige ned til hans fødder; kroppen er overgroet med hår, neglene på hænder og fødder er lange og ligner ørnekløer, de røde øjne skinner som glødende brande. Om halsen, om livet og om hænder og fødder er han fra umindelige tider smedet til klippen med en tung lænke. For sin fromheds skyld stod han den store Tcha (Gud) nær², men da han vilde styrte ham for at hæve sig selv, bukkede han under og er nu for evig smedet til klippen. — Kun få har set ham, så utilgængelig han er. Ingen har set ham to gange, hvem der oplevede det, vilde gå til grunde.“

¹ kugleformet, R. ² stand er dem grossen Tcha (Gott) nahe; et pouvait à loisir approcher de grand dieu Echa.

Oldingen sidder for det meste helt stivnet. Når han rører på sig, taler han først til vogterne: „Frembringer jorden endnu siv og lam?“ „Der vokser siv og der fødes lam,“ svarer vogterne. Kæmpen bliver rasende, ti han véd at han skal pines så længe jorden endnu frembringer siv og lam. I sin fortvivlelse vil han sprænge lænkerne, derved drøner jorden, klangen af hans lænke frembringer torden og lyn, hans voldsomme åndepust skaber stormvind, hans stønner det underjordiske drøn, og hans tårer den brusende flod der så voldsomt skummer frem fra Elbrus“.

Til forståelse af sagnet hører den viden om Kavkasusboernes levevis, at deres daglige næring er fårekød og deres huse er alle tænkt med siv. Så længe der fødes lam og gror siv vil altså sige: sålænge vilkårene for menneskenes liv varer = sålænge verden står.

Vi skal nærmere komme tilbage til sagntypen ved omtalen af de talrigere abchasiske varianter (§ 4); kun en enkelt af dem (b) har dog bevidsthed om at kæmpens spørgsmål gælder varigheden af hans pinsel.

Allerede i det vi har, har vi dog nok til at danne os forestilling om det væsentlige i denne types bygning. De forskellige sagntyper stemmer i naturopfattelsen og ragnaroksforventningen. De afviger i pinslens art. Spådommen om at han skal komme løs når der ikke mere frembringes lam og siv 3: ved verdens ende, indeholder en Tantalos-kval, der i sin virkning — men ikke i sin udformning — er at ligestille med det henlagte sværd i de forrige typer og med den utilgængelige kilde i efterfølgende type IV. Der er altså skabt en ny episk udførelse (at kæmpen ikke slipper løs så længe naturen går sin vante gang); og den tjæner ligesom de andre sagn, eller rettere endnu mere, til at sætte frygten for hans udbrud på afstand. Karakteristisk er det derfor, at Abchaserne — hvor dette er den eneste gængse type — bekymrer sig overmåde lidt om hans løsrivelse ved verdens ende.

Den nye udførelse, som giver denne tanke anskuelighed, er formen af samtale. Bedst er situationen klaret i den abchasiske form der lader den tilfældig besøgende fra menneskeverdenen give jætten oplysningen. Vi ser her en ny — og simplere — måde at udnytte den tilfældig besøgende på. Som variant træffer vi at svaret gives af vogteren, — en person som vi også skal træffe i andre Elbrussagn, vel at mærke kun i sagn hvor der er episk brug for ham: enkelthederne ved kæmpens pinsel forskyder sig stadig, så at de altid er i overensstemmelse med den enkelte sagntypes handling.

IV. Lænket ved kilden, den hakkende grib. Medens de tidligere typer ser kæmpens lidelser i sammenhæng med hans udbrud ved verdens ende, og kun flygtig antyder hans forhistorie, har vi en tredje, der ser hans pinsel i lys af forhistorien. Den haves kun fuldstændig i en eneste opskrift, fra Kabarderne nordøst for Elbrus, — denne gren af Tjerkesserfolket, der, forholdsvis tidlig undervunget af Russerne, er blevet i sine gamle bopæle, og har bevaret en rigdom af ældgamle overleveringer.

„Der var engang — det er længe siden — en kæmpe¹ med kun ett øje i panden. Han dristede sig til at trænge ind i Tchas (Guds) hemmelighed og arbejdede sig op i sadlen mellem de to toppe (på Elbrus), lige til det sted hvor der hæver sig en kæmpestor, for øjet synlig² klippevæg; ved dens fod springer der en kilde ud, hvis vand er så klart som bjærkrystal. Den udødelige Tcha tålte ikke denne frække dåd af en dødelig og smedede ham med en lang lænke om halsen til klippevæggen. Mange år gik siden hen. Krigeren blev gammel. Hans lange skæg, hvidt som jøklen på Oshamalko (с: Elbrus), når ham til knæene; hans mægtige legeme har krummet sig, og det stolte ansigt er furet af rynker. Til straf for kæmpens frække forsøg har Tcha udsendt en rovfugl: en grib kommer hver dag flyvende hen til ham og hakker ubarmhærtig i hans hjerte. Når den lidende bøjer sig ned for at drikke lidt vand af kilden, styrter rovfuglen sig for ham ned og drikker alt ud indtil sidste dråbe. Dette vand har vidunderlig kraft: den hvem det lykkes at drikke af vandet, vil leve indtil verdens ende.

Den tid skal komme, hvor Tcha optændes til vrede mod Adams syndige børn: da skal han befri den enøjede fra straffen og sende ham ud fra bjærgets skød. Da ve menneskene! på dem skal han hævne sine århundredlange lidelser.“ (Sv. Mat. XII 9, 38—39; < Vladykin, Fører og dagbog på en rejse gennem Kavkasus [Putevoditel' i sobesédnik puteseštvijsja po Kavkazu], Moskva 1885).

Et par opskrifter, der som helhed tilhører andre sagntyper, indeholder nogle træk som ikke kommer handlingen ved, men snarest er lånte fra denne type:

Type II b, *ossetisk* (nær øst for Elbrus): En hyrde Besso Simoni-shvidi hører en stemme ud fra en bjærkløft og ser dær, lænket til en

¹ Den russiske tekst bruger ordet „bogatyr“, stærk helt. ² Her må menes en for de ved fjældets fod stående synlig klippevæg (Löwis).

stor klippe overfor indgangen, en skøn halvnøgen yngling (!), i hvis indvolde en grib hakker.

Type *III d*, *abchasisk*. Amiran er af Gud lænket ved den lille flod Hadsilgas kilde på bjergtet Elbrus; en drage gnaver, ikke på ham men på hans lænker. Medlemmerne af slægten Zizibajev, blandt hvem han er opfostret, vandrer op langs strømmen så langt at de kan høre hans røst og besvare hans spørgsmål¹.

Denne sidste sagnopskrift lærer os ikke, hvorfor Gud har lænket ham ved kilden (sagnet har nemlig sin opmærksomhed ved samtalen [type *III*] og ved lænkens magiske fornyelse [type *VI*]), men vi kan udfylde det manglende efter den kabardiske opskrift: han vilde trænge ind til flodens kilde der også var livskilde, og får dær sin straf.

Indbyrdes har denne ossetiske og denne abchasiske opskrift intet fælles, ligesom der overhovedet er ringe forbindelse mellem de trange ossetiske dale øst for Elbrus og Abchasernes bygder på vestsiden. Det er kun ved at vi har den kabardiske opskrift som mellemlid — både med hensyn til sted og til indhold — at vi kan sætte dem i forbindelse med hinanden.

Selve den kabardiske hovedopskrift gemmer en dublet af pinsel, dels at hakkes af gribben, dels at være lænket ved den kilde man forgæves attrår at nå. En nødvendig sammenhæng mellem grib og kilde er der ikke; når det hedder at gribben stadig kommer ham i forkøbet ved at slå ned på kilden, så er gribben jo i virkeligheden overflødig; også lænket til fjældet er han jo samme tantaliske kval underkastet at se kilden lige for sig uden at kunne nå den. Denne løsning er i sig selv simpel, og den stemmer med „det henlagte sværd“ og med andre tantaliske lidelser for kæmpen, som vi siden skal træffe. Gribben der drikker kilden tom er et — lidt kejtet — forsøg på at bringe sagnets løse bestanddele i indre sammenhæng. Med andre ord: grib og kildefængsling er dubletter til hinanden; vi kunde rettelig betegne dem som type *IV A* og *IV B*.

Af disse to motiver er gribben det mest umiddelbart plastiske (ligefrem det der lettest lader sig gøre til genstand for kunstnersk

¹ Hadsilga synes efter navnet at være lig Haltz's'ga, en flod der (på kortet i Telfers Transcaucasia, Galizga på Haxtausens kort) løber ud i Sortehavet et stykke nord for Ingurs munding; den udspringer dog ikke — således som dens nærmeste naboer — på hovedkæden ved Elbrus, men på de lavere forbjerge (Panavbjærgene). Altså sydligst i Abchasernes land.

fremstilling!); det har i så henseende mest af den naive folkemytes væsen. Men det er tillige det mest naturbundne. Dette fremgår ikke umiddelbart af opskriften; men ses blot vi sammenholder det med den anden kabardiske tekst (type III a): denne raslen med lænker, denne rysten af fjældet, denne stönnen ud fra dets kløfter må vække den umiddelbare følelse af den vældige skikkelse som lider derinde, og hvis pinsler fra tid til anden bliver så frygtelige at han prøver at sprænge lænken. Myten om den af bjærgets vilde fugl hakkede kæmpe gör sig selv.

Anderledes med kildefængslingen. Den hviler på det følger-
rigtige i at den der attrår at tilrane sig livsvandet, lænkes så han netop ikke kan nå det. Dens nutidsbillede af hans lidelse er et spejl af den skæbne der har lænket ham ved kilden. Men blottet for naturmotiv er denne fortælling dog ikke:

„Den første Elbrus-bestigning udførtes 11te juli 1868 af nogle Englændere. Efter deres tilbagekomst spurgte Kabarderne i aülen Urusbijev om de havde set 'kæmpen'. Englænderne lo dem ud. — De havde set klipper med vand, men ikke kunnet drikke af det. Det er heller ikke tilladt at drikke af vandet. Man må nok øse det op, men at drikke af selve Oshamachos kilde har Muhammed selv forbudt.“ (Sv. Mat. XII 1, 39 note).

„Nærved Elbrus-toppen findes søer og kilder, hvis vand giver menneskene særlige kræfter, men kun den som guderne vil vel kan nå dem, for andre bliver de unyttige.“ (Merzbacher, Aus den hochregionen des Kaukasus II 601).

Disse overleveringer kan ikke betragtes som blot genskær af jættesagnet, men synes at røbe at der på den stærkt vulkanske Elbrus-masse findes dybt utilgængelige søer og kilder; den almene tro på guddomskraften i og utilgængeligheden af disse vande har da fortættet sig til sagnet om den ved kilden bundne jætte.

Vi står altså overfor to motiver for kæmpens straf; men helt skille dem kan vi ikke, ti de har kun én forhistorie: forsøget på at trænge ind til Elbrus-kilden. Logisk set har Tantalos-pinslen den største ret til den, ti den hviler helt på et sådant umætteligt begær. Men gribben kan heller ikke undvære et optrin, som stærkt og håndgribeligt fører til både at kæmpen lænkes på fjældet og at han gör sig fortjænt til så frygtelig en vande. Snarest er de da varianter af samme type, en ældre og en yngre; men der ligger os mindre

vægt på deres indbyrdes forhold end på selve deres forekomst i disse egne som den tvedelte type „IV A og B“.

Vor kabardiske opskrift, den fuldstændige type IV, er den eneste der indeholder en virkelig forhistorie for jættens fængsling. De andre overleveringer fra fjældegnene har ellers intet eller en kort antydning:

Type *III a*: „På grund af sin fromhed stod han den store Tcha (Gud) nær, men da han vilde styrte ham for at hæve sig selv, bukkede han under, og er nu for evig smeddet til klippen.“

Type *III b*: „Engang var han en betroet tjæner af den store Tcha, udmærket ved fromhed og forstand; men da han blev hovmodig og trodsig, blev han af Tcha overvunden i en langvarig krig og smeddet fast her.“

Type *II b*: „Amiran var en voldsmand og satte sig således op mod Guds vilje; men Gud overvandt ham ved list og indelukede ham i en hule.“

Denne sidste betegner sig ved navnet Amiran og ved antydningen om Guds list som påvirket af den georgiske Amiranlegende (§ 6). Men i den foreliggende korte form giver den ikke mere end de to andre: en antydning af et i højere religioner ofte forekommende almenbegreb om den oprørske ånds syndefald og straf. En særlig forbindelse med Kavkasus mangler, — og overhovedet mangler enhver kraftig individualisering af kæmpens skæbne. Den bundne jette er blot draget indenfor de højere religioners synskres, men ikke virkelig formet ud fra deres standpunkt.

Så er der ganske anderledes kraftig myte i den tanke, at han vil trænge ind til livskilden på Elbrus og derfor lækkes tæt ved den. Men atter kommer opsætsigheden mod Tcha i vejen; hvorfor er det så umådelig en formastelse at trænge ind i „Tchas hemmelighed“ og drikke af kilden?

Svaret er at den Tcha, der råder over livskilden på Elbrus, i virkeligheden ikke er den højere religions Gud, men den hedenske fjældgud, hvis dyrkelse — trods et ydre skær af kristendom og senere af muhammedanisme — har holdt sig som dyrket af Elbrus-egnenes folkeslag. Man har f. eks. en afhandling (om nytårsskikkene i guvernementet Stavropol) hvor det hedder om Nogajerne, et tartarisk folk der har slået sig ned i nærheden af Kabarderne, at de har optaget Kabardernes skik hvert nytår at gøre en pilegrimsfærd

til landstrækningen Tatur-Pupa med dens ruiner af gamle helligdomme; her var tidligere også fristed selv for drabsmænd, og alle højtidelige eder blandt Kabarderne blev aflagt her. Stedets hellighed „kom af, at man regnede det for umuligt at trænge længere ind i bjærgmassen, hvor Djin-Padishah, åndernes konge, efter Kabardernes tro skal bo på bjærget Elbrus, eller efter Adigeernes (Tjerkessernes) overleveringer har sin bolig ved kilderne til Store-Selentshuk. Den djigit, der har udført disse ceremonier, skal det hele år igennem have lykke i alle sine foretagender, hverken fjendernes kugler eller deres shashkaer kan træffe ham, og han lever i den overbevisning, at han er sikker mod alle farer indtil tiden nærmer sig til atter at følge den nedarvede skik. Idet de bringer Djin-Padishah deres hyldest, udtaler pilegrimmene nogle hemmelighedsfulde ord, og nedlægger, til minde om deres besøg, nogle bøsseku­gler, en kniv eller andre genstande i en klippekloft.“

Om den nysnævnte tjerkessiske tro får man nærmere underretning fra v. Turnaus rejse 1836 fra Abchasernes land nordpå over fjældet til Tjerkessernes:

„Vi tilbragte natten udfor den store snedækte kæde i en hulning med yppigt grønt, heget fra alle sider af høje klipper og været mod sneskred af et tæt fyrrekrat. På nær Khatkua og et par abasiske jægere kendte ingen dette skjul eller vidste at finde vej dertil . . . Et voldsomt fald af nysne et par dage før vor ankomst hindrede os i at overskride fjældkammen til hest; vi besluttede da at fortsætte rejsen til fods . . . Vi brød op fra hulningen før solopgang og blev ved at klatre op ad bjærget over den tilsnede skrænt der spærrede vores vej, som et murværk af uhyre højde, uden trådt spor, uden hvilested til at trække vejret. Væbnede med lange rejsestokke, jærnslåede i begge ender, åbnede de to Aphkhaser vort tog, og undersøgte sneen som undertiden gemmer revner, hvor man kan styrte ned og omkomme. Mand efter mand gik vi og trådte således en snæver og dyb sti gennem den løse sne, der gik os til over bæltet. Ikke mindre end fem timer varede stigningen, under langsom fremmarsj, hvor vi ikke engang talte højt for ikke at fremkalde sneskred, ti på sine steder hang de lige over hovedet, indtil vi endelig nåede en jævn sneffade omtrent 500 sajener (alen) stor, med fri udsigt til begge affald. Til højre og til venstre rejste sig blændende hvide takkede klipper. Bagved os de aphkhasiske fjældes mørke linje og Sortehavets blå. Foran os klipper, skovklædte åser, græsklædte udløbere fra hovedkæden; imellem dem glimtede som sølvbånd Kuban og dens bifloder. Strålende vejr, ingen sky på himlen, intet vindpust, stille overalt, klart lys over synskresen både nær og fjærnt. På éngang at se Sortehavet og stepperne ved militærlinjen foran Kavkasus, sikkert fra en

højde af 11000 fod over havet, — det var herligt! Ryggen af den bjærgkæde vi havde overskredet tegnede sig mellem kilderne til Bzyb, der løber til Sortehavet, og til Store-Endjik, en biflod til Kuban, hvis navn Russerne for vellyds skyld har omdannet til Zelentshuk Solen havde allerede overskredet middag, da vi nåede det nordlige affald. På vandskellet (mellem kilderne til Store-Zelentshuk og floden Marzuk) rejste sig en snefri granitmasse ligesom et stort alter, hvis top, en firkant på omtrent 3 sajener, var tilgængelig ved hjælp af trin, der var hugne i stenen. Midt på fladen var der en grydeformet fordybning. Klippen er helliget bjærgenes værneånd. Vore Aphkhaser klattede derop, og hver af dem lagde en ting i hullet: en kniv, et fyrtøj eller en bøsse-kugle, og tvang mig til for mit vedkommende at lægge nogle småpenge, for at stemme bjærgånden gunstig; ellers, sagde mine ledsagere, vilde han begrave os under sne ved nedstigningen, intet vildt sende os eller give os i vore fjenders vold. Hullet var halvt fyldt af gamle penge-stykker, pilespidser, rustede dolke, pistolløb, kugler og kvinde-spænder eller -ringe. Ingen bjærgbo drager over åsen uden at bringe et offer til bjærgånden; og man kan være vis på at ingen fremmed hånd vover at tage hvad der tilhører ham.

Da vi skulde ned til Selentshuk-passet, så vi ingen vej, kun en uendelig snedynge, glat, ensartet hvid, hvor der ikke syntes at være sted til at fæste en fod; så jeg tøvede og vidste ikke hvad jeg skulde gribe til. Khatkua så mit tvivlsmaal, han tog mig ved hånden og trak mig hen bagved sig og råbte: „Gör som jeg!“ Bagoverbøjet, knusende under vore hæle den fine isskorpe, der dækkede den bløde sne, styrtede vi os ned ad skråningen, så hurtigt at de sneklumper der reves løs ved vort løb ikke kunde nå os. I nogle minutter havde vi tilbagelagt en højde der vilde have krævet mange timer. Efter denne nedstigning fra hovedåsen mødte vi først en stor snedal, kom så tæt ved en høj fyrreskov, der dannede snegrænsen. [Et pludseligt tordenvejr med snefald bryder løs her]. Vi tog vor tilflugt i den skov der skjulte Selentshuk-passet for os. Jeg vendte mig om mod den side af bjærgtet vi kom fra, og så det mest storslåede syn, jeg har haft på denne rejse: En snekappe af flere halve snese sajeners tykkelse, hvorover bjærgtoppen ragede op; den standsede, ligesom afskåren, foran passet, og fra dens grund, indsprængt som en hule, sprang brusende et vældigt vandfald frem: det var Selentshuks kilde¹.

¹ Souvenirs d'un officier ayant servi dans le Caucase (Brosset, Historiens arméniens II) s. 554—56. Mærkelig ordret stemmer hermed følgende beskrivelse, der gælder en lidt senere rejse (Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland XV [1856] s. 141): die erzählung eines reisenden, der vor kurzem die quellen des Grossen Selentschuk-flusses besuchte: „Im jahr 1853, gegen ende des juni — schreibt er — stieg ich von den schneebedeckten höhen des gebirges in die schlucht des grossen Selentschuk hinab, welche die bergvölker Endjik zu nennen pflegen. Am rande des abhangs, auf die nördliche seite des bergrückens, sieht man einen schwarzen granitfels von viereckiger gestalt, der von schnee frei ist. Diesem felschen näherten sich meine gefährten, sowol

Det fremgår af disse efterretninger, at folkestammerne tæt ved Elbrus tror at en mægtig ånd eller guddom har sin bolig på fjældets top eller ved den dær udspringende flods kilde; naturlig nok tænker de sig ham i en så meget større målestok som alt her er hævet over menneskeligt mål. Han er ikke blot den som man bringer offer for rejselykke på den farlige færd over fjældet og blandt fremmede stammers omstrejfare (sådan som så mange folkeslag kender offersteder med stedlige vætters dyrkelse); men han er selve den mægtige guddom der har menneskers liv og død og hele velfærd i sin hånd, derfor bringes ham ved nytårstid ofre for det kommende års lykke. Han er den utilnærmelige ånd eller åndekonge på snefjældet, hvem menneskene bringer ofre på det yderste sted, hvortil de kan nå. Kort sagt han er en rent hedensk guddom på fjældtoppen, hvis dyrkelse med sejhed har holdt sig under en skal af kristendom og senere af muhammedanisme hos disse kavkasusfolk med deres utrolige vedhæng ved gammeldags livsformer.

Sammenligner vi nu dermed sagnene om denne kæmpe der vilde trænge ind til flodens kilde på fjældtoppen, men af „den store Tcha“ blev lænket til klippen i kløften, da passer de to forestillinger sammen som låget til æsken: kæmpen vil trænge ind dær hvor guddomsboligen og hele udspringet for flodens kraft er; derfor overvindes han og bindes af den guddom som råder derinde. Det er ikke de kristnes eller muhammedanernes ene himmelske gud; det er Elbrusguden, der er hans fjende.

Billedet af denne Elbrushersker fuldstændiggøres gennem en række træk, samlede af S. Farfarofski i en afhandling „Kavkasiske sagn om Elbrus“, 1908 (Sv. Mat. XXXVIII, 1, 99—107). „Det eneste af tusend bjerge“ kalder de indvandrede Tartarer fjældet; Tjerkesser og Kabarder kalder det „De saliges bjærg“, „Verdensherskerens og åndefyrstens trone“. Snart fremtræder fjældets hersker i fugleskikkelse: en mægtig grå fugl Simurg, mange år-

Muselmänner als christen, und begannen mit blicken der tiefsten andacht einige kugeln oder ein messer in eine kleine vertiefung hineinzulegen. Auch mich veranlassten sie dem berggeist ein ähnlicher opfer zu bringen, damit er uns ohne hinderniss das gebirge zu übersteigen erlaube und uns wild entgegen-sende. In den felsenspalte lag eine menge pfeile, kugeln, messer, degenklingen und zweischneidige schwerter, die dort seit undenklichen zeiten rosten. Aber kein einziger bergbewohner wagte dieses heiligtum anzutasten, um den berggeist nicht zu erzürnen.“ — Man kunde næsten tro her at have et lidt frit uddrag af v. Turnaus besøg 1836; men afhandlingen er udgivet 8 år førend v. Turnaus erindringer blev trykte.

tusender gammel; med det ene øje ser den mod fortiden, med det andet mod fremtiden. Når den hæver sig på sine mægtige vinger, skælver jorden, bjærgstormen løfter sig, havets bølger bruser; når der fra Simurgs snedækte trone lyder klagesange, da forstummer skovens fugle, da bøjer markens blomster deres hoved, bjærgbækken bruser vildt, og Elbrus' top dækkes af skyer; men når der fra Elbrustoppen lyder paradisskønne toner, da klarer himlen op og stråler i det dybeste blå, solstrålerne gløder i Elbrustoppens diamanter, blomsterne blomstrer og fuglene kvidrer.

Snart tænkes Elbrusherskeren som en mere menneskelig hersker. „Efter Kabardernes overlevering lever på Elbrus Djin-padishah, åndernes fyrste og fuglenes hersker; han ejer vidunderlig ævne til at se ind i fremtiden. Også han havde i et eller andet forsyndet sig mod Tcha og véd at denne til straf vil samle frygtelige kæmper fra de midnatsmørke egne, som skal undertvinge hans mørke højt over skyerne ragende rige¹. Pint af uro hæver den gråhårede olding sig undertiden fra sin jærntrone og kalder fra alle høje og afgrunde i Kavkasus hærskarer af ånder frem til værn mod disse kæmper. Jorden skælver under deres flugt, af deres vingeslag hæver stormen sig, blomsterne visner, strømmene svulmer, bjærgene dækkes med tåge, klipperne skælver og stønner, tordenen ruller, og alt indhylles i tåge“.

„I utallige overleveringer fortælles om den ‚vise‘ (sandsigende) røst, der advarer folk mod at stige op på Elbrus' top. Især hyrder og jægere farer med sådanne sagn; og blandt dem har dyrkningen af bjærg herskeren holdt sig til vore dage: han hersker i sit rige, han sender sne og snestorme, og slynger sne og sne-skred ned fra højderne; ve den som uforsigtig eller overilet kommer til grænserne af hans rige! mange fortæller også nu til dags at de har hørt hans stemme.“ „Khanen på Krim Shagjin Gjirjei vilde op på Elbrus' top; da han efter lang opstigning nærmede sig det forjættede mål, bød bjærgboerens ‚vise‘ røst ham at vende om.“ Kabarder og Tjerkesser tror ikke på evropæiske bjærgstigeres opgivelse at de har besteget toppen; „bjærg herskerens røst tillader ikke nogen dødelig at betræde hans rige.“

Muselmændene tror „at der bag Elbruskløften findes porte som fører ned til åndernes land, djinistan, hvor der lever evigunge

¹ Her blander sig muhammedanske spådomme om Gogs og Magogs hærfolk med indtrykket af Russernes erobringer i Kavkasus.

fortryllende piger.“ De kristne tror at man fra Elbrus' top kan se ind i paradiset, men den som ser derind bliver blind.

Kort sagt fjældets vælde, men endnu mere dets utilgængelige herlighed er grundtonen i hele kresen af dets mytiske forestillinger. Men „den bundne jætte“ er i vor „type IV“ netop det klareste udtryk for denne tankegang. Sagndannelsen må stå på skuldrene af denne hjemlige sagndannelse, og sikkert gå tilbage til tider der ligger forud for kristendommens forkyndelse i disse egne.

Ejendommeligheden ved disse sagn fra egnene tæt under Elbrus er at de har så mange typer på et forholdsvis lille område. Der råder ingen almenforestilling om jættens synlige tilstand og hvad pinsel han lider. Lænket ved kilden, eller med det henlagte sværd, eller med spørgsmålene om plantevækst, higer han overalt efter det han ikke kan nå; stadig har han den lidelse som kan omsættes i episk form. Selve hakningen af grib er en del af et sagn, slutning på beretningen om hans dristighed at trænge ind i bjærgtet. Kun undtagelsesvis forekommer et træk, der har sin betydning i én sagnhandling, som udmalende træk i en anden; og intet synsbillede af den bundne jætte er fælles for dem alle. I den frodige sagndannelse, som vi træffer her i Elbrusdalene, har man ligesom aldrig haft tid til at slå noget bestemt synsbillede af ham fast.

Hvad derimod er fælles er forestillingerne om hans naturbundethed: drön og stönnen og sliden i lænkerne så jorden rystes. De findes ikke i alle opskrifter; men de findes i så mange, at de viser sig at være fælles for alle Elbrusstammer. Her har vi öjensynlig det naturgrundlag, hvorefter de udformede optrin er groet frem.

Udspringet til denne bundne jætteskikkelse taber sig altså i en fjern tids naivt-mytiske opfattelse.

Hvad senere tider har haft at føje til, er forholdsvis lidt. Efter at Tjerkesserne (i 16de årh.) er begyndt at gå over til muhammedanismen, har de i Elbruskæmpen set den muhammedanske Antikrist, Deddjal. De to skikkelser er groft slæde sammen i Tedzem (II a), flygtigere blandede i Dachkal (I); den „en-øjede kæmpe“ (IV) har lånt et træk fra samme kilde. Men udenfor tjerkessisk synes denne identificering ikke at nå; og selv her er den sket ved en række spredte lån uafhængig af hinanden,

altså snarest i en ret sen tid. Fraset dette nye lån står han kun som den navnløse, ikke bestemt ved benævnelse, men ved sin for alle velkendte plads i fjældet. — Med lignende flygtighed optræder hans trods mod den store Tcha; den eneste gang den virkelig får mytestof til sig, er dannet af træk som røber deres udspring i en ganske anderledes primitiv religion end engudsydkelsen.

Netop dette flygtige forhold til højere religioner vidner om Elbrussagnenes nære sammenhæng med ældgamle trosformer.

§ 3. *Heltesagn syd for Elbrus.*

Syd for Kaukasus møder sagnene om den bundne jätte ikke i sådanne enkeltoptrin som på nordsiden, men i sammenhængende fortælling. I øst, hos Georgierne, har den legendeagtig karakter; hos de vestlige folkeslag har den præg af heltesagn. Han har altid et bestemt navn, i den georgiske overlevering altid Amiran, derimod er dette navn ikke gennemført hos de folkeslag der bor ved udkanterne.

Til forestillingen om den lænkede kæmpe hører sådanne træk som en vidunderlig hest, overnaturlig fødsel, troldekampe (eller kampe mod landets fjender), — ting der i og for sig ikke har med ragnarok at gøre, men som kommer til at øve sin indflydelse på de andre sagns bygning; navnlig på grunden til hans fængsling og hensigten med hans frigivelse.

Følgende fortælling fra Svanerne (et gammeldags folk i bjærgdalene tæt indunder Kaukasus lige syd for Elbrus) turde i sin art være af de mest typiske; med hensyn til enkeltheder er der et ikke lille spillerum fra opskrift til opskrift:

Svanisk. 1) Overnaturlig fødsel: Fra toppen af bjærgt Jalbus (Elbrus) hørte man ved dæmringstid fortvivlede skrig. Smeden Darjedjan, som boede ved bjærgets fod, banede sig da ved hjælp af spade og brækjern vej til toppen; fra den kan han se ned i en dyb afgrund: på en guldklump ligger en smuk kvinde og græder og skriger, bjærgene rundt om er strøede med guld. Smeden går ned i afgrunden og spørger hvad hun jamrer for. Hun er selve Guds kone, men er „udstødt fra himmelen på grund af en eller anden forseelse“. Der kommer elskovsforhold mellem de to. Smedens kone fatter mistanke ved hans hyppige fraværelse, følger manden og træffer dem sammen. „Hun får på en eller anden måde at vide, at hele hendes (den skønnes) kraft og fortryllelse afhænger af hendes yppige hår, der breder sig som et tæt net over hele

hendes legeme; engang da den skønne sov en dyb søvn, sneg smedens kone sig hen til hende og rev hårene af hende. Da den skønne vågnede og så at hun havde mistet sit hår, kalder hun smeden til sig og siger at hun snart må dø, og derfor anmoder hun ham om at skille hendes underliv og tage barnet ud derfra, det barn som tilhører dem begge. Smeden vil ikke. Så åbner den skønne selv sit liv, tager barnet og giver det til smeden med de ord: Tag det og læg det på en korsvej, det skal nok selv sørge for sin opvækst! Smeden gjorde det således.“

2) Kristi gudsøn: „Engang gik Jesus Kristus, den hellige Georg og en af englene forbi det sted hvor barnet lå. De døbte barnet og kaldte det Amiran. Desuden tilføjede de: Dersom Amiran tre gange bryder sit givne ord, er han i djævlens magt! Vandringsmændene gik, efterladende barnet på stedet. Efter dette begyndte Amiran at vokse ikke i dage men i timer. Snart var han en fuldvoksen mand og blev umådelig stærk.“

3) Løftet kæmpens ben: „Engang går Amiran hen ad vejen og møder et optog: en arba kommer kørende forspændt med tolv par okser, på arbaen er en kiste af umådelig størrelse, og i kisten ligger en kæmpe; hans ene ben slæber på jorden og efterlader en dyb fure i den; bag efter kisten går en skare mennesker og stræber af al magt at lægge kæmpens ben op i kisten, men til ingen nytte. Sammenhængen var den, at da denne kæmpe blev syg og mærkede at enden nærmede sig, lagde han sig i forvejen op i kisten, da han vidste at ingen vilde være i stand til det når han var død. Amiran trådte til, greb med den ene hånd om benet og pressede det op i kisten.“ [At trykke kæmpens hånd]. „Kæmpen blev glad og sagde til Amiran: Giv mig din hånd, bror! Men Amiran giver ham en sten i stedet. Kæmpen klemmer den til støv og ber ham på ny at give ham hånden. Amiran rækker ham et tykt stykke egetræ. Men han klemmer træet til en spån. Til sidst giver Amiran ham hånden; kæmpen klemmer den, og den viser sig altså hårdere end stenen og træet. „Kæmpen siger da til ham: Denne din hånd skal visne dersom du ikke opdrager mine sønner!“

4) Amiran bryder sit ord: Amiran opsøgte kæmpens sønner og opdrog dem. En gang på jagt faldt han i en dyb søvn og de holdt vagt over ham. Pludselig viste der sig en mængde dyr, som omringede den sovende Amiran, men de skød løs på dem og dræbte dem alle. Amiran vågner og ser den store blodpøl omkring sig; han tænker: Disse unge kunde vel også finde på at slå mig ihjel! Og uden at betænke sig dræbte han de to unge. Således brød han sit ord første gang; og djævlene begyndte da at forfølge ham.

En gang på jagten sov han igen, og hans hest Rashi vågede over ham. En mængde djævlø omringede ham, men Rashi vækkede ham i tide. Djævlene løb bort og skjulte sig. Amiran troede at hesten bedrog ham og slog den ned. Men så kan jeg ikke mere vække dig, selv om djævlene æder dig, sagde Rashi. Nej, jeg handlede i vrede, jeg skal ikke slå mere, sagde Amiran. Atter faldt han i søvn, djævlene sprang frem af buskene og omringede ham. Atter vækkede Rashi ham, djæv-

lene smuttede bort; men Amiran glemte sit givne ord og slog Rashi ned. Således brød han sit ord for anden gang; „meget snart efter brød han det også for tredje gang“.

5) Fanget af djævlene og lænket: „Da fik djævlene fuld magt over ham. De indlod sig i kamp med Amiran. Han dræbte mange af dem; men til sidst blev han så udmattet at han ikke kunde røre sig. Tre djævla af de tilbageblevne greb ham ved arme og ben, bragte ham op på bjærgets Jalbus' top, kastede ham ned i en kløft og bandt ham til en stor jærnstolpe med en tung kæde.“

6) Det henlagte sværd: „Ikke langt fra ham lagde de hans sværd, dog sådan at han ikke kunde nå det med hånden. Lige overfor ham er til den samme pæl bundet en tihovedet dev, som også anstrænger sig forgæves for at nå Amirans sværd med hånden: den af dem som først får fat i sværdet han vil sejre. Men det er kun muligt for dem at nå sværdet, når deres negle vokser ud. Svanerne, som ønsker at neglene skal gro hurtigst ud på Amiran, skærer ikke deres negle de fire første dage i ugen, i den tro at Amirans negle vokser ud imens“.

7) Udfrielsen standses stadig: „Men se dette er ulykken: såsnart Amirans negle er voksede så lange at han kan nå sværdet med hånden, giver en lille fugl, der af djævlene er anbragt hos ham, dem underretning derom. Djævlene kommer da og skærer hans negle.“

8) Fremtidig udfrielse: „Men før eller senere bemægtiger Amiran sig sværdet, dræber deven og udfrir sig selv; da kommer der gyldne tider både i Svanerlandet og alle andre kristne egne.“ (Svornik Mat. XXXII [1903] 2, s. 141—44; „nedskrevet i landsbyen Maglag i distriktet Kutais efter den svanske arbejder Margian.“)

Vi har her et heltesagn for os med en i mange henseender fortræffelig bygning. Handlingens led er knyttede i hinanden ved advarslen mod at bryde sit ord, og hvert led fører frem mod den afgørende begivenhed: hans lænkning til Elbrus. Heltens enestående styrke er den bærende forestilling igennem alle optrin, fra den overnaturlige fødsel og de overnaturlige faddere indtil hans sidste udfrielse; virkningsfulde er sådanne scener som den hvor den døende kæmpe krammer sten til grus og eg til spån, men er glad da Amirans hånd ligger i hans. En endnu langt naivere plastik er der i scenen hvor han ene kan løfte kæmpens ben. Et tragisk motiv er indvævet i hans heltekræft: den utålmodighed, som så ofte er de stærke heltes ufuldkommenhed, fører ham i undergang. Men denne rige kunstnerske udvikling røber digtningen som forholdsvis sen, mange slægtleds arbejde må have aflejret sig før denne sammensatte bygning var rejst.

Den tanke hvorom det hele samler sig, er den forestilling at

det er troldene der har lænket helten. Den samme tanke møder også i form af et ganske kort og naturbundet sagn fra egnen ved Kasbek:

[*Ossetisk*]. „Efter bjærgfolkenes overlevering skal toppen af Kasbek, ligesom af Elbrus, være sæde for den før-adamske slægt diverne, som henfaldne i synd blev forviste derhen af Gud. De blev bekæmpede af kæmpen Hashenk på hans tolvfodede hest, men de dræbte ham med stenkast; nu ligger han begravet i bjærget og når han strækker sine lemmer finder sneskred sted“¹. — Det må være en misforståelse, at jætten er stenet ihjel og begravet, men alligevel rører sig; meningen må være, at troldene har væltet stenene over ham, og at han rører sig for at komme fri (jf. i § 13 den tyske jordskælvsjætte, som den anden jætte har væltet „stenhavet“ over).

Et fyldigt heltesagn fra Abchaserne (ude på vestkysten, på Kaukasus-affaldet) er bygget over en lignende tilfangetagelse af de mod ham kæmpende ånders flok:

Abchasisk. 1) Overnaturlig fødsel: „I gamle dage levede der i Abchaserlandet en meget smuk ung pige af fornem byrd. Lige fra barndommen havde hun givet Gud det løfte at forblive jomfru hele sit liv; forældrene satte sig ikke blot ikke imod hendes ønske, men hjalp hende tværtimod til at leve på den måde hun havde valgt. Men efter nogen tids forløb blev den smukke pige svanger. Forældrene vidste at deres datter var uskyldig deri, og afventede derfor rolig barnets fødsel.“

2) Tapperhed: „Det var en dreng der kom til verden. Han voksede ikke i dage men i timer. I ti års alder så han ud som han var 20, og han blev hurtig den smukkeste iblandt ungdommen. Lige fra barn af udmærkede Abrskil, således kaldte de ham, sig ved tapperhed og mod fremfor sine jævnaldrende; han skånede ikke sig selv i farer, og når nabofolkene angreb Abchaserlandet tog han en frygtelig hævn over dem der hjemsøgte hans fædreland. Gud værnede ham, ligesom han værnede sit fædreland. I kort tid udbredte hans storværkers ry sig over hele Abchaserlandet og ud blandt dets naboer; hans landsmænd elskede ham, fjenderne frygtede ham; enhver Abchaser og mange udlændinge ønskede at være under hans værn.“

3) Trods mod Gud: „Alt dette indgav Abrskil en sådan stolthedsfølelse, at han begyndte at regne sig lig med Gud og derved kaldte Guds vrede over sig. — Abrskil tilintetgjorde uden skånsel rødhårede folk med blå øjne, såvel blandt fangerne som blandt sine egne landsmænd, beråbende sig på at de kunde døde med øjnene såvel mennesker som dyr. Desuden ødelagde han slægterne Ash-ishba og Kàzba. Han ødelagde vinranker der hang som kæder over vejen, dersom de hindrede ham i at ride under uden at bøje hovedet. Spurgte man

¹ Merzbacher, Aus den hochregionen des Kaukasus (1901) I 848, uden kildeangivelse; indeholder også megen anden tro om Kasbek.

ham, hvorfor han bar sig sådan ad, sagde han, at dersom han red frem uden at sønderrive ranken, blev han nødt til at bøje hovedet forover, og dette kunde se ud som han blev nødt til at have ærbødighed for Gud. Gud forlangte at Abrskil skulde holde op med denne meningsløse ødelæggelse af folk og planter, og fastsatte 40 bøjninger som han skulde foretage, for at befri sin sjæl for hård straf. Men helten adlød ikke Gud og gjorde ikke en eneste bøjning; han gav som grund at alle mennesker viste ham ære, altså var han højere end alle mennesker og følgelig lig Gud. Gud skånede længe Abrskil, i det håb at han skulde bedre sig; men Abrskil fortsatte på samme vis. Da blev Gud vred og befalede sine engle at fange ham for at han kunde få den fortjente straf."

4) Fanget af ånderne og lanket: „Fra det øjeblik da Gud vrededes på Abrskil, udvalgte denne sidste sig to steder hvor han kunde være uden fare: ett på toppen af bjærget Uarsachu, og et andet på en øde kyst ved Sortehavet. Hvergang englene viste sig ved toppen af bjærget, satte hans hest Arash i et eneste spring over til kysten af Sortehavet; her hvilede Abrskil ud indtil englene kom, spiste noget mad som han selv havde lavet af en vild fugl, imens græssede hans Arash i det fede græs og drak havvand. Når Arash mærkede englene nærme sig, sagde den til sin herre at han hurtig måtte sidde op, og satte i ett spring til toppen af bjærget Uarsachu. Dær hvilede Arash og dens herre igen, indtil englene viste sig. I lang tid fortsatte englene denne forgæves jagt på Abrskil. (I landsbyen Gyp ved bredden af floden *Æa-pvzv* kan man endnu se sporene af Abrskil og hans hest i klippen, Abrskils fodsål har en længde af tre kvarter, og et par tommers dybde). Da englene ikke formåede at fange deres modstander, henvendte de sig til en listig gammel heks med bøn om hjælp. Hun gav det råd at udspænde en oksehud på toppen af Uarsachu og oversmøre den med et glat stof. Da det var gjort, delte englene sig efter heksens råd i to flokke; den ene skjulte sig nærved huden, mens den anden viste sig ved kysten. Da kom Arash derfra og sprang ned lige på den udspændte hud. Den kunde ikke få fodfæste og styrtede, Abrskil faldt af og kom slemt til skade. De skjulte engle kom frem og bandt helten. — Rygtet om Abrskils tilfangetagelse kom til Abchaserlandet; stor blev glæden hos de rødhårede folk med de blå øjne; og, modsat, umuligt at beskrive sorgen hos hans venner! De søgte af al magt at befri deres uerstattelige fører af fangenskabets; men det lykkedes ikke, da Gud straks besluttede at anbringe ham i en hule hvor enhver adgang til ham var afskåret. — Englene overvejede længe, men kunde ikke finde et sådant sted; til sidst kom de til at tænke på deres hjælper heksen og kom til hende med anmodning om at udpege et sted dertil. Hun viste dem en hule i nærheden af Tshilou, ved foden af Panavbjærgkædens sidekamme. Denne hule havde efter heksens ord tidligere tjænt som fængsel for en kæmpe, der pintes i den i 300 år og trods alle anstrængelser ikke kunde slippe ud, på grund af den gamle kones påpasselighed, som var hulens vogterske, så længe den nådige Gud ikke vilde tilgive ham og tage ham ud at dette frygtelige fængsel. Ind i denne hule førte englene Abrskil med hans

Arash og overgav dem til dens herskerinde. Denne sidste befalede de at lægge ham i lænker og vogte ham vel."

5) Lænkens fornyelse: „Fra det øjeblik begyndte den trofaste Arash at slikke lænken, for at det kunde blive muligt at rive den over når den var bleven tyndere. Englene bragte glade Gud det budskab, at de havde fundet et sted til Abrskil. Gud befalede at sige den gamle kone, at hun ikke under nogen omstændigheder måtte indlade nogen til ham eller give ham nogen føde før han var nået til fuldstændig anger. Længe pinte den gamle kone fangen ved ikke at give ham mad, men siden fik hun medlidenhed med ham og gav hemmelig ordre til at man skulde bringe ham føde. Dette blev forebragt for Gud, og han forvandlede den ulydige kone til en lille hund. Den lille hund kunde kun åbne munden og indtage føden i det øjeblik hvor Arash ved sin slikken havde gjort lænken så tynd som en silketråd. Men så snart den lille hund, pint af sult, åbner munden og æder, får lænken igen sin oprindelige tykkelse, og Abrskil mister håbet om snarlig udfrielse."

6) Besøget i hulen; kæmpens spørgsmål: „Længe pintes Abrskil i denne hule, men han glemte ikke sit fædreland; stadig drømte han om det og han ønskede meget stærkt at se blot én af sine landsmænd, som kunde fortælle ham om forholdene hjemme i fædrelandet efter at han var bleven skilt fra det. Som sådan budbringer kom til ham hans første beundrer Djomlat (efter andre beretninger Saszakra Antshabadze). Han tog med sig nogle dygtige førere og tolv æsler læssede med vokslæs, og gik ind i hulen; dærinde var mørkt, men da de tændte lysene blev vejen tydelig og vandrerne kunde bevæge sig fremad. På nogle steder blev hulen så trang at de måtte krybe på alle fire; andre steder stødte de på brede marker og haver med alskens frugttræer. De bevægede sig stadig fremad, — men uden spor af Abrskil. Da deres forråd af lys slap op, rådslog de om hvorledes de skulde komme ud igen. Da hørte de til deres glæde Abrskils stemme langt borte; han forklarede dem at det var forgæves at de stræbte at se ham, ti jo nærmere de kom desto længer førte man ham bort. Under samtalen spurgte han om [de fjendtlige slægter] Ash-tshba og Kāzba endnu levede i Abchaserlandet, og om der fandtes rødhårede folk med blå øjne. Djomlat svarede, at Abchaserlandet var i samme stilling som da han forlod det, og bittert græd over sin værners skæbne. Helten sagde med bitter gråd: Det ulykkelige Abchaserland er gået til grunde. Vandringsmændene spurgte hvorledes de skulde slippe ud uden lys. Vend jeres æsler om, sagde Abrskil, og hold fast i halerne; de skal nok føre jer ud. Efter længere tavshed hilste man farvel fra begge sider, og Djomlat begav sig hjem med sine ledsagere; Abrskil blev derimod tilbage fuld af dyb sorg over at det ikke var lykkedes ham at se sine landsmænd. Da Djomlat var kommen ud af hulen, fik han at vide at han havde tilbragt tre dage derinde."

7) Stedfæste: „Nu fortæller Abchaserne at Abrskil er levende og først kommer fri når den anden opstandelse indtræffer; men hans Arash anser man allerede for død. Ligesom min fortæller Chumpria Tuzba

således betroede også mange gamle folk mig, at den lille flod som løber ud fra omtalte hule, indtil den dag da Omer paschas krigshær kom til Abchaserlandet førte møget bort fra Abrskils Arash; altså var den dengang sidst i live.“ (Svornik Mat. XIII 2, 32 ff, optegnet af V. Garzkija, lærer ved den otshemshirske skole).

Atter en fyldig heltesagnsagtig fortælling, men af en anden karakter end den før meddelte svaniske: en række mere løst forbundne optrin, og for en stor del sysler de — ligesom småsagnene nord for Elbrus — med kæmpens forhold efter at han er bleven bunden. Kun en eneste forudgående begivenhed fremtræder med sagnagtig anskuelighed: hans tilfangetagelse af ånderne. Dette er det for begge fortællinger fælles hovedmotiv i handlingen. Her er dog ånderne guds engle, der skal udføre den himmelske straf over den trodsige kæmpe; men rigtignok engle der i væsen er meget langt fra forestillingen om Guds almægtige vilje: de må hos en heks søge den nødvendige vejledning i hvorledes de skal overvinde helten ved list. I så henseende kunde flokken af engle lige så gerne eller rettere bedre være en flok af dever. Grunden til at de skal gælde for engle i dette abchasiske heltesagn, er dels et skær fra den østligere, mere legendariske form af jættesagnet, dels at de talrige abchasiske opskrifter aldrig kender helten som troldeudrydder; det er sit folks jordiske modstandere han strider imod.

Om de efterfølgende optrin, kæmpens kår efter fængslingen, skal vi siden tale i forbindelse med småsagnene, hvor de rettelig har hjemme. Foreløbig er det os nok at lægge mærke til at der foreligger to fortællinger begge byggede over det motiv at ånderne (deverne) fanger og lænker helten, men afvigende både i heltens navn, og i alle enkelte optrin, — et mærkeligt vidnesbyrd om frodighed i heltesagnsudviklingen hos to hinanden ganske nærboende folk.

Med hensyn til hjemsted viser Abrskil-sagnet at forbindelsen med Elbrus ganske mangler; en hule og et fodspor viser det som knyttet til steder nærmere ud mod Sortehavet. Vi møder her en iagttagelse som vi også kan gøre mangfoldige gange senere, — at hvergang vi kommer på afstand fra de store fjælde med deres jordskælvtagtige ytringer, da gror den episke interesse for heltens jordiske bedrifter frem; og omvendt: når man mærker naturytringerne af den fængslede kæmpe, da sysler tanken med hans nutid og fremtid. —

Troldekampen i sin simpleste form træffer vi derimod i følgende stedsagn:

Svanisk. „Fra de tidlige år holdt Amiran særlig af at gå på jagt, men desuden dræbte han alle dever. Men en af dem, som boede i de Ratskiske bjerge¹, kunde han på ingen vis få fat i. Det traf sig engang således at de mødte hinanden ansigt til ansigt. Deven kunde ikke udholde Amirans frygtelige blik, og løb. Amiran for efter ham. Deven løb i retning af Kutais, derefter drejede han ind mod egnen Chon, men da han nåede bredderne af Zcheryvs-Zchal (biflod til Rion fra dens højre side), nåede Amiran ham og idet han trykkede ham ind mod en klippe på den modsatte bred, dræbte han ham ved et stød af knæet. På dette sted er på den venstre bred sporene af Amirans fod endnu synlige, og på den højre en klippe med en fordybning på midten, dannet — siges der — af Amirans knæstød, alt oversmurt med den dræbte devs blod.“ (Svornik Mat. XXII 2, 145—47; „nedskrevet i Kutais efter den svaniske lærer ved præsteskolen i Kutais Djonchotzel“). Det øvrige af fortællingen tilhører det legendariske Amiran-sagn; slutningen: type V i næste §).

I østligere egne forekommer den af troldene indespærrede helt vel i et simpelt natursagn (det ovenfor meddelte sagn om Hashenk fra Kasbek), men aldrig i den fyldigere episke fremstilling som knytter sig til navnet Amiran. Jættekampene er her hovedindholdet; en overnaturlig fødsel (ved en overmenneskelig moder) tjæner som årsag til hans heltestyrke og til dels også som episk indledning til jættekampene:

Ossetisk. „Hvorledes Amiran dræbte jætterne.“ 1) Overnaturlig fødsel: Rostom skyder på jagt en hjort og steger køddet i hule. Fra hulens mørke baggrund kommer en stor kvinde med hugtænder; han giver hende med af køddet. Hun kræver at han skal blive hos hende; nødig samtykkede han, og få minutter efter døde han, døende bad han hende at kalde deres søn med navnet Amiran. 2) Amiran søger sin far: Amiran jager, spørger sig selv: findes der ikke andre mennesker? havde jeg ingen far? Skyder en hjort og går hjem at udfritte moderen, der endelig fortæller ham sammenhængen. Går gennem mange lande for at finde sin hjemstavn. 3) Jættekampe: Kommer til en by, hvor kvinderne kogte kød i store kedler; de måtte, nu da Rostom var død, give dette som skat til syv luftjætter; den eneste mand de har, Usabi, er ringere end en kvinde. Amiran bliver natten over i huset, skjult i et kammer og væbnet med Rostoms sværd. Nedhugger seks af jætterne ved gildet, den syvende slap gennem taget og fløj bort. Den undslupne jætte raner gennem luften deres kvæg; Amiran slagter en tyr og dækker sig med dens hud; jætten bortfører den

¹ Om landskabet Ratsh, sydøst for Svanerlandet, se ovenfor s. 11.

til sin bolig, han gemmer sig bagved Usabi, der står bunden til slagtning; brydes med jætten og fælder ham, tvinger jættemoderen til at udlevere skattene samt den rem hvormed jætterne laver sig vej fra himlen til jorden. Så vandrede han ned til jorden med skattene og den frelst Usabi. (Svornik Mat. VII 2, 20 ff; > Hahn, Aus dem Kaukasus, 1892, s. 109—113).

Georgisk (fra Gori), opskrift A af Amiran-legenden. 1) Overnaturlig fødsel¹: Rostom jagede på et bjærg, og kom nærvæd en bolig, indvendig forgyldt, men udvendig overmalt med jord. Da han sigtede på en hjort, kom en skøn jomfru og råbte til ham: Dræb ikke hjorten, det er min ko! Han forlod dyret og gik til hende og giftede sig med hende. Nogen tid efter drog han bort og sagde til afsked: Du vil føde en søn, kald ham Amiran. [2) „Jesus Kristus viste sig og døbte drengen“, — lånt fra den legendariske form.] 3) Faderhævn og troldekamp: Amiran drager ud at finde sin sin far, kommer endelig til det hus, hvor han har boet; farbrødrene siger, at Rostom er bleven dræbt af kæmper, og at de nu sidder inde i huset og driver spot med hans jordiske levninger. Amiran dræber dem „hurtig“ og jorder så sin faders lig. 4) Dragekamp: Amiran vandrer, med de to farbrødre som stumme tjænere, til landet Filik. Undervejs dræber han to drager i et pæretre, men sluges af den tredje, skærer sig dog ud af dens bug. 5) Løfter den døde kæmpes arm: Ser i Filik en død kæmpe føres på en arbe, armen hænger ned og danner en hel fure i jorden; kæmpens mor kalder ham til at løfte hånden op. Amiran løfter den op. Du er skyld i min søns død! råber hun; var jeg ikke i denne stilling skulde jeg vise dig hvad kæmpekraft er! — [Slutningen tilhører den legendariske form (kamp mod Kristus, og lænken fornyet) og hænger kun løst sammen med det øvrige]. (Svornik Mat. II 2, 158—60; optegnet Gori 1881 A. Djavachov; > „georgisk A“ Krohn 147).

En stærkt afvigende type er Amiran-æventyret: Amiran drager ud, vinder sig en brud og fælder trolde; et par brødre følger med som hans hjælpere. Denne type indeholder altså gængse æventyrmotiver; den er, ifølge en udgivers meddelelse, ligefrem overført fra en anden helt, Rustjavel, til Amiran.

a, imeretisk: 1) Amiran Jesu Kristi gudsøn, får sværd: drag det kun når du er i nød! 2) Vundet kongedatter hinsides havet: Amiran drager ud, får undervejs kæmperne Tarijel og Ivlian med; heks giver dem vidunderheste og følger med; hesten „Fyrig“ sætter i et spring ud over havet til slottets dør, han sætter efter flere oplevelser tilbage med Tamara på hesten hos sig, forfølges af hendes fader og hans hær, Gud

¹ Herforan står, at de var tre brødre: Rostom, Badri og Usup [c: lævn af den heltesagnsform der nedenfor omtales], og at han var sådan kraftkarl at når han slog sig i hovedet og skreg kom kæmperne fra alle steder i den egn og bragte ham skat.

skaber en fæstning for Amiran; han gör udfald men kan ikke fælde kongen, der springer kun gnister af hans pande; da råber Tamara ned til ham at en elefant skal man dræbe fra neden; ved at følge rådet fælder han faderen, der dør under forbandelse af sin datter; Amiran skænker heksen slottet, takker ledsagerne, og vender hjem med sin brud. (Svornik Mat. XXXII 2, 148—51).

b, imeretisk. 1) Amiran og hans to brødre, Badri og Jusup, er på jagt; overvunden dev lover ham at hjælpe ham til at vinde den skønne mø bag havet. Devens mor opbrænder skoven med sin ildånde, men Amiran er uskadt. 2) Dragekamp: Kongedatter ved kilden skal ædes af havuhyre; han vækkes ved hendes tårer og skyder det en pil i hjertet; anden gang vågner han først, da det er så nær at det sluger ham. Uhyrets moder råder det at sno sig om den hellige Elias (!) for at få styrke til at fordøje Amiran; Badri hugger dets hale af, Jusup råber til ham at han skal skære sig ud med kniv. Skal have kongedatteren, men da han allerede har kaldt hende sin søster, vælger han i stedet — efter hendes råd — en flyvende hest. 3) Vundet havkongens datter: i ett spring over havet og bort med hende, kongen og hæren efter ham, sværdet bider ikke i hans pande, men på datterens råd hugger Amiran fødderne af ham. 4) Barn kommer op af blodpølen, ber for sig men dræber i det samme Amiran. Hun dræber museunge, ser gammel mus gøre den levende med en urt; på samme vis vækker hun da Amiran til liv. (Sv. Mat. XXXII 2, 152—57).

c, svanisk. 1) Sælsom fødsel: Amirans moder skal føde, beder døende om at skære barnet ud af hendes liv og lade det ligge en måned i en lille okse bug, dernæst at pakke det i vugge og stille den ved Jaman's (stedets herskers) kilde. 2) Kristus døber ham med navnet Amiran. 3) Opvækst, fostbrødre: Kvinderne henter vand ved kilden og barnet knuser deres krukker, Jaman tager barnet hjem med sig i sit støvleskaft; da hustruerne drog fodtøjet af ham faldt det ud. De bestemmer barnet til at være tjæner for de to herskersønner Vjisib og Badri, men i stedet for at vugge dem stikker han dem med sin syl; giver sig selv tilkende som Dals og Darjelians søn; slutter broderskab med de andre to. 4) Hentet herskerens øje hos trollden: De mishandlede jævnaldrende siger, at de hellere skulde hente deres faders øje; en trolld havde pålagt denne at hente en mængde brænde hvert år, og da han ikke kunde det, måtte han løskøbe sine sønner med sit højre øje. De prøver først deres kræfter ved at knække møllestene og giver sig så på vej. 5) Dragekamp: tre uhyrer imod dem, de dræber det røde og det sorte, men det grå sluger Amiran; det vil sno sig om stolpen i sit hus, men brødrene kalder Amiran til at vågne og skære det op med sin diamantdolk. 6) Mø friet fra trolde: ni devers gård med mandehoveder på stager, af deverses søsters bejlere; dræber med hendes hjælp dem alle; hun danner dem bro over floden med sit hår, men Vjisib hugger broen over med sabelen, så hun ikke kan følge. Hun forbander ham så han ikke skal have ro før han ægter „Lysmøen“, Kjaklozai's datter. 7) Anden

mø friet fra trolde: På himmelhøjt bjærg sidder en dev, verdensaltets hersker, og spinder tråde; de besøger ham, skal ædes næste dag; devens søster, som var smedet i lænker i bendyngen, viser dem hans diamantsabel, Amiran overhugger hendes lænker, og hugger devens tolv hoveder af; stolpe med menneskeøjne midt i huset, øverst Jamans øje i guldæske. 8) Hentet „Lysmøen“ i himlen: hesten beder ham give den et hårdt slag, den flyver til himmels med ham, han overhugger kæderne der bar „Lysmøens“ leje, det falder til jorden med hende. Næste morgen omringet af hær, de to brødre falder men Amiran nedhugger hæren; „Lysmøen“ bringer dem til live med det vand hvori hun har vasket sig. — Spøgende slutning: fortælleren var med ved deres bryllup. (Sv. Mat. X 3, 6—11, „nedskrevet af lærer ved den luchvanske landsskole D. Margianji fra S. Mulach“).

Som tilgift meddeler jeg en georgisk opskrift, hvor det heroiske og det legendariske Amiran-sagn er forenede, men således at det første har fortællerens stærkeste interesse. Jeg meddeler nogle partier ordret, dels af prosafortællingen, dels af de indstrøede digte:

d, georgisk (opskrift E af Amiran-legenden). 1) Sælsom fødsel: „Amiran var yngste søn af Sulkalmach og Daredjana, hans brødre hed Badri og Usip. Amiran blev født da forældrene var i fremrykket alder; moderen holdt særlig meget af ham, derfor begyndte man at kalde ham Daredjana-sønne.“ 2) Kristi gudsøn: „Amirans gudfar var Jesus Kristus; han gav sin gudsøn hurtighed som et rullende hjul, dristighed som et sneskred, kraft som tolv par øksne og bøfler, gang som en ulv, endelig: fattigdom og svaghed i barndommen, men et krigersk liv i manddommen.“ 3) Opvækst: Faderen død kort efter hans fødsel, dever ødelægger arvegodset, og moderen dør af sorg; men Amiran voksede så jorden skælvede under hans kraft; æder hver middag to bøfler o. s. v. Hans broder Badri lignede en ung pige, Usip krystallets hårdhed, men Amiran lignede mørke skyer fyldte med regndamp, og hans tænder var af guld. 4) Den overvundne devi viser ham vej: De forfølger en hjort på bjærgene Algetskaja, finder krystaltårn, Amiran sparker væggen ind, og fandt dær den døde Zamzun, en skrivelse lovede hans spyd til den der hævnede hans død, og hans hustru og hest til den der begravede ham. Amiran finder den plumpe devi, overvinder ham i brydetag; trolden beder for sit liv og lover at føre ham til den unge Kamar hinsides havet. 5) Dragekamp: Han afhugger deviens tre hoveder, tre slanger kommer ud af blodet og Amiran lader dem, trods brødrenes advarsler, løbe. Snart kommer tre store drager syngende hen over markerne imod dem. Amiran dræber de to, men sluges af den tredje; den vil sno sig om en pæl, hvor den plejer at slynge sig om for at knuse sit slugte bytte, men advaret ved Badris råb sprætter han dragen op med sit sværd. Usip spottede over at han i dragens bug havde mistet håret, men Badri fulgte ham til en mand Igri der lavede ham nyt. Dræber et hus fuldt af devier. 6) Henter prinsessen hinsides havet: svøm-

mer over på sin hvide hest, hun var ved at vaske sit indbo, han slår et bæger i stykker, indboet flyver op til himlen og mælder hendes far om den fremmede. Amiran til hest med hende; uvejrssky af forfølgende fjender; nedhugger dem alle, faderen dog først da hans datter giver rådet om hvor han kan såres. 7) Genoplivelsen: Finder brødrene dræbte, og gennemborer sig selv; Kamar dræber en museunge ved liget, dens moder tryller den til live med en urt, Kamar efterligner det.

8) Løftet kæmpens ben: Amiran møder et sørgetog, en vogn med tolv par øksne fører liget af Ambri, hans ene ben slæber på jorden. Den dodes moder opfordrer Amiran til at lægge benet op, men han kan ikke. Hvordan kunde du tænke på at sammenligne dig med ham, da han var levende, når han som død har sejret over dig? Amiran synker hen i sorg, men Gud giver ham styrke som tre strømmende vande og tre sneskred.

9) Udæsker Kristus, bundet ved list: Føler sig så stærk at han udæsker selve Kristus; Kristus svarer at man ikke skal stride mod sin gudfar; Amiran trænger på. Kan du få denne op af jorden, er sejren på din side, siger Kristus, og stikker sin stok i jorden. To gange trækker Amiran stokken op og spørger hvorfor Kristus driver løjer med ham; men tredje gang stak Kristus stokken ned og befalede den at skyde grene og omfavne al verden og dens stamme at gro op i himlen. Forgæves prøver Amiran at drage den op; „da forbandede Kristus Amiran og bandt ham til et træ.“

10) Amirans pinsel: „Over den bundne Amiran lagde Vorherre bjerge med sne og is, nemlig Mkinvari („det hvide bjerg“ ๓: Kasbek) og Gergeti, for stadig at udelukke ham fra muligheden af at kunne se himmel og jord, lys og glæde. Gud fastsatte til næring for ham én portion brød og ett bæger vin om dagen; en ravn bringer ham det.“

11) Lænken fornyet: „Hos Amiran er en hund, der er født af raven; hunden slikker ustandselig den rustne kæde, hvormed Amiran er bunden, så den bliver tyndere; han lever i håbet om at den en dag brister og han får sin frihed. Men det er ikke bestemt Amiran at få sit håb opfyldt; ti skærtorsdag morgen slår alle georgiske smede med hammeren på ambolten, og lænken der er ved at briste får sin styrke igen. Amiran falder igen hen i sin sorg.“ 12) Det henlagte sværd. „Ikke langt fra Amiran ligger hans sværd, også rustent og skimlet; også sværdet græder over sig selv ligesom dets herre.“ 13) Bjærget åbner sig: „Bjærget Gergeti åbner én gang om året døren til lyset for Amiran, men Amiran er ikke glad, lysets stråler fornyr de smærter af tungsind og lidelse, som allerede er blevne kolde.“ 14) Stedfæste: dragen. „På bjærget Gergeti er en forstenet drage, den kom derop for at opæde den lankede Amiran, men Gud forbandede også den; den ligger forstenet inde i sin hule, uden at brændes af sol eller piskes af storm, ingen regn væder den og ingen vind svaler dens pande, ingen stenbuk eller ged ser ned i dybet til den; omkring den svæver kun forbandelsen, døden og forladtheden.“ 15) Udfrielsen: „Kristi sidste dommedag er grænsen for Amirans lidelser; da får også han sin frihed. Hør en hemmelig røst,

som kommer fra den grædende klippe: Glæd jer ikke, dæmoner! Én gang til skal I se Amiran, klædt i brynje, med sværd i sin hånd, følgende og slående jer med sin mægtige hånd!" (Sv. Mat. XXXII 2, 158—67, optegnet af M. Djanashvili; < bladet Iveria 1889 nr. 239—41. 244—45; [> Krohn 148, opskrift *E*, kort udtog)).

Der findes altså tre hovedtyper af den sydkavkasiske helte-digtning om Amiran (eller helt med lignende navn):

1) Helten fanget og lænket af dæmonerne. Udført til heltesagn hos de vestligste folk, Svaner og Abchaser; men som stedbundet natursagn i Midt-Kavkasus (Kasbek).

2) Helten som troldeovervinder. I et svanisk småsagn¹, episk rigt udformet og knyttet sammen med faderhævn (idet han göres til søn af Persernes og alle Kavkasus-egnenes berømte helt Rustem) kun hos de østligste af Georgierne og de nærboende Osseter.

3) Helten som bortfører af havkongens datter, undertiden også dragedræber. Imeretisk, svanisk, undtagelsesvis georgisk. (Amiran-æventyret).

1ste heltetype er utvivlsomt udgået fra et simpelt natursagn fra fjældene, om den indespærrede kæmpe der rører sig ved fjældets rystninger. Den er et selvstændigt sagn til forklaring af dette naturfænomen: jordskælvs-kæmpen i bjærget kan enten tænkes at være lænket af en stærkere eller mere guddommelig hersker over fjældet (vor type IV i forrige §) eller at være overvældet eller overlistet af en hel flok af bjærgets trolde. Hvilken af disse forklaringer man kommer til, vil væsenlig afhænge af de mytiske forestillinger man knytter til fjældet. Ved Elbrus med dets stærke dyrkelse af bjærgkongen er „type IV“ på sin naturlige plads; ved Kasbek, der mere står som troldenes bolig, er „heltetype 1“ den naturlige forklaring.

2den heltetype, Amiran som jættedræber, kan synes os dårlig at passe sammen med forestillingen om ham som en i bjærget indespærret jette. Men typens fremkomst bliver naturlig, hvis den har 1ste heltetype til sin forudsætning. Kæmpens rolle som overvunden af troldeflokken kræver — om man skal fatte digtersk interesse for ham — at han tidligere har vundet store sejre over dem. Hermed stemmer typens forekomst hos de østlige Georgiere

¹ Hans kampe mod landets fjender i abchasisk overlevering er egentlig sidestykke hertil, dog uden bestemte enkeltheder.

og deres naboer Osseterne; disse sidste har sikkert lånt denne helteverden fra Georgierne, men på et ældre, mere ublandet trin end vi nu har den i georgisk.

3dje heltetype gælder det samme om; den skaffer Amiran de personlige storkæmpe i jættekampe. Og stedlig er de to typer varianter til hinanden, den ene vestlig, den anden østlig. Men indholdet af den sidste har mere præg af folkeæventyr, og er et ligefrem lån fra en anden helteedigtning.

Det er da åbenbart at vi står overfor en særudvikling på sydsiden af Kaukasus, og at dens udgangspunkt er en egen form af de naturbundne jættesagn, — dog ikke noget af dem der grupperer sig om Elbrus.

Hertil føjes så andre træk, der giver fylde og sammenhæng i hans helteliv. Mest udbredt er den overnaturlige fødsel, som både i øst og vest går ud på at en jordisk mand træffer en bjærgekvinde og bliver fader til hendes barn: således forklarer sagnet hans umådelige styrke.

Som en meget sjælden variant hertil optræder den tanke at Amiran er Vorherres gudsøn, og derved forudsættes at have fået sin styrke i gave. Dette er derimod et stående træk i den østligere, legendariske form af sagnet, og må være sivet ind derfra.

Det abchasiske heltesagn har derimod en afvigende form af den overnaturlige fødsel; det overmenneskelige ligger i heltens fædrene udspring: en jomfru er på en eller anden mystisk måde bleven frugtssommelig. Dette ser ud som et blot rodskud af samme grundidé; men det kan godt være at slægtskabet er langt nærmere end det ser ud til: Abchasernes mærkelige lyst til at unddrage sig fra troldeforestillinger kan være årsagen til denne afvigelse fra normalformen.

Et andet særtegnende heltemotiv er det at helten skal løfte den døde kæmpes arm (eller ben) for at liget kan føres hæderlig til grav. I heltesagnene forekommer det således at han udfører værket som en prøve på sin kraft (og vel tillige visende hans hensynsfuldhed med at skaffe den afdøde vel i jorden); i Amiranlegenden optræder det med så at sige forandret fortegn: Amiran kan ikke løfte armen (eller benet) på den døde, og dette giver anledning til en eller anden forbindelse med legendens religiøse hovedtanke. I heltesagnet har vi oprindelsen i to af opskrifterne: i georgisk („A“) løfter han armen op og dette giver anledning til at

kæmpens moder udtaler at han må være drabsmanden (siden ingen anden har været stærk nok dertil); men dette sidste motiv står underlig løsrevet fra sammenhængen. I det store svanske heltesagn flettes det ind i hovedhandlingen ved at kæmpen (der her kun er døende) efter at have set denne prøve på hans styrke beder ham at opfostre hans sønner. Her er sammenhængen med hovedhandlingen klar nok, men den er nylavet (kæmpen døende i stedet for død, det hele optrin vævet med ind i problemet: den brudte ed). At motivet skal vise heltens styrke er da sikkert nok, og dette problem er så simpelt heroisk at det sikkert er sagnets grundform; om der også har været en fuldt udviklet sagnform hvor helten var den døde kæmpes banemand, er ikke nær så sikkert; dens fortsættelse må da snarest have været at kæmpens moder, der ikke selv kan udføre hævn, forbander Amiran og derved fremkalder hans senere ulykke. En tredje form er den vi møder i opskrifter af Amiran-legenden: Amiran er ikke i stand til at løfte den dødes arm eller ben, og moderen spotter ham for hans dristighed at ville måle sig med den levende kæmpe. Denne scene bliver i legendeopskrifterne på en eller anden måde bragt i forbindelse med Amirans overmod overfor Gud. —

Endelig indeholder heltesagnet undertiden en udførligere beretning om heltens lænkede tilstand, men disse optrin må vi drøfte sammen med de tilsvarende småsagn.

Foreløbig er det nok at have påpeget karaktertræk og til dels særlige optrin i den heltesagnsagtige behandling af kæmpeskikkelsen. Dens hovedemne er troldekampe, men skiftende i højst forskellige enkeltoptrin: stedsagn, heroisk faderhævn, æventyragtig vandring med brudehentning. Dens faste optrin er 1) overnaturlig fødsel, 2) løfte den dødes arm, 3) helten fangen af trolde; dens rette voksested er, både med hensyn til opskrifternes tal og grøde, de vestlige egne syd for Kaukasus, men den findes dog også østligere (georgisk-ossetisk).

Typemæssig danner den den store modsætning til egnene nord for Elbrus: tilhørernes umiddelbare følelse er på kæmpens side; han er aldrig — i det udformede heltesagn — i forbindelse med jordskælvsfænomener, og end mindre er der nogen rædsel for hans løsrivelse. Når sagnene desuagtet med adskillig interesse ser frem mod hans udfrielse, turde det ligge i at dette motiv er overtaget fra småsagnene, den umiddelbare rædsel for den stærke

kæmpes udbrud er ombyttet med den beundring, som man føler med det store man er på afstand for. Til den svækkede naturfølelse svarer den stigende poetiske interesse, idet han har fast navn.

Som vi véd lader han sig dog ikke henføre til en poetisk omvurdering af de forestillinger som Elbrussagnene indeholder. Hovedbegivenheden, at ånderne indespærrer ham, har sin simple naturform i stedsagn fra Kasbek. Derfra må det heroiske motiv have vandret syd og så vest fra, og have suget næring til sig undervejs af alskens heroiske forestillinger og af enkelte sagn om den bundne Kaukasusjætte.

4. Småsagn syd for Elbrus.

Abchaserne bor ude på Kaukasuskædens affald mod Sortehavet, et stridbart og ret afsluttet folkefærd i et uvejsomt land. Sproglig indtager de en særstilling indenfor den kaukasiske stamme. Geografisk tilhører de Sydkaukasus-landet; men ad fjældstier har de haft ikke lidt forbindelse med Tjerkesserne.

Deres overleveringer om den bundne kæmpe knytter sig til dels til dem nord for Elbrus: småsagn, ofte af de samme typer som dem vi allerede har lært at kende. Andre slutter sig mere til den sydkaukasiske gruppe: fyldige fortællinger af heltesagnskarakter, til dels med Amiran som kæmpens navn.

Følgende opskrift er typisk for de korte sagn:

„Efter Abchasernes sagn er der i det indre af bjærgene (Elbrus) en mand fangen, der først kan få sin frihed, når hele den nuværende menneskeslægt er gået til grunde i sin syndighed. Han vil da have det hværv igen at befolke verden; men hvorledes han ene vil kunne udføre det, derom tier sagnet. Nærmer man sig til bjærgene hører man i det indre af kløfter og huler den fangnes lænker rasle“. (Merzbacher, *Aus den hochregionen des Kaukasus*, 1901, I 600; uden opgivelse af kilde).

Det er et kort sagn, stærkt naturbundet, kæmperen er navnløs, hans fortid dunkel, først ved verdens ende skal han komme til syne. Alt dette ligesom i småsagn nord for Elbrus; og sagnet består af selve Kaukasus-sagnenes grundelement, — „type O“ kunde man kalde det. Kun én væsentlig forskel er til stede: kæmperen skal komme frem ved verdens ende for „igen at befolke verden“. Dette ser vilkårligt ud og virker meget mat, i sammenligning med Elbrussagnene om at han skal gribe sværdet og ødelægge verden, og med heltesagnet om at han skal frigøre sig og ødelægge demonerne.

Så mat at det må være forvanskning. Hele Abchasernes sagn-overlevering mangler rædselen for at kæmpen skal bryde ud, såvelsom interessen for hans troldekampe: derfor tager sagnet hos dem denne lidet plastiske skikkelse.

En hel række af abchasiske opskrifter svarer til hvad vi har lært at kende (fra Kabarderne) som type III: kæmpens spørgsmål om landets tilstand. Den kabardiske opskrift (a) er meddelt ovenfor s. 17. Vi har fire abchasiske (b-e), alle udmærkende sig ved at det ikke er kæmpens vogter, men den besøgende fremmede der giver ham svar på hans spørgsmål.

b, *abchasisk*. „Tausch [den russiske kommissær i Pchiate] havde på sin rejse [i Abaserlandet i vinteren 1822—23] hørt fortælle, at der er et meget højt bjerg i Høj-Kavkasus, måske Elbrus, som gemmer en frygtelig afgrund, hvor der undertiden høres stærk lyd af lænker og af stønnen. Abaserne fortæller, at en mand af deres stamme berettede at han havde steget ned i den og dær havde fundet en uhyre kæmpe, som sagde til ham: „Du jordboer, der er kommen at gæste mig! hvad går for sig deroppe? Bliver græsset ved at grønnes? hersker der fred i hjemmene? er konen tro mod sin husbond, datteren lydig mod sin mor, sønnen mod sin herre? Da Abaseren¹ svarede ja hertil, sagde han: „Det er godt. Jeg er dømt til endnu at blive her længe.“ (Taitbout de Marigny, *Three voyages in the Black Sea to the coast of Circassia*, 1837, s. 187.)

Atter et småsagn af Nord-Elbrus-arten; men den stærke frem-skuen mod hans udfrielse er afdæmpet. Samtidig mærker vi tilnærmelse til den rolle som abchasiske nationalhelt, der helt udfoldet møder i abchasiske heltesagn: han interesserer sig venlig for folkets moralske tilstand.

c, *abchasisk*. „Hos Abaserne i Kavkasus går et sagn: På det høje bjerg med evig sne (Elbrus) er der på den øverste top en stor rund stenplade, og på den ligger fastsmedet, med svære kobberlænker om hals, midje, hænder og fødder, en ældgammel mand med snehvidt hår, skæg lige ned til fødderne, neglene så lange som ørnekløer, øjnene røde og lysende som gloende kul. I årtusender har han siddet og lidt. Engang var han en betroet tjener af den store Tha, udmærket ved fromhed og forstand; men da han blev hovmodig og trodsig, blev han af Tha overvundet i en langvarig krig og smedet fast her. Ingen får ham at se to gange; dog ser han gerne besøgende og spørger hver gang om tre ting: 1) om fremmede gennemrejser landet, og der er bygget steder og landsbyer i det, 2) om der i hele landsstrækningen findes skoler og

¹ Teksten har her „Tjerkesseren“; dette ord bruges i ældre kilder som fælles betegnelse for alle de nordvest-kavkasiske stammer.

børnene får undervisning, og 3) om de vilde frugttræer bærer megen frugt. Et nægtende svar gör ham meget nedslået.“ (Globus III, 1864, s. 42; mig kun kendt af Henne am Rhyn, Deutsche volkssage, 1874, s. 250 nr. 506).

Den første del af denne opskrift må modtages med nogen tvivl: den stemmer så nøje med den kabardiske (*a*) at den synes boglig påvirket af den. Den røber sig også ved sin vildhed som dårlig passende til den fredelige slutning.

Endelig har vi tilsvarende optrin som del af større, mere heltesagnsagtige fortællinger.

d, abchasisk, „byder den nye enkelthed, at Amiran er af Gud lænket til Elbrus ved kilden til den lille flod Hadsilga“ [jf. type IV ovenfor s. 20]; herefter type VI: dragen gnaver på hans lænke og den sortklædte kvinde fornyer den. „Amiran var bleven opfostret af en Abchaser af ætten Zizibajev. Zizibajeverne gik engang opefter langs floden Hadsilga, for at opsøge Amiran; dog kunde de ikke komme helt hen til ham; de kunde blot høre hans stemme. Stemmen spurgte: Vokser der bregner hos jer? Intet vokser der så meget af som bregner, svarede Zizibajeverne. Det er en ulykke, sagde Amiran; har I rødhårede mennesker? Vi har nogle! Også det er en ulykke; har I også vinstokke der snor sig over smalle stier? Ja! Også det er en ulykke. — Man påstår, at dette sidste vækker Amirans mishag, fordi menneskene når de går under vinstokkene bøjer sig for Gud.“ (RR 199 „ligesom den anden meddelt af hr. Demuria“).

Meddelelsen må betragtes som uddrag af en større noget heltesagnsagtig fortælling. Heltesagnsagtige er hans navn, hans tilknytning til en bestemt æt, og hans fjendskab mod rødhårede mennesker. Fortællingen kræver desuden, at begge disse sidste motiver må være udførte nærmere i det forudgående. Endelig fremgår det af overensstemmelsen med opskrift *e*.

e, abchasisk, heltesagn om Abrskil, meddelt ovenfor s. 31. Abrskil udrydder slægterne Ashtba og Kāzba, samt rødhårede folk med blå øjne (på grund af deres onde blik); trodser Gud ved ikke engang at bøje hovedet når han rider under vinrankerne, men endog at udrydde dem. Lænket efter Guds bud. Gör sine besøgende landsmænd det spørgsmål, om slægterne Ashtba og Kāzba endnu lever, og om der endnu findes rødhårede folk med blå øjne. Motivet er vævet ind i heltesagnet således at besøget opfattes som vennernes forgæves forsøg på at udfri Abrskil af hulen.

Når man ser bort fra slutningsreplikken (og til en vis grad indledningen) i den første af disse abchasiske opskrifter, indeholder de intet om kæmpens løsgivelse ved verdens ende. Man kunde

tro at de intet havde med Ragnarok at gøre, men kun var en variant af det vidtudbredte sagnmotiv: kæmpen (jætten) der spørger den besøgende om tilstanden i sin gamle hjembygd. Men det viser sig at tilknytningen til vor „type III“ ikke blot beror på en enkelt overgangsform, men på en overensstemmelse i selve sagnets hovedpunkt, spørgsmålene:

- om siv og lam (a).
- om græs (b).
- om vilde frugttræer (c).
- om bregner (d).
- om vinrankerne gror ud over stierne (d, jf. e).

Det er den vilde naturs næringskraft der er grundelementet og stadig kan bruges som fællesnævner for næsten alle former. Vinrankerne har vel fået en ny, religiøs, omvurdering; men den stikker så meget af mod omgivelserne at denne tydning allerede derved røber sig som fremmed.

Desuden viser der sig en kres af spørgsmål om Abchaser-folkets trivsel: om fred og lydighed i hjemmene (b), om hyer, samfærdsel og skoler (c), — bårne af en etisk-national interesse; og en anden mere heroisk-politisk: udryddelsen af de rødhårede mænd og af visse slægter (de). Denne sidstes ulige art og ringere udbredelse røber det som nydannelser. I besøget hos kæmpen handler spørgsmålene normalt om naturens tilstand, og de henpeger derved på Amirans lækning i forhold til verdensløbet; og dette optrin er den hos Abchaserne hyppigste sagntype. Med andre ord: et ragnarok-motiv for egnene især vest for Elbrus, der udviskes idet det mere og mere nationaliseres og heroiseres.

Type IV: Ranet af livsvandet. Den nysnævnte abchasiske opskrift III d siger at Amiran er lænket på Elbrus ved floden Hadsilgas kilde; og det fremgår af den følgende fortælling om besøget, at vejen dertil går fra Zizibajevernes bygd op langs floden til dens udspring. Men hvorfor Amiran er lænket på dette sted, derom giver overleveringen ingen oplysning; den er „lævn“ af en tankegang, hvis rette sammenhæng vi må søge andensteds. Sammenhængen findes i den tidligere gengivne kabardiske opskrift (type IV): i en kløft på toppen af Elbrus findes kilden med livets vand; kæmpen baner sig med møje vej dertil, men da lader Gud ham lænke lige ved kilden; en grib hakker i hans hjerte, og slår ned på kilden hver gang han søger at drikke af den. Vi må

hermed sammenligne den almindelige tro i egnen, at alle kilder og søer på Elbrus i kraft af deres nærhed ved guddommen har sælsomme kræfter i sig (s. 21). Vi må logisk udfylde sagnet således, at Amiran vil trænge frem til flodens hellige udspringssted for at vinde den guddommelige styrke, — og da er bleven standset i sit formastelige værk. Atter her er da den abchasiske overlevering afstumpet form af en type, der forekommer renere nord for Elbrus.

Type I: Det henlagte sværd. Går vi fra Abchaserne østpå til Svanerne, træffer vi et andet af motiverne fra de korte sagn, men som del af et større heltesagn (s. 28 f): Amiran er af deverne lænket til en jærnstolpe i en kløft på Elbrus' top; tæt ved ham, dog således at han ikke kan nå det, lagde de hans sværd. „Lige overfor ham er til samme pæl bundet en tihovedet dev, som også anstrænger sig forgæves for at nå Amirans sværd med hånden. Men det er kun muligt for dem at nå sværdet, når deres negle vokser ud.“ Derfor skærer Svanerne ikke deres negle de fire første dage af ugen, for at også Amirans kan gro stærkere. Men hvergang Amirans negle er voksede lange, kommer deverne og skærer dem, advarede ved en lille fugls kalden.

Fortællingen slutter sig til vor tjerkessiske „type I“ af det henlagte sværd; den mælder sig som en videre udførelse af dennes motiv. Med „type II“ af sværdlægningen har den derimod ingen særlig forbindelse; denne drejer sig jo helt om et menneskes hjælp til at nå sværdet. Derimod genfindes „type II“ i en række opskrifter østligere i Kaukasus og nøje sluttende sig til dennes ossetiske form; men da de næsten altid optræder som del af legenden om Amiran, bør de behandles sammen med den. Det mærkelige ved den svaniske form er derimod 1) at den er indvævet i den heroiske form, og 2) at den alene vedkommer den simple „type I“, 3: er en mere kunstfærdig udløber af den.

Det kan næppe være tvivlsomt, at den meget sammensatte handling i den svaniske fortælling beror på yngre sammenarbejdelse. Vi får ikke at vide af hvem og i hvad hensigt deven er lænket lige ved siden af Amiran. En naturlig logik vilde snarere kræve at de sejrende djævla havde sat deven til vogter af fangen, for at hindre ham i at nå sværdet; og en sådan vogter findes jo også i flere (navnlig abchasiske) overleveringer. Endelig er motivet med at menneskene skal undlade at skære negle, for at også Amirans

kan vokse, overflødigt, når dog djævlene stadig kommer og skærer dem. De negleskærende djævlé og de ikke-skærende mennesker synes at være to motiver, der hvert for sig er vokset ud af den grundforestilling at han først kan nå sværdet når hans negle er vokset længere.

Hvorledes det så forholder sig med disse enkeltheder, så passer i alt fald grundmotivet „det henlagte sværd“ fortræffelig til heltesagnet om Amiran. For helten er sværdet og hesten uadskillelige ejendele, eller rettere dele af hans eget væsen. I det abchasiske heltesagn om Abrskil (s. 32 f) er den raske Arash lukket inde i hulen med sin herre, uden at i virkeligheden nogen anden grund er til stede end dens samhörighed med ham¹; her i det svanske sagn er det henlagte sværd en tantalisk kval for den lænkede, tilföjet ham af de sejrende dever; men tillige indeholder sværdmotivet den tanke som er så almindelig i folkedigtning, at intet er helt umuligt; der er en udvej ud af enhver vanskelighed eller pine, selvom den kan synes praktisk at være afskåren.

Vanskeligere er det at forklare sværdmotivets optræden hos den jätteagtige kæmpe nord for fjældet, blandt Tjerkesserne o. fl. Sammenhængen turde snarest være, at motivet er opstået på sydsiden i en mere heroisk digtning om kæmpen og hans strid mod deverne, og at det siden har påvirket de mere jätteagtige sagn på nordsiden.

På sydsiden af Elbrus træffes dog ikke blot de motiver, vi allerede har mødt på nordsiden, men også nye. På nordsiden tænker man kun på hans løsrivelse i ubestemt fremtid, ved „verdens ende“, eller man gyser i umiddelbar angst for den stærke ødelægger der føles gennem jordskælvet. Vest for fjældet sætter man hans komme på afstand: sålænge jorden, bærer sin daglige grøde til menneskers næring, så længe véd jætten derinde at hans tid endnu ikke er kommen. Men i landet syd for Elbrus spørger man: hvorledes kan de magter der har bundet ham hindre ham i at bryde sit fængsel? vil han ikke kunne slide lænken? vil han ikke kunne rokke pælen? Og det stadige svar syd for Elbrus er dette: en overnaturlig vogter holder öje med ham,

¹ Den anvendelse som sagnet gör af Arash, at den slikker på sin herres lænke for at skaffe ham fri, er så kendelig overført fra anden side; se længere ned i denne §.

og i det øjeblik da han er ved at rive sig løs sørger vogteren for at det standses.

Sin simpleste form har denne tanke i det nysnævnte svanske heltesagn: hver gang hans negle vokser så lange at han næsten kan nå sværdet, kalder en lille fugl ad deverne, og de kommer og skærer hans negle.

To mere udviklede former af dette motiv møder dog: den atter nedrammede pæl eller søjle (type V) og den fornyede lænke (type VI).

Type V: Den stadig nedrammede søjle. Hos Svanerne (lige under Kaukasusmuren, nærved Elbrus), hos Mingrelierne (deres sydvestlige naboer) og hos Imereterne (sletteboerne syd for dem) råder den forestilling, at kæmpen ikke er bunden til fjældet, men til en i jorden nedrammet søjle eller pæl af jern. F.eks. i det nysnævnte svanske sagn, hvor dog søjlen — nedrammet i en kløft på toppen af Elbrus — ikke gør anden gavn end at Amiran er bunden til dens ene side, deven til den anden. Men i de andre svanske og imeretiske overleveringer har det den form, at kæmpen i sit raseri slår efter fuglen, men hugget rammer pælen så den atter synker i jorden.

a, *svansk* (blanding af heroisk og legendarisk form, se ovfor s. 35 og § 6 H). „Næppe havde han endt disse ord [udæskningen til Gud], før bjærget [toppen af et bjærg i Kaukasus] åbnede sig, og han befandt sig i en afgrund, bunden med en tung kæde til en jærnpæl . . . Amiran rykker i den stolpe han er bunden til; men så snart han er kommen så langt, at pælen er lige ved at springe op af jorden, sætter der sig en lille fugl på enden af hans stolpe og begynder at skrike: „Amiran kommer løs, Amiran kommer løs! Af ærgrelse herover svinger Amiran en kølle mod fuglen og slår på ny pælen i jorden.“ (Sv. Mat. XXXII 2, 146, „nedskrevet i Kutais efter den svanske lærer ved præsteskolens i Kutais Djonchotzel“).

b, *mingrelsk*. „Ameran var en ond mand og en fjende af de fornemme. Han havde en stor stok, hvormed han sprang fra det ene bjærg til det andet. Fordi han var en ugudelig og vantro mand, hakkede en grønspætte i hans stok, så den faldt i dybet og brødes i stumper og stykker. Selv blev han styrtet ned i munden af Thuartsheli¹, og på den Højestes bud lukkede to bjerge sig sammen over hans hoved. Ved klippernes fod hævdede sig to jærnstøtter med lænker, hvormed den brødefulde blev bunden. Et brød og et glas vin om dagen blev tilstået Ameran, og næppe havde han spist, før brød og vin atter viste sig.

Ameran sled i sin lænke, og ved sin overnaturlige styrke halte han

¹ Forklares i noten som „bækken Samurzakan“.

lidt efter lidt støtten op af jorden; men da satte en lille hvid fugl, der altid vipper med halen, en såkaldt mazakela (vipstjært), sig på toppen af den. Kæmpen, som var udstyret med en hammer, blev rasende ved at se fuglen altid sidde dær og førte nogle frygtelige men spildte slag efter den, ti hvert slag fæstnede kun hans lænker ved at drive støtten dybere i jorden“. (Contes mingreliens d'après le texte de M. Tsagarelli professeur à la Faculté des Langues Orientales à Saint Petersburg, par J. Mourier, 2. éd., Odessa 1883, s. 50; < Tsagareli, Mingrelskie etyudy, S. Petersburg 1880, mingrelsk tekst med russisk oversættelse, fra de egne der har renest mingrelsk sprog og er mest fjærnede fra fremmed påvirkning¹).

c, *mingrelsk* (Amiranlegenden opskrift C). „Amiran, Jesu Kristi gudsøn, foreslog en gang sin gudfar at kæmpe med sig. Kristus svarede Amiran: Først vil jeg lægge nogle tråde om dig, som du må rive i stykker, og kun derefter vil jeg indlade mig i kamp med dig. Amiran gik ind på dette vilkår. Kristus stødte en pæl ned i jorden, bandt tråde på den og kastede dem over Amiran. Denne rev i trådene, men de gik ikke i stykker; derimod forvandlede de til lænker, på den måde var Amiran bunden. Han vil nu befri sig fra lænkerne og river stadig i dem, hvorved pælen løftes op. Når et år er forløbet og pælen er lige ved at springe op af jorden, kommer en lille fugl flyvende, en mejse eller vipstjært (denne regnes hos Mingrelierne for hellig) og sætter sig på pælen. Amiran bliver vred, griber en kølle og svinger den mod fuglen; men det lykkes mejsen at flyve væk, og han slår køllen mod pælen; pælen går igen ned i jorden, og Amiran forbliver lænket“. (Sv. Mat. XVIII 3, 378, optegnet i Kulashi af Mashurko, lærer ved gymnasiet i Kutais).

Hos Imereterne knyttes forestillingen ikke til Amiran-navnet, men til en mere hjemlig jætteskikkelse:

d, *imeretisk*. „I guvernementet Kutais lever et almindelig udbredt sagn om en kæmpe Rokapi, der med lænker er smedet til en jærnstolpe. Denne kæmpe vil rykke stolpen op af jorden. I heksenatten, mellem 14de og 15de avgust, anspænder Rokapi sin sidste kraft og er nær ved at nå målet; da kommer en lille fugl flyvende og sætter sig på stolpen. Den lænkede slår med en stor hammer på stolpen for at dræbe fuglen, men forgæves: fuglen flyver uskadt bort, men stolpen trykkes dybere i jorden. Således øder han selv et helt års arbejde. Men når det engang lykkes Rokapi at gøre sig fri, så kommer verdens ende.“ (RR 197, „fra Imeretien, meddelt af fyrst W. S. Mikeladse i Tiflis“).

e, *imeretisk*. „Herskerinden over heksene, Rokapi, blev bunden af Gud selv ved hjælp af en jærnlænke til en lang jærnstang der var stukken ned i jorden. Rokapi anstrenger sig for at rive jærnstangen op af jorden og undkomme; men såsnart hun er lige ved målet, viser pludselig

¹ Jf. Wardrop, Georgian folktales, s. ix. Opskriften meddelt mig af C. W. v. Sydow.

vipstjærten sig, sætter sig på stangen og begynder at vippe med halen, men Rokapi tager en mægtig stor hammer og svinger den af alle sine kræfter mod den lille fugl, men denne flyver bort, og slaget falder med hele sin vægt på stangen, som på ny går ned i jorden til det samme sted som før. Således pines Rokapi år efter år, og der er ingen frelse for hende¹. (Sv. Mat. XVIII 3, 37 < Sv. Mat. IX, 2, 179).

Om denne Rokapi haves følgende mingrelske oplysninger: „Rokapi, gammel kvindelig dæmon, hersker over heksene; hun bor på bjærget Tabakhela, hvor hun én gang om året fører forsæde ved de onde ånders fest“. Et æventyr kender flere søstre Rokapi, hver boende på det sjätte bjærg (o: langt fra hinanden); jorden skælver når man er i hendes nærhed¹.

VI. Den slikkende hund og lækens fornyelse. I de ovenanførte abchasiske heltesagn træffes et andet motiv for kæmpens forsøg på befrielse og den stadige hindring deraf.

Abchasisk a (det ovennævnte sagn fra Hadsilga-floden, s. 20 og 43). „Hos Amiran findes en drage, som gnaver på lænken. Så ofte den er lige ved at gnave den igennem, kommer en kvinde med en sort klædning og rører ved den med en stok, hvorved lænken atter bliver hel.“ (RR 199).

Abchasisk b (ovfor s. 33). Abrskil er fanget af ånderne („englene“) og efter heksens råd indespærret i en hule ved Tshilou; hans tro hest Arash er hos ham. Hesten slikkede på lænken for at gøre den tyn-dere. Den gamle kone vogtede ham, hun måtte ikke give ham mad. Men da hun alligevel gjorde det, skabte Gud hende til en hund. Hunden kunde kun tage føde i det øjeblik da lænken var ved at slikkes over; men når den løb hen at æde blev lænken i det samme lige så tyk som før.

Den første af disse beretninger er klar, for så vidt en magisk indgriben af en guddomsmagt kan siges at være det. Den sidste er forvirret; øjensynlig har fortællingen lidt under at så mange figurer skulde anbringes: den tro hest, den vogtende kone og hunden. —

Desuden møder en tilsvarende tro hos folkestammer der bor fjærnere fra Elbrus, Georgiere og Armeniere. Hos Georgierne møder den dels som slutning på Amiranlegenden (hvorom nærmere i § 6), dels som selvstændig tro om Amiran. I armensk er det sagn og tro om en afdød konge Ardavast der er forsvundet i fjældet Arrarat. Overalt hos disse folk er det en hund (i ar-

¹ Tsagarelli, Contes mingréliens s. 25, jf. 34 manden ser sin hustru blandt heksene hos Rokapi på Tabakhela.

mensk: to hunde) der slikker på sin herres lænke for at skaffe ham fri. Og overalt er det menneskelige smedes slag der frembringer lænkens fornyelse. Kun en enkelt opskrift af Amiranlegenden danner på sidstnævnte punkt overgang til Elbrus-sagnene:

Georgisk G: „Han har sin tro hund tilbage der stadig slikker på lænkerne Men Guds øje lukker sig aldrig: hvert år skærtorsdag kommer der en smed op af jorden og smeder fangens lænker sammen og gør dem stærkere fast i klippen“¹.

Den anden form, hvor de jordiske smedes slag på ambolten skærtorsdag morgen fremkalder lænkens fornyelse; findes i de andre opskrifter af Amiranlegenden (*ABDEF* samt *II e*) og i nogle særskilte meddelelser om den georgiske smedeskik:

a (note til *A* fra Gori): „Nogle af de georgiske smede anser det også nu for deres hellige pligt hvert år om torsdagen i den store fastetids sidste uge at slå nogle slag med hammeren på ambolten“ (Sv. Mat. II 2, 160).

b: „Uden tvivl hænger denne [armenske] skik sammen med den georgiske legende om kæmpen Amiran, de gamles Prometheus, som ligger lænket i en hule på Elbrus, men hvis lænker forlængst var blevne gennembrudte af hans tro hund, som stadig gnaver paa dem, hvis ikke disse tre hemmelighedsfulde hammerslag hvert år gav dem den tidligere tykkelse igen. Blot plejer de georgiske smede at udføre dette arbejde skærtorsdag morgen“. (Das neujahrfest im gouvernement Stawropol, i Erman, Archiv für wissenschaftliche Kunde Russlands XV, 1856, s. 146). [Magazin des auslandes 1855 nr. 67 > Mannhardt, Germanische mythen 88, synes at være af samme indhold.]

c (Georgierne). „Også de kalder fangen på Elbrus Amiran. Han er fra umindelige tider lænket til bjærget Jalbusa (Elbrus). Den jærnlænke hvormed han er smedet fast kan han på ingen måde bryde. I hulen hos Amiran findes en hund, som uafbrudt slikker på sin herres lænker. På denne måde var han allerede forlængst bleven fri, om ikke de georgiske smede hvert år på skærtorsdag slog tre slag på ambolten. Ved disse slag får lænken igen sin gamle styrke, og Amiran kan ikke fri sig af sine lænker før på Herrens genkomsts dag“ (RR 197).

¹ Dulaurier i *Révue de deux mondes* 1852, 254, „endnu fortalt i Georgien“, formodenlig efter Emins skrift om de armenske heltesange. Jf. RR 197: In einer andern variation derselben sage [det georgiske om den slikkende hund og smedene] von h. Emin mitgeteilt wird von Amiran erzählt, dass am charfreitag [!] aus dem schoss der erde ein schmied emporsteige, der auf die schon dünn gewordenen kette heftig schläge; wodurch sie ihre frühere festigkeit wieder gewinne. Darauf verschwindet der schmied um im nächsten jahr wiederzukommen. — Denne sidste tekst stammer altså fra privat meddelelse fra Emin. Skulde mon „langfredag“ i denne tekst, der ellers slutter sig så nøje til *G*, bero på en fejltagelse ved mundtlig meddelelse?

d (georgisk). „På hjæret Jalbuž (Elbrus) pines en lænket fange, kæmpen Amiran. En trofast hund slikker uophørlig sin herres lænker, og den vilde for længe siden have revet dem i stykker, hvis ikke de georgiske smede slog tre gange på ambolten hver skærtorsdag morgen. På grund af disse slag får lænken sin forrige styrke igen, og Amiran er dømt til først at udfris på dagen før den anden genkomst“. (Sv. Mat. XVIII, 3, 381 < P. Nadeždin, Natur og folk på og om Kavkasus). — Svarer mærkelig ordret til *c*.

Det som de mange opskrifter viser, er hvor ensartet skik og tro er over hele det georgiske område. Hunden tænkes overalt slikkende på lænken (kun i *b* gnavende). Altid smedeslagene om skærtorsdag; i legendeopskrifterne kun almindelig antydning, i trosopskrifterne udtrykkelig som tre hammerslag på ambolten skærtorsdag morgen; i en enkelt dog udførligere: smeden går skærtorsdag i morgendæmringen ned i smedjen og slår på fastende hjæret tre slag på ambolten *B*. Lidt afvigende i *II e*: „uden at tale med nogen går smeden tidlig om morgenen [skærtorsdag] ned i smedjen og laver med nogle få slag et kors, som efter hvad man siger skal være godt mod hagelnedslag“. — At Amiran engang skal komme løs, nemlig paa dommedag, omtales ret sjælden (*Ecd*); derimod vel hans had til smede (og — som følge af „det henlagte sværd“ — til kvinder).

Denne type VI, lænkens fornyelse, fører en skikkelse frem, som vi hidtil ikke har haft noget sidestykke til: Amirans hund der slikker på lænken, for derved at hidføre verdens ende. Vi skal siden se at den tilhører en fra Kavkasus-jætten forskellig type af verdensødelægger, „det bundne rovdyr“. At den er uop-rindelig i denne forbindelse er klart nok; den spreder opmærksomheden bort fra den væld der findes i selve den indespærrede kæmpes skikkelse.

Samler vi resultatet sammen, da har vi fra bjærgfolkene en række overleveringer om den lænkede kæmpe: næsten altid korte, en enkelt sluttet handling, eller endnu mindre, en situation. Hver af de stammer vi kender møder frem med sin: det er som om fjældet kun udstrålede almenindtryk eller motiv, og hvert folk formede det ud i anskuelige træk. Den ejendommelige ævne til splittelse, til at fastholde særudvikling, som de kavkasiske sprog viser i så grelle træk, præger næsten lige så stærkt deres ragnaroktro. Derfor kan vi nævne de enkelte sagntyper efter folkestammer, og ikke sjælden følge motivets vækst fra situation til sagn hos to nærboende folk:

„Det henlagte sværd“ (type I og ufuldstændig type II): tjerkessisk (og en sidetype af I: svanisk). — Den fuldstændige type II videre udbredt mod øst: ossetisk-georgisk.

„Kæmpens spørgsmål“ (type III): abchasisk og kabardisk.

„Besøget hos kæmpen“: anvendt i type II (tjerkessisk osv.) og i „kæmpens spørgsmål“ (type III abchasisk).

„Den hakkende grib“ (type IV A): kabardisk (og vestlig-ossetisk).

„Lænket ved kilden“ (type IV B): kabardisk (og abchasisk).

„Den nedrammede søjle“, med den vogtende vipstjært, simpel: svanisk.

„Den nedrammede søjle“, med den vogtende vipstjært, stadig slået dybere (type V): svanisk-mingrelsk-imeretisk.

„Den slikkende hund“, med lænkens fornyelse (type VI): A overnaturlig fornyer, abchasisk (og 1 georgisk), B smedenes slag, georgisk.

Den ene ejendommelighed, der her viser sig, er motivernes stedlige udbredelse: det lille rum, som de fleste af dem bevæger sig på. Den anden ejendommelighed er — som allerede tidligere berørt — det at der ikke er noget for hele Kavkasuslandet fælles billede af kæmpen (ud over det at han er lænket i eller ved fjældet); han optræder snart med grib, snart med hund, snart med vipstjært, rækkende sig snart efter sværdet og snart efter kilden, snart med en vogter, snart kun med en tilfældig besøgende; men kun som enestående tilfælde har han mere end en enkelt af alle disse ting. Denne famlen i selve synsbilledet skyldes øjensynlig at han kun har så meget attribut som der kan skabes en episk situation af. Men ingen af disse stedfødte episke forestillinger har været stærk nok til at tage magten fra de andre og skabe et almenbillede. Det vilde også være utænkeligt at forklare alle de mange ulige typer som afledte af en enkelt; kun som selvstændige udtryk for den grundforestilling, jordskælvsjætten skaber, er deres tilblivelse forklarlig.

De episke motiver går i to retninger, tilbageskuende og fremskuende; ingen overlevering dvæler alene ved hans pinsel. Enten spørger den: hvorfor pines han således? eller hvornår får han gjort sig fri? Men af disse motiver er det sidste ulige det stærkeste; det andet er indskrænket til blot at omfatte type IV. I egne nærved fjældet påtrænger angsten for den kommende ødelægger (eller håbet om endnu at fri sig for ham) ganske opmærksomheden.

Kort sagt: småsagnene er en række natursagn, allesammen

fødte ud af den almene forestilling om jordskælvsjætten. Nord for Kaukasus, nærvæd fjældene altså, er de enerådende. Syd for Kaukasus begynder de at væve sig ind i større episke helheder, men har dog ofte deres gamle selvstændighed; og den bestemtighed hvormed typernes geografiske områder gør sig gældende, på trods af de større sagndannelsers udjævnende lyst (den fuldtudviklede type II, samt heltesagn og legende), viser hvor rodvoksne de er.

Har småsagn (og småsagnetypen) syd for Elbrus ikke meddelt os nogen væsentlig anden forståelse end den som allerede fremtrådte klarere i de nordlige sagn, har de dog tjænt til at lægge grundlaget bredere, og givet et rigt materiale af natursagns overgang til større episke helheder. At disse sydelbrusske sagns enkelte træk også spiller en rolle til at følge jættemotivets videre vækst på andre steder, vil vi snart få at se.

5. *Armenske heltesagn, Ardavazt og Mher.*

Hos Kaukasus-folkenes sydlige naboer, Armenierne, møder atter sagnene om den bundne kæmpe i en afvigende form; knyttet til et hjemligt fjæld Arrarat, og til en historisk skikkelse Ardavazt. En af kilderne går tilbage til en langt tidligere tid end vore andre optegnelser. Sammenhængen med Kaukasus-landene røbes stærkest af de slikkende hunde og smedslagene der fornyer kæden. Jeg gør derfor først rede for opskrifterne af denne tro:

a Moses af Khorni's Armeniens historie, II bog k. 61: „Gamle koner fortæller om Ardavazt at han er indespærret i en hule bunden med jærnlænker; to hunde gnaver uafbrudt på Ardavazts lænker, og han anspænder sig for at bryde ud og frembringe verdens ende, men ved smedenes drønende slag bliver lænkerne atter stærke. Derfor følger mange smede endnu i vore dage sagnets forskrift og slår tre eller fire gange på ambolten, den første dag i ugen, for — som de siger — at fæstne Ardavazts lænker“¹. (Den øvrige del af beretningen — fra historien og heltesange — meddeler jeg nedenfor).

b En anden form meddeles af Emin i noterne til hans oversættelse af Moses af Khorni (RR 200): „Der levede engang en armensk fyrste ved navn Artavasd; han havde en åndssvag søn Shidar. På sit dødsleje overgav Artavasd ikke riget til Shidar, fordi han var åndssvag. Derfor udbrod uroligheder og hele landet blev hærget. Engang besteg Shidar en hest og lod kundgøre, at han vilde tiltræde regeringen; men selv

¹ Moise de Khorène, Histoire d'Arménie, par Le Vailland de Florival, Paris, I 293. Mere kortfattet gengivet RR 199 (< Emin's oversættelse) og Zs. d. vereins für volkskunde XII (1912) 401.

gav han sig på jagt sammen med en udvalgt skare af ryttere. Men knap var han kommen til broen, da en ond ånd griber ham; han styrter i vandet og forsvinder. Rytterne udspreder det rygte at guderne har grebet Shidar og lænket indespærret ham i det mørke bjærg Masis. To hunde, en hvid og en sort, slikker uophørlig på Shidars lænker. Ved enden af hvert år bliver lænkerne tynde som et hår. Når de brister og Shidar befrier sig, så tilintetgør han hele vor verden. For at hindre det har præsterne påbudt at den første dag i måneden Navassarda skal alle smede, hvad arbejde de så er beskæftigede med, give tre slag på ambolten, for at Shidars hårtynde lænke atter skal blive stærk, ellers river han sig løs og ødelægger vor jord.“

c. I en afhandling om „Nytårsfesten i guvernementet Stavropol“ [o: landet tæt nord for Kaukasus], som har stået i det stedlige russiske blad og siden er oversat i Erman, Archiv für wissenschaftliche Kunde Russlands XV (1856) s. 144—146, hedder det, at en del af de derboende Armeniere har optaget Russernes tid og former for nytårsfest, men „i småbyerne Sw. Krest og Edessa har de bevaret mere ejendommeligt“. „I tidligere tid begyndte hos Armenierne nytår i Navasart eller august måned“; da stænker de vand på hinanden, lader duer og insekter flyve, skænker hinanden æg (dette sidste til dels overført til påsken). „Hos Armenierne i Edessa og Sw. Krest skal det være overleveret, at smedene i nytårsnat slår tre gange med en hammer på ambolten“.

d. „Hos de persiske Armeniere hersker indtil nu følgende skik: lørdag aften, inden smeden lukker sin smedje, slår han af fuld kraft tre gange på ambolten“ (RR 200, < Emin's noter til hans oversættelse af Moses fra Khorni¹).

Overleveringerne om smedeskikken fordeler sig altså på et tidsrum fra 5te årh. e. Kr. indtil nutiden; i indhold viser de en vaklen mellem en årlig hamren på ambolten (på den persiske nytårsdag, bc) og en ugenlig, enten om aftenen på ugens sidste dag (d) eller om morgenen på dens første (a). Alt dette viser hvor indgroet denne skik og den tilsvarende tro er. I de nyere overleveringer kender man dog kun skikken, ikke dens forbindelse med nogen bestemt mytisk skikkelse. Det er kun i de ældre kilder, at vi finder en mytisk beretning som dens forudsætning.

Fortællingen hos Moses af Khorni lyder i sin helhed således:

„Efter Ardashes hersker hans søn Ardavazt. Denne fyrste fordriver alle sine brødre fra [provinsen] Arrarat og forviser dem til distrikterne Aghiovid og Arperan, for at hindre dem i at bo i

¹ Jf. „La même coutume [som hos Moses af Khorni] subsiste encore à Djougha. Emin, Dissert. sur les chants populaires de l'Arménie p. 41 (en arménien)“ (Révue des trad. pop. XI 134).

Arrarat på de kongelige ejendomme. Kun Diran beholder han hos sig som medhersker og tronarving, ti Ardavazt havde ingen søn. Efter nogle dages regering blev han, da han red over broen i staden Ardashad for at drage på jagt efter vildsvin og vildæsler ved kilderne til Kine, — forvirret ved et overfald af vanvid, styrtede hid og did med sin hest og faldt i en dyb afgrund, hvor han fuldstændig forsvandt.

Følgende sagn forkyndes i sangene fra Coghten om Ardavazt: Ved Ardashes' død, siger sagnet, blev efter hedensk skik udgydt en mængde blod. Seende dette med sorg sagde Ardavazt til sin fader: „Da du er død og tager hele landet med dig, hvad skal jeg da gøre? hvorledes skal jeg herske over resterne?“ Derfor forbandede Ardashes Ardavazt og sagde til ham: „Når du rider ud at jage på det ædle fjæld Massis [o: Arrarat] da skal dets tapre beboere tage dig og føre dig hen på det ædle fjæld Massis; du skal blive dær og aldrig mere se dagens lys“.

Gamle koner fortæller om Ardavazt, at han er indespærret i en hule bunden med jærnlænker; to hunde gnaver uafbrudt på Ardavazts lænker, han anspænder sig for at bryde ud og frembringe verdens ende, men ved smedenes drønende slag bliver lænkerne atter stærke. Derfor følger mange smede endnu i vore dage sagnets forskrift og slår tre eller fire gange på ambolten den første dag i ugen, for, som de siger, at fæstne Ardavazts lænker. Men sandheden er det som vi ovenfor har fortalt.

Man siger endvidere at ved Ardashes' fødsel skete der en ulykkelig hændelse. Kvinderne af Astyages' æt gik for at have kastet en ond skæbne på Ardavazt; derfor forfulgte Ardashes dem på tusend måder. Følgende fortælles i sagndigtene: drageætlinge bortførte den unge Ardavazt og satte en dæmon i hans sted. Men denne efterretning synes mig bekræftet ved at Ardavazt fra sin fødsel indtil sin død var besat af vanvid. Hans broder Diran arvede kronen.“

Moses af Khorni er Armeniens ældste historieskriver. Hans historie (Det ædle Armeniens slægtrække) går til 441, han skal selv være død o. 487. Som banebryder for en ny boglig dannelse støttet på græsk og kristen kultur forfattede han sit store historiske arbejde, dels på grundlag af fremmede skrifter, dels af hjemlige digte og sagn som han ofte anfører ordret. Særlig de historiske digte fra Coghten, det østligste, senest kristnede af de armenske

landskaber, anfører han oftere som sine kilder. Der er i nyere tid rejst tvivl om ægtheden af hans skrift; man har henført det til 8de årh., og ment at forfatteren selv har lavet sine citater af heltesange¹. Men så vidt jeg kan se, er denne mening ikke trængt igennem. For undersøgelserne af hans folkeoverleveringer har dette spørgsmål dog noget ringere betydning; i dette tilfælde kan vi ved hjælp af mange andre kilder vise at hans meddelelser virkelig har lydt på folkemunde. Men med hensyn til sagnenes historiske grundlag er karakteren af hans værk naturligvis af betydning.

Et par oplysninger om den historiske sammenhæng vil være nødvendige til fuld forståelse af den nu meddelte beretning. Ardashes herskede — ifølge vor krønikeskriver — i 41 år over Armenierne; han var samtidig med Trajan og Hadrian, og en trofast vasal af Romerne. Han ordnede sit lands forhold og fremmede dets næringsveje. Hans begravelse foregik med enestående pragt: en mængde af hans yndlingshustruer og trælle ofrede frivillig deres liv; hans bære var af guld, trone og leje af fint lærred, hans kappe guldvævet, kronen var sat på hans hoved og sværdet foran ham; i sørgefesten deltog en umådelig skare af kongeætlinge, høvdinger, krigere, sørgeklædte unge piger, grædende kvinder og af hele folket; rundt om hans grav fandt de frivillige aflivelser sted. Det er dette der sigtes til i det ovennævnte digt, hvor Ardavazt klager for sin fader (o: sin faders ånd) at han har gjort hele landet øde, og hvor han til straf derfor bjærgtages af fjældets ånder.

De af Moses citerede sange må have været fyldige og stærkt lovtalerske; ofte synes deres tilblivelse at have ligget nær ved de historiske begivenheder². Dette coghtenske digt har i så henseende samme karakter: Ardashes' kostbare begravelse har sikkert mere interesseret den nærmeste eftertid end fjærnere tider.

Hvad Moses fortæller som selve de historiske begivenheder synes at være ret pålidelig historie. Som hjemmelsmand for den udførlige skildring af Ardashes' død og jordefærd anfører han en græsk forfatter, Ariston af Pella; og han gør i det hele indtryk af at være velunderrettet.

¹ *Révue des traditions populaires* XI 223, med literaturhenvisninger.

² Jf. Lalayantz, *Les anciens chants historiques et les traditions populaires de l'Arménie*, *Révue des traditions populaires*, XI, 1896, s. 1—14 (alm.), 129—38, 337—51 (s. 1—2 literaturhenvisninger; s. 132—38 Ardavazt); E. Dulaurier, *Les chants populaires de l'Arménie*, *Révue des deux mondes*, 1852, april, 224—55.

Om Ardavazt hører vi, foruden skildringen af hans kortvarige kongetid, at han i sin faders sidste tid ved kampe ryddede de hövdinge af vejen, som hans fader havde støttet sig til. Det er i samklang dermed at han giver sine brødre ejendom i landskaberne syd for Arrarathbjerget, men holder dem borte fra hovedstaden¹.

Om hans død har vi hos Moses af Khorni tre forskellige betragtninger, som synes at være lige så mange trin i sagnets udvikling:

1) Krønikeskriverens egen fremstilling, som vi har grund til at betragte som historisk rigtig: Ardavazt bliver greben af vanvid, da han rider ud af sin hovedstad for at jage på Arrarat, han styrter da fra broen ned i dybet med sin hest og ses aldrig mere siden. Historisk er endvidere hans fjendske forhold til hövdinge og brødre. Mindst klart er spørgsmålet om vanvidet; den snart efter citerede overlevering lader ham være vanvittig fra fødselen af. Men da sagn mere grunder sig på begivenhed end på personernes indre tilstande, ligger dette spørgsmål udenfor vor opgave. Hans levetid falder midt i 2. årh. e. Kr.

2) Historisk digt fra en nær eftertid: han bliver indfanget af ånderne på bjerget Arrarat og skjult i bjerget; det opfattes som hans fader Ardashes' forbandelse fordi sønnen ikke undte ham den kostbare jordefærd. — Endvidere har de historiske sange et andet mytisk træk: væsner af slangeæt har forbyttet ham i hans barndom og lagt en skifting i hans sted. Dette sagn skal vel forklare hans grumhed, og måske hans vanvid. En variant dertil er det, at kvinder af Astyages's æt har forhekset ham. Astyages er efter Moses af Khornis sprogbrug betegnelse for den i Demavend indesluttede trolde- og slangekong (Azi-Dahaka); og det hele er en mere rationalistisk variant til det i digtene indeholdte skiftingsagn. Men sådanne rationalistiske varianter til de meddelte digte findes oftere hos Moses af Khorni, og synes kun at være hans eller hans hjemmelsmænds omfortolkning af sangenes indhold.

3) De gamle koners fortælling at han er indespærret i Arrarat, og at hunde gnaver på hans lænker for at han skal kunne komme ud og hævne sig ved at ødelægge verden; samt smedenes skik at

¹ Mærkelig nok fortæller Moses af Khorni det samme om hans navne, kong Ardavazt I, at han ved sin tronbestigelse forviste sine søskende til de samme landskaber og at han hengav sig til jagt (I p. 22). Efterretningen synes dog at passe bedst på den yngre Ardavazt.

slå på ambolten for at hindre det. Begge dele eksisterede i 5te årh. men synes da at være gamle.

Foruden de tre hovedkilder som Moses af Khornis tekst rummer, har vi endnu en beretning, der maa være hentet fra en eller anden krønike (overfor meddelt som *b*). Den lader som om den var velunderrettet; men når den gör Ardavazt til faderens navn, er det en grov forveksling; og når den henfører den indre strid til den unge konges regering, er det næppe rigtigt (om stridens personer véd den intet nærmere). Dens historiske del er i øvrigt som en afbleget gentagelse af Moses af Khornis krønikestykke. Når det hedder at „rytterne udsprede det rygte“, vil det vistnok sige at forfatteren kendte et sådant „rygte“ : en folkeoverlevering, og at han gengav dette „rygte“, vel ikke med fuld nøjagtighed, men således som han mente det oprindeligt havde lydt, altså snarest rationaliserende det i enkeltheder. „Rygtet“ går først og fremmest ud på at guderne har indespærret kongen i fjældet Masis; det er altså en variant til hvad sangene fra Coghten indeholdt, at dømonerne indespærrede ham i Masis. Næppe dog en umiddelbar affødning af teksten (kvadet) hos Moses, men en folkeoverlevering af lignende indhold: her hvor han optræder som kommende verdensødelægger, må man sætte guderne som årsag til hans fængsling. Og om verdensødelæggeren havde denne kilde en egen overlevering; det viser den afvigende form af smedeskikken.

Ardavazts død må sættes midt i 2. årh. e. K. Under det umiddelbare indtryk af hans forsvinding må det sagn være opstået, at han er bjærgtagen i Arrarat¹. Hermed stemmer det at kvadet har nøje kendskab til andre historiske begivenheder: Ardashes' pragtfulde begravelse. Det samme eller et andet kvad har kendt hans vanvid og måske hans fjendskab til brødrene. Endelig ligger de gamle koners og smedenes fortællinger om hans komme til verdens ende adskillig forud for o. 450, formodentlig også forud for Armeniens kristning (beg. af 4de årh.).

Vi kan således tidsfæste det armenske heltesagns udvikling til tiden o. 150—300, deraf sangene i den tidligere del, ragnarokmotivet noget senere, — et tidsfæste der er af betydning for hele vor bestemmelse af „den bundne jættes“ udvikling.

Det er uomtvisteligt at den armenske overlevering i én hen-

¹ Jf. også at troen på kejser Frederik som bjærggemt helt stammer fra. at samtiden ikke blev kendt med Frederik II's død og begravelse.

seende hænger sammen med den georgiske: den fornyede lænke. Hundens (i armensk: to hundes) slikning på kæmpens lænke forekommer kun syd for Kaukasus, fyldig hos Georgierne, sparsomt hos enkelte af de vestligere stammer; smedenes hammerslag kun i georgisk. Her er en overførelse fra Georgiere til Armeniere eller omvendt en uundgåelig nødvendighed.

Selve fortællingen om Ardavazt har derimod ingen tilslutning til den georgiske Amiran-legende; dennes episke motiver og kristen-religiøse forudsætninger er Ardavazt ganske fremmede.

Men indenfor selve den armenske overlevering er der en spaltning. For den nære eftertid var det en umulighed at tænke sig den på jagten forulykkede unge konge som kommende verdensødelægger og at mobilisere alle Armeniens smede til at hindre hans løsrivelse. Og til handlingen i sangen fra Coghten lader der sig ikke føje nogen slutning af denne art. Med andre ord lænkens fornyelse er i forhold til Ardavazt en yngre tilsætning.

Netop en tilsætning, ikke udvikling; der er ingen indre forudsætning i den unge konges sagnskikkelse, der kunde føre til at betragte ham som verdensødelægger. Det er forestillinger udefra, o: fra Kaukasus, der smitter af på ham fordi de éngang er vant til at hægte sig ved den bjærggemte kæmpe.

Hertil svarer det at Armenien ligger yderst i kresen af Kaukasuslandene. Vi har set det store spredningscentrum ved Elbrus, de svagere ved Kasbek og andre fjælde; og yderst i dette sagn- og tros-område træffer vi nu Armenien. Vi har set trostypernes famlende udformning omkring Elbruscentret, indtil sagndannelsen har nået den karakteristiske form med smedeslagene og beholder den over et stort område. Også i så henseende går vejen fra Elbrus og Kaukasus udefter.

Selve Ardavazt-sagnet har i sin ældste form, sangen fra Coghten, intet med lænkens fornyelse at gøre; og den kunde efter sin natur ikke have med det at gøre. Men også i denne skikkelse har det sammenhæng med Kaukasussagnene. Helten der ridende på fjældet indespærres af de dær boende dæmoner er jo hoved-motivet i den sydkavkasiske heltetype, i primitiv form knyttet til Hashenk i Kasbek, i fyldigere til Amiran (eller Abrskil). Ganske vist spiller forestillingen om den bjærggemte helt også en stor rolle i persisk (se ndfor § 25); men troen på at han er indespærret af de på fjældet boende trolde synes at være et særkende for denne

vor sagngruppe. Opfattelsen af Ardavazt som bjærgtagen er da fra første færd af påvirket af Kavkasus-sagnene, af Amiran, og dette berøringspunkt har da draget ragnarokforestillingen og lænkens fornyelse efter sig.

Vi får herved holdepunkter for tidsbestemmelse af en del af Kavkasussagnene. Ardavazts bjærgtagning må være opstået nær efter hans død, altså endnu i 2. årh. e. Kr. Heltesagnets grundmotiv, den af dæmonerne indespærrede helt, må altså være ældre i sit udspring. Vor type VI (den slikkende hund og smedeslagene) må i 3dje til 5te årh. være indvandret i Armenien og overført på Ardavazt; dens forudsætning, Elbrus-kresen, må da være opstået i løbet af endnu fjærnere tidsaldr.

Ardavazt er dog ikke den eneste, der hos Armenierne bærer ragnarokstanken. „Hos de tyrkiske Armeniere findes et lignende sagn. Øst for fæstningen Wan strækker sig en bjærgkæde med tre spidser; den mellemste af dem kaldes for Mhers port. Den dannes af en afsleben klippe i form af en port, en sort vædske drypper ned på den fra oven. Sagnet beretter, at bag denne port er efter Guds bestemmelse Mher og hans hest indelukkede. Bag porten findes et hjul der drejer himmel og jord. Mher stirrer stadig ufravendt på hjulet. Når hjulet står stille, skal Mher udfris; han kommer så frem og ødelægger verden“¹.

Mher, søn af David, er en fremtrædende skikkelse i den armenske heltedigtning, således som denne lever i vore dage på landsbyfortællernes læber; en ejendommelig blanding af iranske og andre fremmede elementer med nogen grad af hjemlig overlevering². Det sædvanlige hovedoptrin i hans liv er det, hvor en fjende er lige ved at overvinde ham; da blotter Mhers hustru sit bryst og lover modstanderen at hvile ved det om han skåner Mher; men da fjenden ser op, får Mher ham i det samme fældet. Rasende over det ublufærdige i sin hustrus list rider han i syv år alverden omkring, indtil 'den aldrende jord' ikke mere vil bære

¹ RR 201, uden kildeangivelse; ordret ligeså Lalayantz (Révue d. trad. pop., XI) s. 135, „meddelt af den ærværdige fader Servantziantz“, men stammer måske kun fra RR. ² Se om denne: Chalatianz, Die armenische heldensage, Zeitschrift des vereins für volkskunde, XII, 1902 (om Mher s. 269—71 og 401). Jeg følger Chalatianz's fremstilling af forholdet mellem Mher og Ardavazt.

ham¹. „På hans bön indelukker Gud ham i klippen ved Wan, hvor han findes endnu den dag idag og vel lige til dommedag. Sagnet om denne berømte klippe, der er nøje knyttet til Mhers navn, lever endnu hos indbyggerne i Wan. Efter folketroen åbner klippen sig engang om året, om natten før Kristi himmelfartsdag, og den indelukte helt ser ud i verden.“

Sagnhelten Mher er opstået af den oldpersiske solgud Mithra (jf. nypers. mihr, sol), eller rettere: denne som den sejrende lysgud besungne skikkelse har afgivet sit navn til armensk heltedigtning, som derom har skabt et livsløb med de for heltedigtningen karakteristiske træk. Vi ser endvidere, hvor let overleveringen svejer imellem om han blot er den bjærgtagne helt, eller han tillige er verdens kommende ødelægger. Ikke fordi disse begreber i sig selv er så ensartede; men fordi det viser, hvor ladet disse egne er med forestillinger om den løsbrydende jætte i fjældet. Nærmere bestemt er forbilledet for Mher den georgisk-armenske forening af poetisk helt og ragnaroksjætte; allernærmest selve Armeniernes Artavazd: begge styrter ud i vildt ridt og indelukkes i fjældet.

Et enkelt af de andre optrin i Mhersagnene må også nævnes. Den unge Mher med sin ustyrlige legemsstyrke lægger al stadens ungdom øde, og fornemme borgere kommer til kongen med klager, men heller ikke han kan magte sønnen, og han forbander ham da til at dø sønneløs. Også Ardavazt dør ung og sønneløs som følge af sin faders forbandelse, — efter fremstillingen i det gamle helte-digt. Man vilde vente at det var til forsvinding i fjældet, faderen forbandede ham; men optrinnet er os kun at finde i en overlevering af Mhersagnet, hvor bjærgtagning ikke kendes. Naturlig sagnlogik vil ellers kræve, at når bjærgtagningen kendes, så må den som hans livs hovedbegivenhed være frugten af hans faders forbandelse.

Lidt senere (indenfor samme overlevering af Mhersagnet) forekommer det optrin, at Mher går til sin faders grav og klager over at han er fordreven fra hjemmet; en stemme høres da ud fra graven, som råder ham at drage til Aleppo; undervejs vinder han en brud, og i Aleppo overvinder han kongen og sætter sig på tronen. Motivet at klage for sin afdøde fader over sit livs van-

¹ Lignende motiv i russisk kæmpeviser om Svjatogar: jorden vil ikke mere bære ham og han lægger sig til hvile i kisten der lukker sig over ham.

skæbne er atter et lighedspunkt med Ardavazt-digtet. Hvad der er enhed i Ardavazt-digtet, er splittet i stumper i Mhersagnet.

Hovedbegivenhederne i Ardavazts liv var ellers den voldsomme fremfærd mod hans faders gamle venner og hans egne brødre. Dette — skulde man vente — var grunden til Artasches' forbandelse af sin søn; men digtet, som vi har det, lader ham vredes over de umådelige omkostninger ved hans faders jordefærd, — rimeligvis fordi disse scener har været følt nært og stærkt af digteren. Vi tør dog antage, at Ardavazts grumhed og voldsomhed ikke er bleven ukendt for sagndigtningen, som gik tilbage til hans nærmeste eftertid; men i så fald må dette motiv også have tiltrukket faderens forbandelse. Det er i hvert fald denne sammenhæng, der forefindes i Mhersagnet, blot at vi i stedet for de bestemte historiske skikkelser — stormænd og kongesønner — finder et af helte-digtningens gængse optrin: den stærke yngling der i sin voldsomhed lemlæster eller dræber de jævnaIdrende. Vi tør vistnok da slutte tilbage, at sagnet om Ardavazt har indeholdt forbindelsen af hans to livsbegivenheder: voldsomheden mod stormænd og forsvindingen i Arrarat, således at hans faders forbandelse udgjorde bindeledet imellem dem, — men at denne forbindelse nu kun foreligger os som genklang i Mhersagnet.

Vi tør i alt slå fast, at udviklingen er gået fra Ardavazt til Mher, fra den ældre sagnhelt til den yngre; at sagnet om den indespærrede verdensødelægger ligeså har vandret regelmæssig sydefter: fra Elbrus til Arrarat, fra Arrarat til klippen ved Wan.

Tyngdepunktet i digtningen om Mher ligger i hans storværker, bjærgtagningen er en tilgift. Sagnet viser os den stærkest gennemførte udvikling af den oprindelige ragnaroks-jætte til helte-digtningens sædvanlige helt. Amiran (opr. Ahriman, som det snart vil ses), Ardavazt og Mher er trinnene på denne vej.

Spredningen fra det givne centrum og hånd i hånd dermed omdannelsen, har gået sin jævne gang.

6. *Amiran-legenden.*

Georgierne er blandt Kavkasusfolkene det talrigste og i kultur mest fremskredne, siddende inde med gammel kristelig og ridderlig dannelse. Hos dem træffer vi sagnene om den bundne jette i den religiøst mest udviklede og poetisk mest højtstående form; den kan under ett benævnes Amiran-legenden. Dens væsenlige

punkt er den sejrstolte kæmpes udæskning af Gud, efterfulgt af at Gud lægger ham i lænker i fjældboligen, sædvanlig efter en sejr der viser Guds uendelige overlegenhed i snille og magt. Den er stærkt udbredt blandt Georgierne, eller rettere i de to georgiske landskaber der ligger Kavkasus nærmest: Gori i nordvest og Telav i øst. Desuden optræder den længere vestpå hos de med Georgierne nærmest beslægtede folk Mingrelier, Imereter og Svaner, men dog som mere sparsom variant til de dær rådende heltesagnsagtige Amiran-sagn.

Vi har ni opskrifter af denne type. Jeg nævner dem i det følgende med de samme bogstavmærker som Krohn 147 ff (A—F) og fortsætter dernæst rækken videre (G—J).

A, *georgisk* (fra Gori 1881). [Förste og störste del er heltesagnet om Amiran; ovenfor s. 36. 2) „Jesus Kristus viste sig og døbte drenge“. 6) Kristus udæsker ham. „Så begyndte Amiran at prøve sine kræfter, også på almindelige folk, iblandt dem dræbte han mange kristne. Men Jesus Kristus gjorde hurtig ende på hans sidste kæmpeværker. Kristus åbenbarede sig engang på jorden i almindelig menneskeskikkelse og opfordrede Amiran til tvekamp.“ 7) Tvekampen; fængslet ved list: „De to kæmpende begav sig op på et af de høje kavkasiske bjerge; her tog Herren en rem i hænderne, tog den om halsen og rev den hurtig i stykker: dette gjorde Amiran også, men hans rem forvandlede sig til en mægtig kæde, og den hidtil uovervindelige kæmpe fandt sig pludselig lænket ved himmelsk kraft.“ 8) Fængstedet: „I det samme øjeblik, hvordan det nu end gik til, skød et meget højt bjærg frem med et jærnhaus indeni. Amiran, lænket med kæden, blev af Jesus Kristus indespærret i dette hus.“ 8) Lænkens fornyelse: „Og nu lever han stadig dær, og han har til sin tjeneste kun en trofast hund, som uafsladelig fra år til år slikker kæden for at gøre den så tynd at Amiran let kan rive den i stykker og befri sig. Men hvert år på skærtorsdag går enhver smed til ambolten og slår nogle slag på den med hammeren, hvorved lænken på Amiran igen får sin forrige størrelse.“ (Sv. Mat. II 2, 158—60, opt. af A. Djavachov).

B, *georgisk* (fra Telav). 1) Guds gudsön: „Ambri var en berömt kæmpe som slet ingen i verden kunde overvinde. Amiran var Guds gudsön og udmærkede sig ligeledes ved overordentlig kraft og behændighed, således at han havde overvundet såre mange helte og begyndte at gøre sig rede til kamp med selve Ambri.“ 2) Den døde kæmpes arm: „Da Gud erfarede sin gudsöns hensigt, blev han urolig, da han var overbevist om, at Ambri vilde sejre over Amiran, og for ikke at påføre sin gudsön nogen skam sendte han först döden til Ambri, for at de ikke skulde mødes og komme i tvekamp. Da Amiran kom til det sted hvor Ambri boede, førte man allerede denne på en stor slæde

til jordefærden. Amiran blev i høj grad forbavset og stod tvivlrådig. I dette øjeblik bemærkede den døde kæmpes mor, at hans hånd var gledet ned fra brystet og slæbte på jorden; hun bad Amiran om at komme og løfte den op. Amiran adlød, gik hen til slæden og tog i Ambris hånd. Men hånden var så tung at han med al sin kraft ikke kunde løfte den. Da moderen så hans magtesløshed, vendte hun sig til ham med denne spot: Du, ulykkelige, vilde indlade dig i kamp med min søn uden at kunne løfte blot hans ene døde hånd! Amiran skammede sig over sit uheld og begav sig til sin gudfar, nemlig Gud . . . Men Ambris moder fik ved alle sine tjenestefolks hjælp bragt den dødes hånd i lave og førte liget bort, hvor det skulde, og overgav det til jorden. Da Amiran kom til Gud, talte han sålunde: Hvad skal det gælde, Gudfar! du forsikrede mig at ingen kunde overvinde mig, og nu kunde jeg ikke engang løfte den døde Ambris hånd. Ja min lille søn, sagde Gud, nu kan i virkeligheden ingen overvinde dig: derfor var det jeg tog livet af Ambri!“ 3) Udækker Gud: „Amiran følte sig beroliget og fortsatte: Far, giv mig lov til at kæmpe med dig! Gud svarede til det: Se jeg har friet dig fra den skam at blive overvunden af Ambri; det er dig nok, men [4] tvekamp, fængslet ved list] hvis du vil prøve din kraft, så er her en snor og en pæl, slå pælen i jorden, og bind derefter den ene ende af snoren til pælen og den anden til dit ben, og træk til, vi vil så få at se om du er i stand til at bryde denne tynde snor! Så snart Amiran havde fulgt opfordringen, skabte Gud øjeblikkelig snoren til en stærk jærnlænke, og pælen til en tyk jærnstolpe, og således fandt Amiran sig pludselig stærkt lænket“¹. 5) Fængens tilstand: „Da Amiran var bleven lænket med de stærke kæder til jærnpælen, indsluttede Gud ham i en særlig indretning: Amiran blev indelukket i en klippehule med stærke døre, der efter Guds vilje snart kunde åbnes og snart lukkes. For at Amiran ikke skal dø af sult, holder han i den ene hånd et stykke brød, i den anden en kande vand, og begge dele kan ikke slippe op. I nogen afstand fra kæmpen, netop sådan at han ikke kan nå derhen med hånden, ligger hans sværd hvormed han vilde kunne slå sine lænker i stykker, hvis han kunde tage det med hænderne. Desuden er der hos Amiran en hund, som uafsladelig slikker lænken med sin tunge. Men brødet, vandet, sværdet og hunden — alt dette er blot forførselske håb for at holde liv i den døende Amiran.“ 6) Lænkens fornyelse: „Rigtignok bliver skærtorsdag, ved hundens ihærdige slikken, Amirans tykke kæder gjorde så små som et tyndt hår; men ved morgendæmringen den dag går smedene overalt forsættelig ned til deres smedjer og slår på fastende hjærte nogle gange med hammeren på ambolten; hvad der har til følge at Amirans lænker igen bliver store og hundens arbejde på ny begynder.“ 7) Besøget i hulen, han presser blod og mælk af brødene;

¹ Opskriften tilføjer: „Siden den tid er Amiran rasende ond for det første på smedene — som laver lænker — og for det andet på kvinderne som laver snore; og hvis han nogensinde bliver befriet fra sine lænker, hævnner han sig grusomt på dem for sine lidelser.“ Men dette hører rettelig til tillægsoptretningerne (lænkens fornyelse, og det henlagte sværd, se s. 67 øv.).

8) det henlagte sværd, hente plovrem, en kvinde får ham til at åbenbare sin hensigt. „Og ve kvinderne, såvelsom smedene, hvis det nogensinde lykkes ham at udfri sig fra fangenskabet! Men smedene og kvinderne véd det godt, og derfor glemmer de første aldrig deres pligt på fastende hjerte at slå med hammeren på ambolten skæriersdag, og de andre passer nøje på at ingen skal hjælpe Amiran.“ (Sv. Mat. XVII 2, 139—43; ved lærer ved gymnasiet i Telav J. Stepanov).

C, ovenfor s. 50 (guv. Kutais). 1) Kristi gudsön, 2) udæsker Gud, 3) fængsles ved list: tråd om ham bunden til pæl, 4) vipstjærten på pælen og Amirans hammerslag. (Sv. Mat. XVIII 3, 378).

D, *mingrelsk* (guv. Kutais). 1) Udæsker Gud. „Man siger at Amiran var meget stærk, og at ingen kunde overvinde ham. Engang sagde han, at han var i stand til at besejre Gud.“ 2) Tvekamp, fængslet ved list: „Næppe havde han udtalt disse ord, förend en gammel mand viste sig, siddende på en klippe. Da kæmpen fik øje på ham, vendte han sig straks til ham og opfordrede ham til tvekamp. Men den gamle så på Amiran med foragt og sagde til ham: Skulde jeg give mig til at kæmpe med en sådan grönskolling? nå, lad det nu være som det er, jeg prøver først din styrke! Derefter gav han Amiran en nål og en tråd idet han sagde: Træd tråden ind i nålen, stik nålen i klippen, og kast tråden om dig selv: hvis du river tråden i stykker uden at brække nålen, vil jeg kæmpe med dig; Amiran gjorde som den gamle forlangte og trak tråden i. Men den forvandlede sig til en lænke og nålen blev til en pæl; oldingen forsvandt.“ 3) Det henlagte sværd: hyrde, skaffe kæder, konen får ham til at se tilbage, „i samme øjeblik skjultes Amiran af tåge.“ 4) Lænken fornyet: „Hos Amiran er der en lille hund, som hele tiden slikker den lænke der binder fangen. Når skærtorsdag indtræffer, er kæden ved hundens slikken lige ved at briste; men den dag slår smedene med hamrene på ambolten og lænken bliver på ny tyk. Hvis Amiran kommer løs, så vil han slå alle kvinder og smede fordærvet.“ (Sv. Mat. XVIII 3, 379, fra Satschikvamo, i en samling sagn „fra guv. Kutais og Tiflis“ ved M. Mashurko).

E, *georgisk* (ovenfor s. 38 f). 1) Sælsom fødsel, 2) Kristi gudsön, 3—7) Amiran-æventyret, 8) løfter kæmpens ben, 9) udæsker Kristus, bindes ved den i jorden stukne stok, 10) ligger under Kasbek og Gergeti; 11) slikkende hund og smedeslag, 12) det henlagte sværd [uden handling], 13) bjergtet åbner sig [uden] handling], 14) stedfæste: dragen; 15) spådom om udfrielse og kamp mod demonerne. (Sv. Mat. XXXII 2, 158—67).

F, *georgisk*. 1) „Amiran var Guds gudsön¹ og besad en uhyre styrke“. 2) Fængslet ved list: „Engang stak han en lang stok i jor-

¹ I teksten står „livegne“; men det beror (som Krohn 149 gör opmærksom på) på misforståelse af to nærliggende russiske ord.

den og bød enhver forbigaende at drage den op, under trusel at det skulde koste ham hans hoved om han ikke udførte det. Men stokken var stukken så dybt ned i jorden, at ingen var i stand til at drage den op, og Amiran dræbte uden skånsel alle. Da steg selve Gud ned i skikkelse af en olding og gik forbi Amirans stok. Amiran råbte til den gamle: Vent! træk stokken op, eller jeg slår dig ihjel! Gud svarede: Hvad forlanger du af en gammel mand? hvordan skal han trække stokken op? Som en rasende løve styrtede den vrede Amiran over oldingen. Men hurtigt trak denne med en eneste finger stokken op, og forbandede Amiran.“ 3) Fangstedet: „Gud lænkede ham dernæst og kastede ham ind i et glashus som han skabte på toppen af bjærg¹. Amirans sværd blev lagt hos ham i nogen afstand. Husets port åbner sig en gang hvert hundrede år“. (Ved opskriftens slutning: „Nu kalder man bjærg², som findes i Dshavalandet, „Amirans bjærg“; for resten kalder man også Elbrus og Arrarat Amirans bjærg“). 4) Lænken fornyes: „Amiran havde en lille hund der hver dag slikkede på lænken, så at den skærtorsdag var lige ved at briste; men på denne dags morgen slog smedene på deres hamre på ambolten så lænken atter blev hel.“ 5) Besøget i hulen: spørger bønderne om plov, trykker blod af brødet; 6) det henlagte sværd: hente reb, konen får ham til at se sig tilbage. (RR 198, „mitteilung des hr. Potanin“², „nach der erzählung des Georgiers Aslom Gelovam aufgezeichnet“).

G, georgisk. 1) Kristi faddergave: „En kvinde blev på vejen overrasket af fødselssmærter og bragte et barn til verden, der fik navnet Amiran. Hun ønskede ivrig at få det døbt, men der var ingen til at opfylde hendes fromme ønske. Hun var helt fortvivlet; da kom en gammel mand og gav barnet dåben, og på moderens begæring lovede han at bede Gud om vældig legemsstyrke for ham. Den hellige mands bøn blev hørt, og da Amiran var bleven yngling, begavet med overmenneskelig styrke, udførte han de mest enestående tapperhedsprøver“. 2) Udæsker Gud til tvekamp: „Opblæst af sit held drev han sit overmod så vidt at han vovede at udæske selve Himlen“. 3) Fængslet: „I sin vrede herover bandt Gud ham med jærnlænker i en af kløfterne i Kavkasus. Amirans sværd ligger faldet på jorden tæt ved ham“. 4) „Han har kun sin tro hund tilbage, der stadig slikker på lænkerne og således arbejder på at udtynde dem og befri ham. Med forhærdet sind venter kæmpen utålmodig på det øjeblik, hvor han kan gå ud og fuldbyrde hævn; men Guds øje lukker sig aldrig: hvert år skærtorsdag kommer der en smed op af jorden og smeder fangens lænker sammen og gør dem stærkere fast i klippen“. (Éd. Dulaurier, Chants populaires de l'Arménie, *Révue de deux mondes*, april 1852,

¹ Der er ikke nævnt noget bjærg i forvejen; men den foregående prøve med stokken må vel være sket på et bjærg. Feilen stammer måske fra at Miller kun har givet uddrag af fortællingen. ² Ifølge RR 199 er dog såvel denne som den efterfølgende abchasiske „von hrn. Demuria mitgeteilt“ (formentlig optegnede af denne og indsendte af Potanin). — Om Dshava se s. 88.

s. 254, „endnu fortalt i Georgien“¹. Uden nærmere hjemsted, men den overnaturlige vogter og fængslingen i kløft i hjærget samt fravær af smedeskikken viser hen til Sydvest-Kavkasien).

H, „*svanisk*“. 1) Usædvanlig fødsel: „Der var engang en mand og en kone; længe havde de ingen børn, men til sidst forbarmede Gud sig over dem og skænkede dem en søn“. 2) Kristi gudsøn: „Forældrene var så fattige at de ikke engang kunde holde en dåb. Så engang kommer der tre vandringsmænd til dem: en præst, en diakon og en vidtrejst mand; den sidste var Kristus. Han døbte barnet og kaldte det Amiran. Barnet voksede ikke i dage men i timer; i tiårsalder var han allerede en fuldvoksen mand.“ [3] Troldekampe; hører til den vestkavkasiske heroiske sagndannelse; se ovenfor s. 35]. 4) Ud-æsker Gud: „Da Amiran var færdig med deverne tog han fat på ødelæggelsen af sine andre fjender; snart var der ikke et væsen tilbage på jorden, der kunde måle sig med ham. Stolt af sine sejre og sin forfærdelige magt steg han op på de kavkasiske bjærges top og vendte sig til Gud med følgende ord: Du ser, Herre, at ikke en eneste af dine skabninger kan måle sig med mig i styrke; kom ned fra himmelen at jeg kan måle mig med dig!“ 5) Fængslet: „Næppe havde Amiran endt disse ord før hjærget åbnede sig, og han befandt sig i en afgrund, bunden med en tung kæde til en jærmpæl. Ikke langt fra ham ligger hans sværd som han dog ikke kan nå med hånden, og foran ham er der et bæger vin som dog aldrig kan blive tomt, og et stykke brød.“ — 6) Besøget: ni svaner på jagt, han kryster blod og mælk af de to brød; 7) Det henlagte sværd: de skal hente okserem, men kan ikke finde vejen til ham igen. 8) Den lille fugl, der får ham til selv at slå pælen i jorden (type V, se s. 49). (Sv. Mat. XXXII 2, 145—47, „op-
tæget i Kutais efter den svaniske lærer ved præsteskolen i Kutais Djon-
chotzel“. Overleveringens hjemsted kan fastsættes nærmere ved at trolde-
kampen er stedfæstet i landskabet Ratsh ved Rions øvre løb; jf. s. 14).

I („Georgierne fortæller“. Hovedhandlingen er hyrdens hjælp til at nå sværdet, knyttet til den øverste landsby i Ljachva-dalen, dens sagnstof væsentlig ossetisk, type II d, se ovenfor s. 13 f; heri er indlagt Amirans tale:) „Jeg er gudsøn af selve herren Jesus Kristus og havde ofte lejlighed til at være i himlen. Han sagde mig hver gang at jeg ikke måtte bringe ild bort derfra; men jeg kunde ikke undlade det; og da jeg så hvor menneskene trængte til den, så bragte jeg den ned til dem og pådrog mig derved Guds vrede [lån fra Prometheus-sagnet!]. Engang kom en olding til mig og udæskede mig til kamp; jeg vrededes, ti jeg troede at der ikke på jorden var nogen jævnbyrdig modstander, og brødes med ham i raseri, håbende på at overvinde ham som et halmstrå. Men det gik ikke sådan; han greb mig og slængte mig med magt til

¹ Uden nærmere kildeangivelse; men efterretningen må vist gå tilbage til den armenske viseudgiver Emin, hvis skrift (på armensk) om Armeniens folkeviser danner grundlaget for Dulauriers artikel. Dette støttes ved en beslægtet overlevering. RR 197 „von h. Emin mitgeteilt“ (ovfor s. 52).

jorden, så jeg mistede bevidstheden. Da jeg kom til mig selv, fandt jeg mig i denne hule hvor jeg nu er, bunden med lænker, mit sværd kastet hen langt fra mig. Siden da er mange århundreder gået; jeg bor i det fængsel lænket som en fange, alene fordi jeg har bragt menneskene ilden [1]. Hver dag kommer en engel og bringer mig vand og mad. En gang hvert syvende år åbner en væg i mit fængsel sig og jeg får lov at nyde frisk luft og dagens lys. O Gud, før mig ud af dette pinefulde fængsel!* (Sv. Mat. XXI 2, 91).

Det er ved første øjekast vanskeligt at fremstille Amiran-legendens normale sagntype ud af opskrifternes mange afvigelser: optrin findes i nogle og mangler i andre, og de afgørende begivenheder i handlingen synes at være en stadig forskydning underkastet.

Normal form af handlingen er dog følgende: 1) Amiran er Kristi gudsøn og har som sådan fået uovervindelig styrke. 2) Stolt af sine sejre udæsker han selve Gud til tvekamp. 3) Kristus stiger ned og byder ham først vise sin styrke ved at lægge en rem om sin hals og sønderrive den, den bliver til en lænke, han sættes i fjældhule. 4) Amirans hund slikker på hans lænke for at skaffe ham fri, smedenes hammerslag fornyer lænken. — Desuden optræder besøget i bjærgene, med Amirans forsøg på at nå sværdet, så ofte, at det i nogen grad må betragtes som hørende til sagnets normalform; i nogle opskrifter er det udvidet med at han klemmer blod og mælk af brødene.

Årsagen til uregelmæssighederne er af dobbelt art: 1) lån fra heltesagnene om Amiran, 2) sammenblanding med kæmpens lænkning til pælen.

Lånene fra heltesagnene er stadig forskellige: A har fået den georgisk-ossetiske type sat foran, E derimod Amiran-æventyret; H og E har optaget hver sine stedlige småsagn.

Mere indgribende er sammenblandingen med Amirans lænkning til pælen. Den forekommer i alle de vestlige opskrifter (CDH), og den spores også i georgisk (E, og svagt i B).

En særlig stilling indtager prøven med at løfte den døde kæmpes arm. Den findes både i Amiran-legenden (BE) og i heltesagnet (heltesagnsdelen af vor A, samt svanisk, se s. 29. 36), men med modsat udfald. Dens grundform og oprindelige plads har allerede været genstand for særlig undersøgelse (s. 41).

På de enkelte opskrifter fordeler de normale optrin sig således: 1) Kristi gudsøn i alle undtagen D, i G dog en jordisk from mand der skaffer ham styrken i fadder gave fra Gud. I de fleste opskrifter

nævnes hans styrke i umiddelbar sammenhæng med at han er Guds gudsøn, uden at dette dog opgives som årsag. — Enkelte opskrifter tilskriver ham tillige en usædvanlig fødsel (gamle folks barn EH, født på vejen G; den overnaturlige fødsel i A hører derimod med til heltesagnspartiet af denne opskrift).

2) Udæskning af Gud, alle undtagen F, der anvender et røvermotiv: kæmpen der pålægger alle forbikommende at løse en opgave, og Gud kommer da i skikkelse af gammel mand og viser sig som den overlegne; afvigende i AEI: Kristus udæsker Amiran på grund af hans ugerninger.

3) Tvekampen, Amiran påtager selv lænken: han lægger remmen om sig AB; han lægger den ved pæten bundne tråd om sig C (D); skal trække stok op EF. Oprinnet mangler i GHI, han fængsles blot i kraft af Guds overlegne magt.

4) Hundene slikker og smedene fornyer lænken ABDEFG; han slår selv pælen ned („type V“) CH.

5) Det henlagte sværd, den åbne fjældport og den besøgende: BDEFGHI (i EG dog kun antydte); mgl. i AC. Udvides med at han klemmer blod af brødet BFH. — Ligeledes i den georgiske opskrift af „type II“ (ovenfor s. 15).

Det oprin, der volder nogen uklarhed, er det hvor Gud får Amiran til at udføre kraftprøven og derved får ham fangen: skal hovedinteressen være knyttet til lænken eller til pælen? Det faste holdepunkt er, at den store mængde opskrifter er enige om at hunden slikker på lænken og at den dog stadig fornyes ved smedslagene; selv en af de vestlige (D) er med i denne opfattelse. Kun CH holder i modsætning dertil fast ved den hjemlige forestilling, at Amiran er lænket til jærnstolpe, og at han stadig rokker den op, men selv i raseri slår den i jorden. Men når lænkens fornyelse er normalform, må også dens pålægning være handlingens afgørende punkt. Vi finder den da også som afgørende ikke blot i AB, men også i den vestlige C (med pæl i tilgift), skönt i denne pælens oprykning siden træder i stedet for lænkens slid.

Pælens oprykning har som sagt kun kunnet hævde sig i oprin 4 i nogle vestlige egne, hvor den bæres oppe af stedlig sagn og tro („type V“ i forrige §). Men poetisk, 3: i fængslingsscenen, har den kunnet gå langt videre om land. Typisk i så henseende er opskrift E: Kristus sætter stokken to gange i jorden og Amiran drager den op, tredje gang kan han ikke, ti Gud skaber den til et træ der spænder over hele verden, „og Gud bandt Amiran til et træ“ (skal naturligvis være: til dette træ). Men pludselig springer handlingen: Gud lægger Amiran hen med bjærgene Kasbek og

Gergeti over sig. Øjensynlig brydes det vestfra kommende stolpe-motiv med et hjemligt fjældmotiv, og sammennitningen af de to er kun altfor tydelig.

Amiran-legendens hjemsted kan vi se allerede deraf, at den navnlig er båret af Georgierne, at den i sydvestegnene kun forekommer i knappe og blandede former, og helt ud i vest, såvelsom nord for Kaukasus, ikke møder i en eneste opskrift.

Et andet vidnesbyrd er forekomsten af forsøget på at nå det henlagte sværd. Som frit sagn forekommer denne „fuldt udviklede type II“ kun hos Osseterne og en enkelt gang hos Georgierne; den må altså fra nærliggende overlevering være gået ind i den større georgiske digtning. — Mærkeligt er det for øvrigt at se de to grupper — den ossetiske og den georgiske — forskel både i kultur og i natur. I ossetisk er det hele landsbyens befolkning eller slægten der iler efter smeden for at standse ham i hans forehavende; i georgisk er det en kvinde, sædvanlig hans hustru: enkeltmennesket og enkelthjemmet begynder at løse sig ud af flokken. Og naturen er bleven en anden: denne bonde der går hjem at hente oksens plovrem minder mere om sletteland end om højfjæld¹.

Lignende gælder om det hermed sammenhængende optrin: kæmpens spørgsmål og hvorledes han klemmer blod og mælk af brødene. Dette forekommer som selvstændigt sagn, og i en form der sikkert er grundform, hos Osseterne. Se herom længere nede i denne §.

En nærmere undersøgelse af Amiran-legenden må først og fremmest gå ud på to ting 1) at bestemme hvorfra de for den ejendommelige motiver stammer, 2) at fastslå dens forhold til andre sagn om den bundne jætte indenfor de motiver som er fælles for begge parter.

Det ny i Amiran-legenden er først og fremmest kristendommen. Ubetinget kristen er heltens stilling som gudsøn og de gaver dette forhold medfører. Oprør mod Gud, endogså formet som udæskning til tvekamp, fører os i hvert fald til de forasiatiske højere religioner². At den onde lægges i bånd ved Kristus' eller

¹ Således i H (svanisk), B (østlig, fra Telav) og i den frie georgiske af „type II“ (ovfor. s. 15); F har derimod reb, og D kæder (ligesom ossetisk).

² Djævelens udæskning af Gud forekommer i det franske sagn om lænkens for-

Guds overlegne snille, er et betydningsfuldt motiv i kristen mytologi. De lænkeformende hammerslag på skærtorsdag viser tilknytning til kristendommens største fest.

Alle motiver som vi ikke har truffet i de andre Kaukasus-former tilhører kristendommen eller hænger i alt fald sammen med den.

Vi har derved et støttepunkt for at tidsfæste Amiran-legenden indenfor visse grænser, medens de andre former kun kunde henføres til primitiv mytologi, i nogle tilfælde med et vagt skær af højere religions synspunkt (trods imod Gud). Det var i det 2det årh. at Georgierne gik over til kristendommen. Amiran-legenden er altså yngre end dette tidspunkt, rimelig en rum tid yngre, således at kristne forestillinger har haft tid at gennemtrænge de nationale overleveringer.

De enkelte sagnmotiver, der udtrykker denne kristne udformning, kan for en stor del eftervises. Det at helten er Kristi egen gudsøn og derved får sine særlige ævner, kommer oftere igen i russiske æventyr, uden at jeg dog har haft lejlighed til at samle materialet med nogensomhelst fuldstændighed¹. Ejendommelig er estnisk legende: Djævelen sønderriver i raseri sin egen søn, som var Guds gudsøn; Gud samler stykkerne op og således opstod de ni djævelsønner, den yngste af dem var den værste og ødelægger verden når han kommer løs². Mærkeligt er det, at her den værste og øjensynlig stærkeste af djævlene, den der volder verdens undergang når han kommer løs, göres til Guds gudsøn. Men ligheden med Amiran-legenden kan dog være tilfældig.

Det næste motiv, at Gud narrer den onde til selv at lægge lænken om sig, svarer til den kristne verdens forestillinger om djævelen; se nærmere i § 10.

I øvrigt gör man let den iagttagelse, at Amiran-legenden optrin for optrin svarer til de tidligere behandlede, dels heltesagn, dels de typiske småsagn, enten således at handlingsstoffet er det samme, eller dog således at der frembringes samme resultat:

nyelse på palmesøndag (§ 8). Men på forhånd kan denne ikke opføres som en af Amiran-legenden uafhængig overlevering.

¹ Krohn 154 anfører et lillerussisk æventyr, hvor der til møens søn kommer en ridder og i faddergave skænker hendes søn styrke m.m. Fortællingen har en vis flygtig lighed med Amiran-legenden, for så vidt hans svigefulde moder binder ham. ² Kallas, Märchen der Ljutziner-Esten nr. 64 (Verhandl. der gel. estn. gesellschaft XX 191).

legenden:

kæmpen får sin styrke ved at blive
Guds gudsøn

kæmpen udæsker Gud og lænkes til
straf i fjældet

kæmpen narres i fangebånd

hunden slikker på lænken

smedene slår på ambolten skær-
torsdag morgen

*heltesagn (h) og småsagn
(type I—VI):*

kæmpen får sin styrke ved at være
søn af helt og overnaturlig bjærg-
kvinde (h)

kæmpen vil rane livsvandet fra Gud
og lænkes til straf til (i) fjældet
(type IV)

.....
hunden slikker på lænken (type VI)
smedene slår på ambolten nytårs-
morgen: forårsjævnögn (type VI
armensk)

Det samme gælder for de partier der mindre fast er indleddede
på legendens handling:

kan ikke løfte den døde kæmpes
arm

bondens samtale med den bundne
kæmpe

bondens hjælp til at nå sværdet

løfter den døde kæmpes arm (h)

bondens samtale med den bundne
kæmpe (type II)

bondens hjælp til at nå sværdet
(type II).

Allerede et første blik på denne motivrække vækker formodning om at Amiran-legenden er sammenarbejdelse, omarbejdelse og kristning af de kavkasiske overleveringer, langt mere end at den er nogen selvstændig nybegyndelse.

Selv hvor der optræder nyt handlingsmotiv, er opgaven der skal løses den samme som de egenlige Kavkasus-sagn stiller; — og at forklare disse optrin som skabte ved omarbejdelse af ældre Kavkasussagn er den simpleste løsning. At begynde med Rostoms elskovsæventyr med bjærgkvinden, og af dette udspring at forklare Amirans overmenneskelige styrke, vilde dårlig passe for en digtning med kristen-religiøs hovedtanke: motivet måtte ombyttes med et mere religiøst; og dette kan have været grunden til at indføre ham som Guds gudsøn. Snarest må man da opfatte det som en bevidst ændring. Men da „Guds gudsøn“ er folkeligt æventyrmotiv i Østeuropa, kan det være en naturlig tilbleven variant til bjærgkvinde-fødslens, — og denne variant blev så foretrukken i den

legendariske behandling af sagnet. Dette sidste er altså en mulighed; men den kræver antagelsen af et ikke eksisterende led: en form af heltesagnet hvor Amiran var Guds gudsön uden at fortællingen iøvrigt var omkristnet, — og dette vilde være lidt kunstigt.

Simplere står sagen ved kæmpens fængsling. Vi har en hedensk form hvor kæmpen prøver at trænge op til livskilden på fjældet, dær hvor selve Gud bor, og lænkes midt i sit formastelige værk. Og en fra højere religion, hvor det ikke er ranet af nogen enkelt ting, men oprøret mod Gud der fremkalder straffen. Her måtte ganske simpelt en forskydning finde sted når folkets religion omdannedes. Kun nærvæd selve Elbrus og i en befolkning der er mægtig bunden i gamle sædvaner kunde undtagelsesvis det gamle holde sig, idet man dær på stedet stadig bevarede troen på en utilnærmelig bjærgkonge. Flere af de andre Elbrussagn har en ubestemt forestilling om trods mod Gud som grund til hans fængsling: den naturlige følge af at den ny religions skær faldt over de gamle sagnoptrin. Og endelig her, fjærnere fra Elbrus, finder vi det omsat i bestemte handlingsoptrin, der svarer til det nyere religiøse optrin. Rimeligvis er disse optrin komne udefra; i den simpleste form blot udæskning, i den mere sammensatte udæskning + Guds list med lænken. Det har skaffet det episke stof som man manglede når den gamle myte om kilden ikke mere tilfredsstillede, og som man tillige trængte mest til jo fjærnere sagnet kom fra selve kildespringet på Elbrus.

At Elbrussagnet er det oprindelige, og Amiran-legenden den afledte, kan vi også iagttage på en anden måde. I Elbrussagnet (type IV) er der fuld mening i at kæmpen vandrer op på bjærget: han vil nemlig nå flodens kilde (livskilden) og han fængsles af bjærgets gud, da han er lige ved at nå den (kabardisk, fængslet ved kilden også abchasisk). Amiran-legenden lader ham også vandre op på bjærget, men famler efter en rimelig årsag dertil, hvad der sikkert har sin grund i at motivet er „lævn“ fra et ældre sagntrin.

I *A* vandrer Kristus og Amiran sammen op på toppen af et bjærg for at prøve kræfter. I *II* stiger han op på bjærget for at udæske Gud. I *F* forudsættes kampen at foregå på et bjærg, uden at vi af det foreliggende udtog kan se hvorfor han er kommen derop. De meget kortfattede (vestlige) opskritter CDG indeholder intet derom. B og E flytter ham på en akkavet måde fra pælen (træet), hvorved han først er

bunden, til en hule i fjældet (o: en uheldig blanding af vestlig og østlig sagnform). Det må dog tilføjes, at vandringen op på bjærget alene findes indenfor et midter-syd-kavkasiske område: Gori (A), Svanerlandet (H), Dshava o. fl. (F). Men denne scene står dog i plastisk kraft så langt over de andre svage eller sammenstykkede optrin, at den turde være den oprindelige.

Med de slikkende hunde og lænkens fornyelse er vi i en ganske anden grad i det folkelige stof. Det kristne motiv indskrænker sig til at smedenes slag på ambolten sker skærtorsdag. En dybere grund til dette at den onde lænkes på skærtorsdag savner man dog. Kristelig set skulde langfredags lidelse eller påskemorgens opstandelse være sejr over djævelen. Når den fest- og mytefattige skærtorsdag fik smedeskikken, må det vel bero på at en hedensk skik fik sin plads indenfor kristen påskeskik på det sted hvor der var tomt rum til den. Når vi træffer skikken uden kristen forbindelse hos Armenierne allerede fra 5te årh. og den dær forudsættes at være gammel, må den have været folkelig-hedensk, inden kristendommen nåede at slå rod hos Georgierne. Grunden til dens overførelse til påsken ligger i tidspunktet af året: hos Armenierne var den på deres nytårsdag, den første dag i måneden Navassart; men denne var „efter den ældre armenske kalender“ på forårs-jævn døgn¹. (Da den armenske kalenderreform foregik 551 ell. 552, er vi herved i stand til med nogen sandsynlighed at tidsfæste overførelsen².)

I øvrigt indeholder lænkens fornyelse intet kristent i sit ud-spring; derimod vel de gængse nykavkasiske træk. De slikkende eller gnavende hunde der arbejder på at hidføre verdens undergang kender vi igen fra Abchaser og endnu nøjere fra Armeniere; selve det enkelte motiv ragnarokhundenes løsrivning skal vi granske nærmere i næste kapitel og se at det ikke er den georgiske form men den abchasiske der ligger grundformen nærmest. Amiran-legenden bliver derved sat på sin plads som sidst i udviklingsrækken.

At det ikke er Amiran-legenden der er stamform for Syd-Elbrus-typerne, men omvendt, ser man yderligere deraf at den på dette punkt ikke har nogen fast form: dens slutning retter sig efter stedlig tro, i vest „type V“, hos Georgierne „type VI“. Slutningen følges i så henseende ikke med selve fortællingens hovedoptrin, hvor — som vi så — pælemotivet har større udbredelse; dette

¹ Dulaurier, Chants populaires Arm. (Révue de deux m. 1852) 252.

² Se nærmere i: Tilføjelser og rettelser.

bevæger sig frit, overalt hvor det kan vække poetisk interesse; slutningen med den deri indeholdte folketro er derimod geografisk bunden.

Amiran-legenden er altså en omskrivning af optrin i det gamle heltesagn og i folkesagnene.

Ulige større er de dele af Amiran-legenden, der svarer til de ikke-kristne kavkasiske overleveringer.

Kristi gudsøn som fortællingens begyndelse er variant til den overnaturlige fødsel i heltesagnet: begge har til hensigt at skaffe ham hans overmenneskelige styrke.

På lignende måde med forsøget på at løfte den døde kæmpes arm. Motivet er i sig selv heltesagnsagtigt, og i heltesagnene om Amiran møder dets simpleste udformning, at Amiran virkelig udfører det han opfordres til. Legenden har det poetisk mere spændende, at han ikke er istand til at løfte den; men netop derfor turde det være det afledte. Hver af de pågældende opskrifter har på sin måde vævet det ind i det religiøse problem. Amiran synker hen i sorg over sin mangel på styrke, og da skænker Gud ham større styrke end før, — men dette frister ham til trods mod Gud (E); eller Gud trøster ham med at han har ladet kæmpen dø for at redde Amiran fra at falde for hans hånd, — nu er Amiran altså den stærkeste af alle og han udæsker i sit overmod Gud (B). Denne sidste sammenhæng turde i Amiran-legenden være den oprindelige; den kræver ikke nogen ny uddeling af styrke (et motiv der allerede er brugt til „Guds gudsøn“) men lader handlingen gå videre så at det ene optrin følger det andet. Men denne indgriben af Gud er utvivlsomt en yngre form af arm-motivet end at lade det virke ved sin egen kraft.

Alt dette viser at Amiran-legenden er en videre-bearbejdelse af optrin dels fra Elbrus-sagnene, dels fra heltesagnet, — en bearbejdelse der kunstnerisk og religiøst står højt, men netop derfor er mindre oprindelig end de simple og for en stor del naturbundne sagn.

Karakteristisk for Amiran-legenden er derimod at dens stedfæste til et af Kavkasusbjærgene oftest er ret flygtigt (*E* danner undtagelse ved sine bestemte stedfæster, men de passer dårlig ind i den egenlige handling), og endnu mere karakteristisk er dens fuldstændige mangel på naturmyte. Georgierne henhører ikke jordskælvet til nogen Kavkasus-jætte; de tror, at den fisk der bærer verden engang

imellem taber sin hales spids, som den holder i munden, og da snapper for igen at få den fat¹. Det synes at være en lov for al digtningen om den bundne jætte i Kavkasus, at jo nærmere den er ved naturgrundlag og den stedlige folketro, des mere holdes den fast i de simpleste former for fortælling; jo mere den fjærner sig fra alt dette, des mere er den sammensat og er den kunstnerisk selvstændig.

Det samme blik på Amiran-legendens tilblivelse får man ved at granske de partier, som ikke udgør nogen nødvendig del af legendens handling, men i opskrifterne forekommer ret ofte, dog ikke altid. Det drejer sig her om kæmpens forsøg på at nå det henlagte sværd (BDFH[I]² og type II e), ofte udvidet med kæmpens spørgsmål og det at han trykker blod ud af brødet (BFH og II e).

Skarpest ses tilblivelsen på sagnet om brødet:

B, georgisk (fra Telav): „Amiran blev indelukket i en klippehule med stærke døre, der efter Guds vilje snart kunde åbnes og snart lukkes. For at Amiran ikke skal dø af sult holder han i den ene hånd et stykke brød, i den anden en kande vand, og begge dele kan ikke slippe op ... Engang da dørene til hulen stod åbne, kom en fremmed jæger ind til den lankede Amiran, hilste på ham og gav ham et stykke af sit brød 3: af den slags som de almindelige dødelige nærer sig ved på jorden. Amiran tog brødet fra jægeren, men idet han klemte det i sin ene hånd, pressede han blod ud af det medens han af sit eget uopbrugelige brød med den anden hånd pressede mælk ud. Da sagde Amiran til jægeren: Det er jo åbenbart at man hos jer mennesker nærer sig ved brød der er vundet ved blod.“

F, georgisk (synes knyttet til et „Amirans bjærg“ i Dshava-bjærgene, 3: nordvestligst blandt Georgierne): „En gang da porten stod åben, gik bønder forbi, men da de så Amiran flygtede de af skræk. Amiran kaldte ad dem og forsikrede at han var en Guds skabning så vel som de selv. Bønderne besindede sig og vendte om. Amiran modtog dem venlig, frittede om deres lævned og drift og spurgte: Hvorfor spænder I dær otte par øksne for en bjælke og slæber den om på marken? Det er en plov, svarede bønderne; med den arbejder vi i jorden og vinder brød. Amiran ber om brød, og klemmer det stærkt i

¹ Anholm, I Gogs och Magogs land 298. Jf. nedenfor § 13. ² I har — som man erindrer — det henlagte sværd til sagnets hovedmotiv, men i dets ossetiske form (ovenfor s. 13). *E* og *G* har blot antydning af „det henlagte sværd“. — Type II e (georgisk, se s. 15) er her regnet for et skud af Amiran-legenden, fordi dets enkeltheder stemmer med denne, og den forekommer i egne hvor „det henlagte sværd“ ellers ikke kendes som selvstændigt sagn.

hånden; der flyder blod af brødet. Så tager han det brød som Gud havde givet ham, og da han klemmer det flyder der mælk af brødet.“

H, svanisk: „Ikke langt fra ham ligger hans sværd, som han dog ikke kan nå med hånden, og foran ham er der et bæger vin, som aldrig kan blive tomt, og et stykke brød. Engang var ni Svaner på jagt i bjærgene.“ [Deres rædsel ved at se ham; nedstigning i kløften]. „Her fortalte Amiran dem alle sine hændelser. Derefter bad han dem om brød og trykkede det i hånden. Der kom blod ud af brødet. Så tog han sit eget brød i hånden og ud af det kom der mælk. Dær ser I, siger han til dem og peger på sit brød: da jeg regerede på jorden spiste I sådant brød, men nu spiser I den slags!“

Sagnets hovedpunkt er det at der af menneskenes brød flyder blod når det klemmes hårdt, af Amirans mælk. Både *B* og *F* er sig bevidst at dermed udtrykkes modsætningen mellem menneskenes ved uret vundne føde og den guddommelige næring. *H* lader derimod Amiran forklare at sådant brød spiste man i hans tid; men det må være tillæmpet efter det gængse sagnmotiv „samtalen med den gamle jætte“ hvor modsætningen mellem fortid og nutid er hovedsagen. *IIe* har en lignende tanke: det er brødet fra Amirans jordiske tid der er tilbage (og som han trykker mælk af), og han lover at optræde som en samfundsforbedrer som vil skaffe alle det brød der ikke er vundet ved blod, såfremt han kommer fri. Men denne opfattelse af Amiran turde være ganske uoprindelig. I hvert fald forklarer ingen af de to sidste former, hvorledes han skulde have bevaret brødet fra sine unge dage. Kun ved at opfatte det som det brød Gud har undt ham, får vi mening i handlingen, *o*: den udgør et bevidst led i Amiran-legenden.

Andensteds forekommer et tilsvarende optrin selvstændigt og ganske uden den religiøse farve:

Ossetisk heltesagn. (En gang gik Daredsanerne — Kavkasuslandenes berømte helteslægt — på vandring: de støder om natten på noget som standser deres spydspidser; ved dag ser de at det var bækkenet af en afdød kæmpe. De beder Gud trylle ham til live at de kan se ham og tale med ham.) Hvad er det for noget broget? spørger kæmpen. Det er en mark hvor man kører mög ud og spreder det. Han får at vide hvorledes man pløjer, sår, tærsker og bager til brød. I vore dage, siger han, tog vi blot en håndfuld jord, trykkede saften af den og levede deraf hele ugen. De rækker ham et brød, og han klemmer det så der flyder blod deraf. Han beder også om at se en øst, de vælter en stor hvid sten hen til ham; han trykker den så den bliver til bare sand: I stakler, er det jeres næring! lad mig gå, verden er bleven helt anderledes! (Så bruste det i luften, jorden rystede, og kun det gamle bækkenben lå til-

bage.) (Sv. Mat. VII 2, s. 16 > Hahn, Aus dem Kaukasus, 1892, s. 104 ff.)

Der kan næppe være tvivl om at vi her har grundformen: det er en variant af den vidt udbredte type, at den gamle jette udspørger om de forandrede forhold i hans hjemstavn, og den indeholder intet træk der ikke svarer til den givne situation. Amiran-legenden har indrammet den i en større handling (om end kun løselig) og har da omkristnet den. —

Mærkeligt er det forøvrigt at se Osseternes forhold til Amirandigtningen. De har stadig den ikke-legendariske form af den: 1) heltesagnet om Amiran som Rustans og skovkvindens søn som særskilt overlevering (derimod er det i georgisk *A* kædet sammen med legenden); 2) forsøget på at nå det henlagte sværd som særskilt; 3) kæmperen der klemmer blod af brødet — særskilt, uden forbindelse med Amiran, og uden religiøs karakter. På alle disse punkter fører de ossetiske former os bag om Amiran-legenden, til enkeltsagn af heroisk karakter; i (2) og (3) kommer vi til grundtyper for motiver i legenden, i (1) til grundform for en enkelt overlevering (Amirans mærkelige fødsel og ungdomskampe forekommer jo aldrig selvstændig i den sydkavkasiske overlevering). Derimod mangler Osseterne helt den legendariske form eller har kun svage strejf af den.

Osseterne har her bevaret det ældre trin. Ikke således at dette, senere til Kaukasus indvandrede iraniske folk er dets skabere; men de har slet og ret det ældre trin af georgisk digtning om Amiran: det førlegendariske. —

Den hele fortælling om brødet synes snarest at høre hjemme i den vestlige del af Amiran-legendens område; den eneste mere østlige opskrift (*B*) har jo også andensteds indflydelse fra vestligere overlevering (lænkning til pælen, se s. 71). Det er da i geografisk henseende ret rimeligt, at denne form for samtalen med den lænkede kæmpe står i en vis forbindelse med den tilsvarende, som vi har lært at kende som „type III“ og som var særtegnende for Abchasernes sagn om den bundne kæmpe, — ikke således at denne kan være dens eneste kilde (i indhold ligger det ossetiske jættesagn jo langt nærmere), men således at fortællingen i sin nuværende bredde (s: som led i den større Amiran-legende) beror på sammensvejsning af en vestfra kommende samtale med jætten (krydset med det jættesagn vi kender i ossetisk) og et mere østligt

besøg hos jætten (type II „det henlagte sværd“). Det vil passe til den ophobning af de ældre kæmpemotiver, vi nu oftere har iagttaget i den legendariske form. —

Om selve besøgets hovedhandling, „det henlagte sværd“, er der ikke meget tilbage at sige. Jeg meddeler opskrifterne for at man kan se, hvor lille typens afændring er indenfor Amiranlegendens tekster; dens forudgående udvikling har vi allerede haft lejlighed til at iagttage under de nordlige småsagn (§ 2).

B (fra Telav): „Amiran blev indelukket i en klippehule med stærke døre, der efter Guds vilje snart kan åbnes og snart lukkes . . . I nogen afstand fra kæmpen, og det netop i sådan afstand at han ikke kan nå derhen med hånden, ligger hans sværd hvormed han vilde kunne slå sine lænker i stykker, hvis han kunde tage det i hænderne.“ „Engang da dørene til hulen stod åbne, kom en fremmed jæger ind til den länkede Amiran.“ [Amiran presser blod af jægerens brød, mælk af sit eget.] „Derpå bad Amiran sin besøgende om at give ham hans sværd. Jægeren forsøgte at give Amiran det sværd han bad om; men det gik ikke sådan: det var ham ikke muligt med alle sine kræfter at løfte det tunge sværd. Amiran bad ham så at strække sig ud på jorden og gribe kraftig med hænderne om sværdet, Amiran skulde så trække ham i fødderne og derved trække sit kostbare sværd til sig. Jægeren adlød, greb med hænderne om sværdet og strakte fødderne hen til fangen; men næppe havde Amiran grebet om hans fødder og var begyndt at trække til sig, før jægeren begyndte at skribe rasende, fordi fødderne næsten blev revne af kroppen på ham. Amiran blev nødt til at holde inde; og efter det begyndte han at bede jægeren om når han kom hjem at tage en tyk rem (djambara) af den slags som Grusinerne bruger til at spænde det første par oksers åg fast til det bagerste åg med, og slæbe det hen til ham i hulen, dørene vilde imens blive stående åbne. Dersom jægeren fik bragt den djambara, han bad om, derhen, skulde han binde den ene ende til sværdet og give den anden i Amirans hænder; denne vilde da kunne trække sit meget attræede sværd til sig. Samtidig med at Amiran gav jægeren denne opgave, bad han ham, i tilfælde af at han skulde møde en kvinde som trængte ind på ham med spørgsmål om hvorhen han bar djambaraen, da skulde han under ingen omstændigheder vende sig om til hende og åbenbare hende sin hensigt; ti i modsat fald vilde nemlig døren til hans — Amirans — bolig straks lukke sig, og jægeren kunde da ikke give ham den forlangte djambara. Jægeren lovede at efterkomme opfordringen nøjagtig og begav sig hjem til sig selv. Han kom hurtigt hjem, tog dær en djambara og vilde bringe den til Amiran. Til ulykke for denne bemærkede en kvinde jægeren og begyndte at trænge ind på ham for at han skulde åbenbare hende, hvor han slæbte djambaraen hen. Det hjalp ikke at jægeren gjorde sig så hård han kunde, den ihærdige kvinde vandt sejr og han åbenbarede hende forsaugt sin hensigt. Efter det lukkede sig — ganske rigtig — lige på øjeblikket indgangen

til Amiran, hvorhen jægeren til ingen nytte slæbte sin byrde. Amiran forstod naturligvis hvad der var sket, og fyldtes end mere med følelse af had til kvinder; og ve kvinderne, såvelsom smedene, hvis det nogen-sinde lykkes Amiran at befri sig fra fangenskabet! Men smedene [hen-tydning til type VI: länkens fornyelse] og kvinderne véd det godt, og derfor glemmer de første aldrig deres pligt: på fastende hjerte at slå med hammeren på ambolten skærtorsdag, og de andre passer nøje på at ingen skal hjælpe Amiran.“

D, mingrelsk: „Amiran vilde kunne sønderhugge lænken med sit sværd og udfri sig selv; men sværdet kunde han kun nå med den lille finger uden at have nogen mulighed for at få fat i det med hånden. Så får han øje på en hyrde, kalder ham til sig og ber ham om at give ham sværdet. Sværdet viste sig meget tungt, og hyrden kunde ikke løfte det. Amiran ber så hyrden om at binde et bælte fast til sværdet og give ham den ene ende. Bæltet kan ikke bære sværdets vægt og brister. Så sender Amiran hyrden efter nogle kæder, idet han siger: ,Tag nogle kæder og løb herhen til mig med dem, men du må ikke se dig tilbage, ellers bliver jeg usynlig for dig‘. Desuden lover kæmpen at lønne ham rigelig, hvis det lykkes ham at udfri ham fra lænkerne. Hyrden gik hjem tog nogle kæder og gav sig med dem til at løbe til Amiran. Men hyrdens kone, der så sin mand løbe afsted, råbte efter ham: ,Hvor skal du hen?‘ Men han blev ved at løbe videre uden at svare eller se sig tilbage. Konen blev ved at følge ham lige i hælene, og da han næsten havde nået Amiran, råbte hun, så voldsomt at han vendte sig om mod hende og i vrede kastede kæderne på hende. I samme øjeblik skjultes Amiran af tage og forsvandt for hyrdens blikke“.

F, georgisk: „Gud lænkede ham så og kastede ham i et hus af glas, som han skabte på bjærgets top. Amirans sværd blev lagt lidt fra ham. Husets port åbner sig engang hver hundrede år . . . Engang da porten stod åben gik nogle bønder forbi, men da de så Amiran flyede de af rædsel. Amiran kaldte på dem og svor at han var en Guds skabning ligesom de. [Her følger Amirans spørgsmål om plov m. m., s. 78.] Da bønderne brød op, bad han en af dem om at bringe sig et reb, men bonden måtte på vejen tilbage til glashuset ikke se sig om, ellers lukkede porten sig. Bonden opfyldte hans bøn, hentede et reb og vendte tilbage til Amirans hus; men hans hustru fulgte efter ham og bad ham sige, hvorhen han gik. Hendes pågaaenhed ærgrede ham, og han vendte sig om og jog hende tilbage til landsbyen. Men da han kom til stedet hvor Amiran var, var han ikke at finde; Amiran var forsvunden, man véd ikke hvorhen“.

H, svanisk: „Engang var ni Svaner på jagt i bjærgene . . . Amiran bad Svanerne om at give ham sværdet; men de kunde ikke bevæge det ud af stedet. Så gav Amiran dem det råd, at binde en ende af de okseremme, de havde hos sig, til sværdet og give ham den anden ende. Men da Amiran trak til, brast remmene. Så lod Amiran Svanerne gå hjem og bad dem skaffe sig remme af ni treårgamle okser. Men efter

dette lykkedes det ingensinde Svanerne at genfinde Amirans opholdssted, så snart de kom nær til kløften, skjulte den sig“.

Former der — i alt fald tilsyneladende — svarer til den simple „type I“ (henlagt sværd uden hjælper) findes derimod i et par af de georgiske Amiran-opskrifter:

Georgisk E (del af et større heltesagn, stedlagt til bjærgene Kasbek og Gergeti): „Ikke langt fra Amiran ligger hans sværd, også rustent og skimlet. Også sværdet græder over sig selv ligesom dets herre. Bjærget Gergeti åbner én gang om året døren til lyset for Amiran; men Amiran er ikke glad, ti lysets stråler fornyer de smærter af tungsind og lidelse som allerede er blevne kolde“. [Intet om forsøg på at nå sværdet! Ved Kristi komme skal Amiran få sin frihed og bekæmpe troldene.]

Georgisk G: „I sin vrede bandt Gud ham med jærnlænker i en af kløfterne i Kaukasus. Amirans sværd ligger faldet på jorden tæt ved ham“.

Men ser vi nærmere efter, opdager vi at det henlagte sværd i *E* optræder sammen med at bjærget åbner sig én gang om året; men denne åbne fjælddør er netop det karakteristiske træk for den menneskelige hjælpers optræden, og forekommer aldrig ellers. *E* røber sig derved som ufuldstændig form af type II; måske er det selve den foredrager der har givet *E* dens nuværende halvt poetiske skikkelse, som har udeladt oprindelsen; den menneskelige indgriben vilde dårlig passe til den lyrisk-tragiske tone hvori digteren fremsætter sagnet (se gengivelsen ovfor s. 38). I så fald turde det være rimeligt at også *G* i sit udspring stemmer med denne og med de øvrige georgiske overleveringer. I hvert fald er det sikkert at motivet ingen af disse steder har sin oprindelige karakter: spændingen for om Amiran vil nå sværdet er ganske veget; sværdmotivet er selv et rustent inventarstykke i det poetiske rustkammer¹.

Det står da fast, at indenfor legenden er den eneste kendte handlingsform af „det henlagte sværd“ at henføre til den fuldkomne 3: yngre type, og at de par tilfælde hvor det blot er scenerekvisit, peger tilbage mod samme grundlag. I modsætning dertil står de vestligere egne (syd og nordvest for Elbrus) med den oprindeligere „type I“; enkel og naturbunden ved Ditz, i det svaniske heltesagn derimod til overmål rigt udført, dog således at dens hovedtanke — kæmpen der selv rækker efter sværdet — blot er sat yderligere på spidsen. Som sædvanlig ligger da den simpleste

¹ Jf. ossetisk type II b, hvor de på gulvet henstrøede våben også kun er sceneudstyr; det er en i væggen fæstet lænke han rækker sig efter (s. 11).

form udenfor Amiran-legenden. Jeg har tidligere givet grunde for at udspringet til dette motiv snarest ligger i heltesagn om Amiran i egnene syd for Elbrus (s. 48).

For den fuldtudviklede „type II“ (hjælperens uheld) har vi bestemtere grund under fødderne. Det drejer sig næsten altid om at bjærget til en eller anden tid åbner sig og atter — da tavshedsforbuddet brydes — pludselig lukker sig til¹. Dette forudsætter at kæmpen er bunden inde i bjærget; men det er han ikke ved Elbrus, derimod knytter denne forestilling sig til hans fængsling i Kasbek, og det er i egne der ligger nær ved dette — nord eller syd for Kaukasus — at sagnene har næsten hele deres udbredelse.

Dette midt-kaukasiske sagn om fjældet der åbner sig turde da efter sin natur være en hos bjærgboerne født tros-forestilling (så-danne forestillinger møder hos talrige folkeslag), der senere er blevet indlemmet i legenden om Amiran.

Fra disse enkeltheder vender vi os til nogle for hele sagnet væsentligere spørgsmål.

Navnet Amiran udmærker, som vi véd, alle opskrifter af legenden og de fleste af heltesagnene; nu og da optræder det i småsagnene, dog aldrig i egnene nord for Elbrus og er ved Kasbek ikke enerådende, ikke heller vest for Elbrus hos Abchaserne. Det er klart at det har sit udspring i heltesagn + legende; og hvis legenden er afledt af heltesagnet, har det sit udspring i dette.

Eller for at sige det simple: navnet Amiran er georgisk. I Georgien optræder det uden undtagelse, endogså i et stedligt småsagn (fra Sperosa, nedenfor s. 88); alle andre steder er det ukendt eller må kæmpe om sin ret med andre navne.

Navnet lader sig næppe skille fra persisk Ahriman (oldpersisk Angramainyu, den Onde Ånd)². Begge er menneskehedens værste fjender og skal ved verdens ende komme frem for at prøve på dens ødelæggelse. Også Ahriman ligger længe begravet i mørket, lammet ved Ormuzds sejrige ord. Selv om han mangler jord-skælvsmotiv og jordisk hjemsted og hele den anskuelighed som Elbruskæmpen har, er ligheden dog stor nok til at hans navn kan være overført på denne.

¹ Kun *D* der er fra vestligere egne (mingrelsk?) lader Amiran være bunden ved en pæl på fjældets top og i det øjeblik da tavsheden brydes blive „skjult i tåge“, — et ulige mindre yirkningsfuldt motiv. ² Således først Krohn 146.

Alle de ved Persien nærmeste lande er så gennemsyrede med persiske religiøse ideer, at det ikke kan undre om den persiske djævleskikkelse smæltede sammen med den hjemlige jætte. Georgierne havde, da de i 2det årh. e. Kr. gik over til kristendommen, en blanding af persisk gudsdyrkelse og kavkasisk hedenskab.

Med dette geografiske udgangspunkt er det forståeligt at navnet Amiran kun satte sig fast hos den sydkavkasiske hovedstamme, og at det er ukendt for stammerne nord for Elbrus.

Ret mærkeligt er det, at jordskælvsjættten ikke smæltede sammen med den i Demavend-fjældet indelukte slange (senere: slangen menneske) Azi-Dahaka, der som indespærret ragnaroks-uhyre havde en ganske tilsvarende rolle; men den umiddelbart religiøse tro om den onde Ahriman har øjensynlig haft større spredningsævne end den stedbundne forestilling om verdensødelæggeren. —

Det er vistnok ikke blot navnet og almenbegrebet der er lånt fra persisk; også bestemte episke enkeltheder. I et af Avesta-skrifterne, „Skabelsesbogen“ (Bundehesh k. 1) fortælles at Angramainju i sin misundelse rejste sig fra dybet for at stride mod lysets skabninger og deres herre. „Bestem en tid til kamp, under godt og onds blanding, i 9000 år“, sagde Ahura Mazda. Angramainju gik ind på overenskomsten; „da viste Ahura Mazda ham: sin sejr og hans magtesløshed, devernes aftagen, opstandelsen og det evige liv, og Angramainju blev bedøvet og faldt tilbage til det mørkeste sted og lå 3000 år i bedøvelse“¹. Hvis dette stykke persisk teologi skulde gå over til simpel folkemyte, kunde det vanskelig ske stort anderledes end således som det fremstilles i de simpleste former af Amiran-legenden, hvor kampen blot består i at Gud i sin væld kaster ham ned i bjærgdybet; den dobbelte indledning, at den Onde gør angreb og at Gud opfordrer ham til en bestemt afgrænset kamp, måtte i folkemyten naturlig smelte sammen til at den Onde udæskede Gud².

Bagved den kristnede Amiran-legende ligger der altså en ældre, der beror på at en persisk myte om den Onde har kryssedes med Kavkasusforestillingerne. Den nye bevægelse har medført kæmpens navn; men det er sandsynligt at den også har bragt udæskningen og den Ondes nedstyrtning i dybet.

Tiden for denne påvirkning må være den senere oldtid, da

¹ Dähnhardt, *Natursagen* I 8. ² Også i georgisk *A* er det Kristus der udæsker Amiran; men denne lighed turde dog være tilfældig.

persisk religion vandt indgang i Georgien, dog forud for landets kristning i 2det årh. e. Kr., eller i alt fald ikke meget senere end den. Også navnets form *Angra Mainju* > *Ahriman* > *Amiran* viser at lånet er sket i yngre persisk tid.

Amiran-heltesagnet udvikling må derimod ligge imellem disse to perioder; efter at navnet var lånt fra persisk, og før legenden fik sin fyldigere, mere kristne form. Heltesagnet har ikke Amiran som eneste navn på helten, men det er det mest udbredte; det at kæmpen havde et for alle velkendt navn har naturligvis spillet en rolle for sagnet udbredelse og dermed for dets udviklingsmuligheder. Vi forstår nu at heltesagn om Amiran mere opstod i de vestlige Kavkasus-lande; her var påvirkningen fra persisk religion svagere end hos de østligere og mere udviklede Georgiere.

Således föjer led sig i led til at vise den kristne Amiran-legende som groet ud af ældre simple forestillinger, idet Elbrus-sagnene udgør kærnen, og tilførte motiver udtrykker de højere religiøse ideer man kommer i forbindelse med.

Redegørelsen for „den bundne jätte“ i Kavkasus-landene er hermed til ende for sagntyperne og deres udvikling. Men ved siden af de bevægelige sagntyper findes de ulige mere stedfaste forestillinger om den fangne jættes plads i bjærget, som vi allerede flere gange har dvælet ved i korte antydninger, men nu skal se på i sammenhæng og med fuldstændig udnyttelse af kilderne. Først og fremmest må vi gøre rede for, i hvilket omfang der er stedlige typer på dette område.

1. Jætten lænket i en synlig hule er indskrænket til de aller vestligste egne: hulen nærvæd toppen af bjærget **Ditz** (abchasisk-tjerkessisk grænseegn, type I) og „en hule i nærheden af landsbyen **Tshilou**, ved foden af Panavbjærgkædens sidekamme“ (abchasiske heltesagn, s. 31 f).

2. Kæmpen lænket på fjældet tilhører den vestlige del af Kavkasus, omkring **Elbrus**, oftest knyttet til dette fjæld (ikke sjældent blot „et meget højt bjærg i Kavkasus“, men egnen og typen viser at det hører herhen); kun en enkelt georgisk — altså lidt fjærnere — overlevering nævner et andet fjæld, **Sakornia**¹. De nærmere omstændigheder er: A) lænket på fjældets top, B) lænket til klippe eller (syd for Elbrus) søjle, C) lænket i kløft. Kun nogle

¹ Dettets nærmere plads er det ikke lykkedes mig at udfinde.

få opskrifter nær på Elbrus har dem alle; de fleste har kun et eller to af motiverne:

A + B + C) „I sadlen mellem de to toppe [på Elbrus], lige til det sted hvor der hæver sig en kæmpestor klippevæg, ved dens fod springer der en kilde ud“ (IV, kabardisk). — „Tre af djævlene greb ham ved arme og ben, bragte ham op på bjergtet Elbrus' top, kastede ham ned i en kløft og bandt ham til en stor jærnstolpe med en tung kæde“ (svanisk heltesagn, s. 30); „næppe havde Amiran endt disse ord [på toppen af et bjerg i Kaukasus] før bjergtet åbnede sig, og han befandt sig i en afgrund bunden med en tung kæde til en jærnpæl“ (leg. H, svanisk).

A + B) „på toppen af Elbrus findes en stor kegleformet klippe, på den sidder en olding . . . fra umindelige tider smedet til klippen“ (III a, kabardisk); „på det høje bjerg med evig sne (Elbrus) er der på den øverste top en stor rund stenplade og på den ligger fastsmedet med svære kobberlænker en ældgammel mand“ (III c, abch.).

B + C) i Elbrusbjærgene i en bjærgkløft en mand lænket til en klippeblok (II b, ossetisk [i det følgende omtalt som en hule hvis indgang styrter sammen o: Kasbektypen]). — „Amiran er af Gud lænket [til Elbrus?] ved kilden til den lille flod Hadsilga“ (III d, abch.). — „Selv blev han styrtet ned i munden af [bækken] Thuartsheli, og på den Højestes bud lukkede to bjærg sig sammen over hans hoved, ved klippernes fod hævdede sig to jærnstøtter med lænker, hvormed den brødefulde blev bunden“ (V b, mingrelsk).

B) „ved foden af et fjæld i Kaukasus, fastsmedet til klippen med syv lænker, oppe på toppen af den ligger hans sværd, hans vækst er som klippens højde“ (II a, tjerkessisk); „til Elbrus' klipper er en vældig kæmpe lænket“ (s. 11, ossetisk). — Pæl alene (V c, mingrelsk; leg. D, mingr.); „Rokapi med lænker smedet til en jærnstolpe“ (V d, imeretisk); sa. (Ve, imeretisk); pælen må dog forudsættes at være på fjældet, da Rokapi er bjærgets herskerinde.

C) „Et meget højt bjerg i Høj-Kaukasus, måske Elbrus, som gemmer en frygtelig afgrund, hvor der undertiden høres stærk lyd af lænker og af stønnen“ (III b, abch.); „i sin vrede herover bandt Gud ham med jærnlænker i en af kløfterne i Kaukasus“ (leg. F, georgisk): bjergtet Sakornia, „en mægtig kløft og dybt nede i den Amjiran, bunden ved en lænke“, „bjergtet havde skjult ham i det øjeblik bonden fortalte sig“ (II e, georgisk). Disse georgiske former danner overgang til den snart nedenfor nævnte Kasbektype B.

Undtagelse: „efter Abchasernes sagn er der i det indre af bjergtet [Elbrus] en mand fangen, der først kan få sin frihed når hele den nuværende menneskeslægt er gået til grunde“ (abch., s. 43).

3. Indespærret i fjældet, fra Midt-Kaukasus, særlig **Kasbek**, georgisk og ossetisk. A) Natursagn fra Kasbek om den under stenmassen begravede kæmpe. B) Knyttet til den „fuld-

stændige" type II: „det henlagte sværd": en bjærgvæg åbner sig, eller fjældets kobberdør åbner sig, eller — sjældent — Amiran er skjult i bjærget eller i et glashus på toppen af bjærget; overleveringerne savner navn på bjærget, eller vakler mellem flere navne.

A). „Toppen af Kasbek skal være sæde for den för-adamske slægt diverne, de blev bekæmpede af kæmpen Hashenk på hans tolvfodede hest, men de dræbte ham med stenkast, nu ligger han begravet i bjærget, og når han strækker sine lemmer finder sneskred sted" (ossetisk, s. 31). — Overgangsform til B: „Over den bundne Amiran lagde Vorherre bjærge med is og sne, nemlig Kasbek og Gergeti, for stadig at udelukke ham fra at se himmel og jord, lys og glæde" (leg. *E*, s. 39, georgisk).

B) „Besso er allerede ved hulen, men pludselig vakler klippen med hulens åbning og styrter i dybet" (II b, ossetisk, begyndelsen hører derimod til stedtypen Elbrus); „en kobberport førte ind til hulen, og Gud åbnede den" (II c, ossetisk); inderst inde i en hule en uhyre menneskeskikkelse lænket til jorden på hænder og fødder, „hvert syvende år åbner en væg sig i mit fængsel", frygteligt brag da hulen lukker sig, endnu ses på Kasbek lænkerne og rebet (II d, „georgisk"); „bjærget Gergeti åbner en gang om året døren til lyset for Amiran"¹ (leg. *E*, georgisk); „Amiran blev indelukket i en klippehule med stærke døre, der efter Guds vilje snart kunde åbnes snart lukkes" (leg. *B*, georgisk fra Telav). — „De to kæmpende begav sig op på et af de høje kavkasiske bjærge", „i det samme øjeblik skød et meget højt bjærg frem med et jærnhaus indeni" (leg. *A*, georgisk fra Gori); „Gud lænkede ham dernæst i et glashus som han skabte på toppen af bjærget", „nu kalder man bjærget, som findes i Dshavalandet, „Amerans bjærg", for resten kalder man også Elbrus og Arrarat for Amirans bjærg" (leg. *F*, georgisk). Denne sidste, og mest kunstige, form er indskrænket til en lille stedlig afgrænset gruppe af de legendariske opskrifter, — liggende i udkanten mod vest af den indespærrede jættes område. Måske er glashuset på fjældets top en mellemform mellem Elbrustypen (fjældets top) og Kasbektypen (indelukket); Dshavalandet har jo netop en mellemstilling mellem begge².

(4.) Endnu østligere end Kasbek træffes et sagn, knyttet til en af tinderne på **Sperosa**, desværre kun meddelt i en kortfattet turistoptegnelse:

„Himlen var noget overskyet, men henimod morgenen blev det noget klarere, og vi blev Kasbek vár, hvis vældige hoved tronede over skyerne. I vest, nærmere ved os, ragede de maleriske, mangetakkede og stejltaffaldende toppe af Sperosa og Massias-gruppen op, begge over 10000 fod høje og endnu dækkede af sne. Den yderste tak på Sperosa bærer navnet „Amiran". Intet menneske kan bestige den, kun djæveln kommer nu og da derop; det dær oppe synlige murværk er

¹ Derimod ligger hans fjende dragen i en dyb kløft. ² Dshava, Dshavagietien, er fjældbygderne nord for Gori omkring St. og Lille Ljachva.

ikke udført af menneskehånd. Dær er kæmpen Amiran lænket.* (C. Hahn, Aus dem Kaukasus reisen und studien, 1892, s. 247 jf. 109; hørt 1890 på en fjældvandring gennem Tushernes land. Tusherne er en lille særpræget georgisk folkestamme, boende i fjælddalene nord for Telav).

Fortællingen fra Sperosa er ikke fuldt tydelig¹. Det synes dog utvivlsomt, at fjældets forhold til Amiran hænger sammen med dets utilgængelige stejlhed; han må da være lænket på dets top. Dette kan tænkes i lighed med Elbrussagnene: lænket under åben himmel. Men det kan også opfattes som om Amirans bolig er deroppe, altså som i det nysnævnte sagn fra Dshavalandet; omtalen af bygninger på fjældets top må snarest pege i den retning. Man synes i flæng at have opfattet denne utilgængelige fjældtop som djævlens bosted og som Amirans bosted (hvad der kunde passe til navnets oprindelse: < Ahriman, den Onde Ånd). Endelig er der det mærkelige at — efter beretningen — Amiran bruges som navn på fjældet. Dette kan tyde på, at man egentlig har tænkt selve fjældet som identisk med jætten (en tro man rundt om i verden finder ved fjældjætter), og sagnet vil da svare til enkelte træk i Elbrusoverleveringerne; men tanken er for svagt bevidnet til at vi kan lægge vægt på den. Vi må altså lade stå hen, om det er en gammel overførelse af Elbrustypen eller et særformet sideskud af Kasbektypen.

Det falder i øjnene, at Kasbektypen — trods den anselige stedlige udbredelse — har en forholdsvis fattigdom på episke motiver. Den har kun den indespærrede helt (der afgiver motiv for heltesagn) og fjældets åbning (som anvendes i den fuldstændigste 3: yngste form af „det henlagte sværd“); begge er ikke blot efter deres forekomst bundne til det midterste af Kaukasuslandet, men også betingede af det lukkede fjæld der rummer kæmpen.

Ditztypen har kun ett udpræget motiv, den simpleste form af „det henlagte sværd“; men efter sin art behøvede motivet ikke nødvendig at være opstået ud fra kæmpens fængsling i hule.

Elbrustypen har derimod en rigdom af episke motiver, der udtrykkelig forudsætter fængsling på det åbne fjæld: IV A (gribben), IV B (kilden), V (søjlen, den vogtende fugl); ligeså II a (sværdet rækkes ned til den bundne kæmpe). Mindre vist er det om „besøget hos jætten“ og „jættens spørgsmål“ (III) er udgået fra Elbrus eller andet vestligt sted. Men sikkert er det, at Elbrus, skönt liggende midt blandt steder med den fjældgemte jætte, indenfor overleve-

¹ Den fjældvandrende gymnasielærer fra Tiflis har næppe gjort sig umage med at spørge til bunds. Hvad han iøvrigt meddeler om Amiran, er den slikkende hund og nytårssmedningen „i Tiflis og andre steder“.

ringerne hævder sin særret til de optrin som forudsætter jætten på det åbne fjæld og som udgør de mest udprægede plastiske typer. Vi får derved en bekræftelse på vor tidligere iagttagelse, at her under de stærkeste naturindtryk skyder sagndannelsen om den verdensrystende kæmpe stadig nye skud.

Indenfor Elbrustypen møder vi to væsenlig afvigende former: A) top, og C) kløft. I vor type IV finder vi dem forenede: kæmpen er lænket i kløften mellem Elbrus' to toppe. Men om en så speciel oprindelse ligger bagved hele den elbrusske overlevering, turde dog være tvivlsomt. Den væsentlige naturbundne forestilling om ham som jordskælvsjætte forudsætter jo at han skal være i fjældets indre, i hule eller i det mindste i kløft.

En mulig årsag til hans forbindelse med Elbrustoppen kan måske søges i et naturspil. „Professor Mushketov har gjort den iagttagelse, at den vestlige top af Elbrus, set fra den i øst liggende jøkel Asace, ved sine omrids levende minder om en kæmpestor menneskelig skikkelse“ (RR 194). Der kunde heri ligge en forklaring både af hans forbindelse med Elbrus-toppen og af sagnforestillingen at vandrere i fjældet ser ham en enkelt gang men aldrig oftere.

Dette sidste forudsætter at jætten skulde være så stor som selve fjældtoppen. Dette er imidlertid ingenlunde den gængse forestilling; han plejer vel at være af langt overmenneskelig størrelse (sværdet!), men ikke fjældstor. En antydning af noget andet ligger dog i II a, hvor han har klippens højde¹; og det vil svare til den rundt om i verden gængse forestilling at den fjældboende jætte, slange ell. desl. er stor som selve fjældet². — Man ventede, at jordskælvsjætten skulde være gemt i fjældet som han ryster (denne tanke kommer frem, vistnok ganske af sig selv, i en tidligere nævnt abchasisk opskrift fra Elbrus). Den i overleveringerne gængse form turde da snarest være en krysningsform mellem den fjældgemte og den synlige fjældstore jætte.

Dog hvorledes det så forholder sig med oprindelsen, den på Elbrus lænkede jætte er den eneste faktiske type; og hans væsen er til en vis grad skilt fra fjældets hele masse, han sættes i forhold til mere begrænsede genstande: gribben, sværdet, kilden. Det er denne jætte på Elbrus, vi må betragte som den kavkasiske hoved- og grundtype, — og som vi senere skal vende tilbage til.

¹ Jf. at den kæmpestore Kristus når ham kun til knæet. ² Jf. nylig ovenfor om den top af Speroza, der bærer navnet „Amiran“.

7. *Djævlens lænke smedes sammen.*

Den samme tro, som vi har mødt hos Georgiere og Armeniere, at de jordiske smede ved slag på ambolten nitter kæderne sammen for den fangne verdensødelægger, findes igen i en del egne af Evropa, naturligvis henført til kristendommens djævel:

Kärnten. Die schmiede führen jeden vierten oder fünften hammerstreich nicht auf das erhitzte eisen, sondern auf den blossen amboss; junge schmiede tun es aus gewohnheit, weil sie es so gelernt haben, aber die alten wissen zu erzählen, dass durch diese streiche die kette wieder befestigt wird, an welcher Lucifer angeschmiedet ist, und die er durch fortwährendes herumrasen stark abnützt. Der letzte streich eines schmiedes wird auch immer auf den blossen amboss geführt. (Zeitschrift für mythologie IV, 1859, s. 413 nr. 15).

Steirmark. Schmiede machen, ehevor sie abends die werkstätte verlassen, drei schläge auf den amboss. (Rosegger, Volksleben in Steirmark, 1905, s. 67).

Tjekkisk. [a]. Mancher schmied schlägt samstag vor dem feierabend, wenn er die arbeit beendet hat, noch dreimal mit dem hammer auf den blossen amboss, wodurch der höllengeist wieder für die ganze woche angeschmiedet ist. Sonst würde er die eisen, mit welchen er in der hölle gefesselt ist und an denen er die ganze woche gerüttelt hat, zerreißen und die ganze welt aus ihren wurzeln reißen. Mann nennt das den teufel fesseln (Čerta vázati), [b], cfr. Hanuš baj. kalendář 209. 215, wo der gebrauch auf bestimmte tage beschränkt ist (Michaeli) [29. sept.]. (Grohmann, Aberglaube und gebräuche in Böhmen, s. 27 nr. 133).

Tirol. a. Nach einer weissagung wird vor untergang der welt Lucifer von seinen ketten loskommen und alles wütend mit sich fortreißen; um es zu verhüten, dass dies jetzt schon geschehe, war es vor kurzem noch in manchem abgelegenen tale Tirols bei den schmieden üblich, samstags oder an anderen feierabenden nach einstellung der arbeit drei streiche auf den blossen amboss zu tun; dadurch sollten die kettenglieder des höllischen ungeheuers wieder festgeschweisst werden. (Zingerle, Sagen märchen und gebräuche aus Tirol, 1859, s. 290 nr. 516, < „Beilage zur Donau, 1855, nr. 316“¹).

b. Die schmiede hatten einst den brauch (ein vor 10 jahren verstorbener schmied im Zillertale tat es noch), dass sie an feierabenden nach getaner arbeit noch drei starke streiche auf den amboss gaben; warum? „weil Luzifer, der oberste der teufel, der durch den erlöser der welt an eine kette geschmiedet worden, nach und nach von der kette loskommt, denn er reisst unbändig daran; durch die drei schläge wird sie wieder fest.

¹ Samme kilde ligger til grund for Vernaleken, Alpensagen, 1858, s. 69. (Lignende udtryk om Lucifer, men uden hammerslag, Zs. f. myth. IV, 1859, s. 203, Salzburg-egnen).

Würde Luzifer los, und käme er in die welt, dann würde er dieselbe mit sich ins chaos reissen. — Diese sage wird auch auf folgende weise von den alten bauerlein erzählt. Ein „grimmiger wolf“ oder ein „drache mit vielen köpfen“ oder „der höllenfürst Luzifer“ wurde von Christus dadurch für die welt unschädlich gemacht, dass Christus ihn „hinter neun eisentüren an einer dreifachen kette befestigte“, weil er sonst die untergang der welt veranlassen würde. Durch die drei schläge der schmiede werden ketten und türen im alten festen stande erhalten, welche sonst nach und nach zerbrochen und das untier frei werden würde. (Alpenburg, Mythen und sagen Tirols, 1859, s. 252).

c. Nach der mitteilung des herrn studiosus Moser in Salzburg an der Bergstrasse pflegen die schmiede in mehreren tälern Tirols in feierabenden nachdem sie die tagesarbeit beendet, drei streiche auf den blossen amboss zu tun. Dies geschah damit Lucifer immer aufs neue angeschmiedet wurde. Denn käme er los, so würde er die ganze welt mit sich fortreissen. Hin und wieder z. b. in Wildschönau hängt dieser gebrauch mit einer dunkeln erinnerung an den grimmigen wolf zusammen. Derselbe ist hinter neun eisentüren an einer dreifachen kette angelegt und weil er die ganze zeit mit aller kraft daran reisst, um freizukommen, muss jene immer zusammengeschmiedet werden. Sonst stürzte die ganze welt über den haufen. (Mannhardt, Germanische mythen, 1858, s. 87).

Bayern. a. In Waldkirchen in Niederbayern und in der dortigen gegend ist es brauch, dass der letzte der schmiede, meister oder geselle, welcher am feierabend die werkstätte verlässt, mit dem hammer einen kalten schlag auf den amboss macht. Das geschieht, damit Lucifer seine kette nicht abfeilen kann, denn er feilt immer daran, so dass sie immer dünner wird. Am tage nach Jakobi [25. aug.] ist sie so dünn wie ein zwirnsfaden, aber an diesem tage wird sie auf einmal wieder ganz; wurden die schmiede nur einmal vergessen den kalten schlag auf den amboss zu machen, so könnte Lucifer seine kette ganz abfeilen. (Panzer, Bayerische sagen und bräuche II, 1848, s. 56, nr. 69 [$\supset$ Sepp, Altbayrischer sagenschatz, 1893, s. 607; Leyen 1]).

b. Dr. Otto Mausser erzählt mir aus dem bayrischen wald: in Waldkirchen, bezirksamt Wolfstein (lokalbahn Freyung-Passau) in Grafenau und im bezirksamt Vilshofen macht einer der schmiede beim verlassen der werkstätte zum feierabend einen hammerschlag auf den amboss, den sogenannten „kalten schlag“, denn der teufel ist an eine grosse eiserne kette gefesselt, an der es glied um glied durchzufeilen bemüht ist. Am Jacobitag sind bereits alle glieder durchgefeilt, bis auf eines, das aber ebenfalls schon der feile zum opfer gefallen und nur noch so stark wie ein faden ist. Würden die schmiede nur einmal den kalten schlag unterlassen, würde der Teufel am Jacobitag auch dieses letztes und schon fadendünne glied durchfeilen — und er wäre los und ledig. (F. v. d. Leyen, Deutsche sagen vom weltuntergang, i Volkskunst und volkskunde 1907, 65).

c. Lucifer filer på sin lænke; hver smed skal ved slutningen

af sit dagværk slå to kolde slag på ambolten. (Årb. 1883, 331 < Guitzmänn, Die heidnische religion der Baiwaren, 1860, s. 100).

Svejts, kanton Argau. Nach der alten zunftbrauch der grobschmiede wird kein feierabend gemacht, ohne nicht drei kalte streiche auf dem amboss getan zu haben. Die erzählung einer familienhandschrift des 18. jahrh. aus Brugg, die Rochholz sah, berichtet, dass diese kalten schläge geschahen, um die ketten Lucifers zu nieten, die dieser sonst durchfeilen würde. (Leyen 1 < Rochholz, Deutscher glaube, II, 1867, s. 58).

Svejts [Store Sankt Bernhard]. „De gamle koner i Svejts fortæller, at S. Bernhard holder djævlens lænket i et af bjærgene omkring klosteret Clairvaux; derfor har smedene den skik hver mandag för de giver sig til deres værk at slå tre slag på ambolten, som för at styrke djævlens lænke at han ikke skal slippe løs“ (P. Sébillot, Les forgerons 16 ff, i hans Légendes et curiosités des métiers, Paris, uden år). — Denne efterretning, i et populært værk og uden kildeangivelse, er sikkert ikke helt nøjagtig. Sagnet om djævlens lænkning i fjældet henføres andensteds til den S. Bernhard der grundede klosteret Store S. Bernhard i Alperne, ikke til den hellige Bernhard af Clairvaux (se nedenfor); og sidstnævnte kloster ligger ikke i Svejts men på grænsen af Burgund og Franche comté. Det er muligt at også de tre slags henførelse til mandag morgen er misforståelse for lørdag aften.

Det falder let i øjnene at skikken er velkendt indenfor et sluttet område, men helt ukendt udenfor det. Området udgøres af Alpernes nordlige affald indtil Donav, og et enkelt bjærgland nordenfor Donav: Bøhmen.

Udenfor dette område har man endnu aldrig eftervist et eneste sikkert eksempel på smedeskikken. Derimod findes hist og her i Nordtyskland og Sydsverig forestillinger om lænkens fornyelse, som står i et vist forhold til denne skik:

Pommern, sagn: Der bliver kaldt på en smed tre nætter i træk, endelig den sidste gang går han ud; der bliver sagt til ham at han skal komme med sit værktøj; han føres af en ukendt, med tilbundne øjne hen hvor lutter ildsprudende djævla lå i lænker; midt i er en ambolt hvor tre svende hamrer på en lænke men ikke kan få den i stand. De opfordrer smeden til at komme og slå tre slag; han gör det, og lænken er hel. Får til tak skødskindet fuldt af kul, og føres tilbage på samme måde som han kom; kullet viser sig at være guld. (Jahn, Volkssagen aus Pommern und Rügen, 1889, s. 298 nr. 378).

Dette enestående sagn, hvis tankegang ikke er særlig klar (hvorfor skal netop denne smed nødvendig hidkaldes? og hvorfor slår han kun tre slag?), er sikkert kun smedeskikkens sædvanlige tre hammerslag, omsatte i en fantastisk situation. Men för at et

sådan sagn kan opstå, kan smedeskikken ikke eksistere i pågældende egne, men vel så nær at et eller andet rygte om den kan nå sagndigteren.

Fra en egn tæt ved det pommerske sagns hjem har vi en ganske anden overlevering om lækens fornyelse.

Meklenburg. Als unser herr Christus nach der hülle runter gefahren ist, hat er den teufel mit 'ner grossen holzkette festgelegt. Nun hat der teufel 'ne feile, mit der feilt er immer an der kette und will sie enzwei feilen. Wenn ein mensch zum andern bei der arbeit sagt 'Helf Gott', dann ist die karbe, die der teufel in die kette gefeilt hat, immer wieder zu und der teufel muss seine arbeit von vorn anfangen. (Bartsch, Sagen aus Mecklenburg, I, 1879, s. 523 nr. 35).

Den stemmer med Alpeegnenes overlevering deri, at det er en stadig gentaget religiøs handling af mennesker der skaber kædens fornyelse. Men hær hvor man ikke har smedeskikken, tager man sin tilflugt til påkaldelsen af Guds navn. Med det pommerske sagn har det ikke anden lighed end at de begge bliver forklarlige ved at få Alpeegnenes smedetro til forudsætning, o: vi har her de svage og i indhold famlende udløbere fra smedeskikken. Det er indenfor selve denne vi må søge om træk, der viser tilblivelsen.

Vi kan sammendrage det hele stof til kort overblik:

Armensk *a*: 3 ell. 4 slag, 1. ugedag.

— *bc*: 3 slag, nytårsdag.

— *d*: 3 slag, lørdag aften.

Georgisk: 3 slag (ell. nogle slag), skærtorsdag.

Kärntisk: sidste slag, ell. hvert 4de—5te slag.

Steirmark: 3 slag, hver aften.

Tjekkisk *a*: 3 slag, lørdag aften.

— *b*: [3 slag], Mikkelssdag (29. sept.).

Tirol: 3 slag, lørdag aften (hellig aften).

Bayern *ab*: 1 slag, hellig aften; lænken fornyes dagen efter Jacobi (o: 25. aug.).

— *c*: 2 slag, hver aften.

Svejts, Argau: 3 slag, helligaften.

Svejts, S. Bernhard: slag: mandag morgen.

Visse tider kommer hyppig igen, men alt i alt er der en påfaldende veksling indenfor skikken. Mærkeligst er det at det armensk-georgiske område stemmer med Alpeområdet, ikke blot i et enkelt tilfælde, men i flere hvoraf det ene synes at udelukke det andet.

lördag aften: armensk *d* — tjekkisk, tirolsk, bayersk, svejtsisk.
 ugens første dag: armensk *a* — vestsvejtsisk.
 nytårsdag [avgust], armensk — 25. avg., bayersk — Mikkelsdag
 [29. sept.], tjekkisk.

En så gennemgående overensstemmelse kan ikke vel tænkes uden en påvirkning fra den ene af parterne til den anden. Hos Armenierne kendes skikken tilbage til 5te årh. og er sikkert endnu ældre. På så tidlig en tid var ugeinddelingen og højtideligholdelsen af søndag som hviledag næppe trængt igennem hos folkeslagene nord for Alperne. Heller ikke kan de kristne helligdage så tidlig have spillet nogen rolle; og vi kender næppe nogen hedensk fest i avgust eller september, som har været så betydningsfuld at den kunde bære smedeskikken (således som den armenske nytårsdag) og som kunde afløses af nogen af de nævnte helligdage.

Hertil kommer at disse helgendage overhovedet er dårlig egnede til at bære smedeskikken; de spiller ingen rolle i det kirkelige liv som kan svare til en sådan mægtig sejr over det onde. „Dagen efter S. Jakobs dag“ er et meget svagt begreb i så henseende; S. Mikael's dag er dog altid lidt bedre, fordi han er særlig djævleovervinder (den der i Johannes' Åbenbaring nedstyrter den gamle drage); men med länkens sammensmedning har han ikke at gøre, — og hvis han har at gøre med den er smedslagene ret overflødige. Derimod er nytårsdag på sin plads, et fuldstændigt sidestykke til hammerslagene på den første ugedag. Armeniernes nytårsdag (1. navassart) falder i august; Jakobsdagen og Mikkelsdagen kan kun være forsøg på at oversætte den til den kristne festkalender. Det er et ret mat (og forholdsvis lidet udbredt) forsøg på at indpode skikke, der i sig selv ikke er kristne, i den kristne festkalender.

Forsøget er forholdsvis nyt. Det er den yngre armenske nytårsdag i avgust, som man har haft til forbillede; ikke den ældre armenske kalenders på forårsjævnögn. (Til denne sidste svarede derimod Georgiernes hammerslag på skærtorsdag; den synes altså at være tidligere optaget hos Georgierne end länkens fornyelse nåede til Alpelandene).

Hermed synes det at være bevist at påvirkningen er gået fra Armenierne til Alpelandene, dog uden at vi med det foreliggende stof kan påvise dens veje nærmere. Spørmålet er blot, om det

er hele smedeskikken eller kun visse særlige træk som skyldes denne påvirkning. —

Når man vil klare den hele sammenhæng med smedeskikken, er det noget af det vigtigste at vide om den er opstået som følge af troen på den lænkede djævel og hans arbejde med at løsrive sig, eller om den har en tilværelse uafhængig af denne tro.

Hvis vi kun kendte skikken og ikke den dertil knyttede tro på den bundne djævel, vilde vi da gætte på at noget sådant var årsag til hammerslagene? Nej ingenlunde; vi vilde søge en meget mere nærliggende årsag.

Nogle sidestykker fra beslægtede områder viser i ganske anden retning. Jeg begynder med nogle eksempler der er mig hjemlige: fra Danmark. Kniven på de gammeldags skæreværk til hakkelse skulde om aftenen stryges tre gange før man forlod stalden, „ellers kom nissen og bragte uorden i alting“¹; „når høstkarlen ender dagsarbejdet, skal han give sin le tre strøg med strygestikken på leens underside, for ellers kan skidt folk „ta strøget fra ham“, så at han aldrig mere kan stryge en le“². Dette er fra Vendsyssel; på Nordfyn skal høstkarlen til slutning „hvætte“ leen som sædvanlig, „glemmer han det, rider heksene på den om natten“³. I England må man ikke gå fra leen uden at stryge den, for at ikke heksene skal ride marken rundt på den og derved gøre den sløv⁴.

Den samme beskyttelse mod trolldøj, som leen får ved at stryges (stryges tre gange), før man forlader den, trænger ambolten naturligvis til (smede har altid meget med trolldøj at gøre); og mon den ikke har fået den ved de tre hammerslag?

Hammerslagene er som sagt indskrænkede til Alpelandene (og Kavkasus). I Danmark hjælper man sig mod trolldøjet ved at lægge hammeren på ambolten, eller omvendt ved at gemme den for at nisser og trolldøj ikke skal gøre ondt ved den⁵.

Hammerslaget er i sig selv et værn mod trolde. I en engelsk

¹ DFS 1906, 23: 1291, fra Øland i Limfjorden, opt. 1908 af J. Miskow.

² E. T. Kristensen, Jysk almueliv, ny række I nr. 49 nr. 261; Feilberg, Jysk Ordbog III 614. ³ Sstds. nr. 262. Jf. Skattegraveren X 45 nr. 178: „Hvis en mejer har lagt sit mejered fra sig og der så går en hen og stryger op ad æggen på leen med en knappenål, så får han den ikke til at skære mere, førend den bliver sleben“ (Sælland, Roskildeegn). Jf. DFS 1906, 23: 421.

⁴ Folklore XII (1902) 176. ⁵ Fra Dansk Folkemindesamling II 24 (fra Møen): ellers bruger Fanden hele natten smedens gejst til at smede for sig; DFS 1906, 23: 421 (Sælland).

trylleformel nagles febertrolden fast med hammerslag på enden af den syges seng¹.

Den eneste naturlige forklaring ud fra stoffet er at skikken går ud på at holde trolden borte. Dertil svarer de mange ændringer af skikkens tidspunkt som vi møder rundt omkring: ved dagværkets slutning, ved helligaften, ved ugens begyndelse, ved årets begyndelse. Alle gælder tidspunkter, hvor det er bedst at sikre sig mod indflydelse fra onde magter.

Et bimoment har vist også gjort sig gældende, især ved nytårssmedningen. En ting udføres symbolsk ved årets begyndelse. Blandt adskillige herhenhørende skikke kan særlig mindes om den symbolske forårsplojning hos flere folkestammer af vor æt². En nytårssmedning finder sted flere steder i Danmark, snart med karakter af offer, snart som symbolsk handling med eller uden noget jærnstykke der tildannes. Som handling svarer den forholdsvis nøje til den armenske nytårssmedning, men den har ikke det mindste med verdens afslutning at gøre³.

Det må da være rimeligt, at smedeskikken fra først af eksisterer som skik, uafhængig af alle forestillinger om lænkens fornyelse. Hertil svarer det også, at lænkens fornyelse ved smedenes ambolt-slag slet ikke følger den videre udbredelse, som lænkens fornyelse ellers har, men er bunden til et par afgrænsede områder, et i Alperne og et armensk-georgisk. Den har øjensynlig svært ved at trænge ind, hvor den engang ikke er hjemme.

I Alpeområdet optræder smedeskikken med religiøst endnu mindre udviklede former end i armensk. Man slår et slag på amholten hver gang man forlader den (Kärnten), ligesom man stryger leen hver gang den lægges. Man slår 3 slag hver aften (Steiermark), ligesom man stryger leen tre gange ved dagværkets slutning. Her har vi de gamle primitive former af smedeskik; i den må den armenske tanke om bekæmpelse af verdensødelæggeren — det mere mytisk-religiøst udviklede standpunkt — være bleven indpodet.

¹ Folklore 1898, 186 (> Danske Studier 1908, 200). ² DSt. 1910, 14 ff (A. Olrik, Gefion). ³ Som offer til en „Palle jæger“ (Odinsjægeren) på Fyn, som blot festhandling mange steder på Sælland (DFS 1906, 45: 16; o. fl.).

8. *Djævlens lænke fornyes om påsken.*

I stedet for den stedbundne tro på hammerslagene finder vi på stærkt spredte områder den forestilling, at Gud selv fornyer djævlens lænke, og at dette sker årlig ved påskefesten. Forudsætningen er øjensynlig at han på påskemorgen har overvundet og bundet djævelen, og at det derfor årlig gentager sig ved denne tid.

Albanesiske: djævelen ligger bunden med en lang lænke (slynget om en klippe), han slider i den og hver påske lørdags aften er den slidt så tynd som et blad; da kommer på påskemorgen Herren med en ny lænke og binder ham. (*a* Hahn, Albanesische studien I 165 [*>* Mannhardt, Germ. mythen 88; Leyen 5]; *b* Garnet, Women of Turkey II 301, efter albanske kvinder).

Store-Russiske: Kristus har ved sin opstandelse (himmelfart *b*) bundet djævelen (under en klippe, under 12 jærndøre *a*), under 12 låse og 12 lænker; i årets løb bider ham dem i stykker en efter en, men hvergang han er nået til sidste led, lyder på påskemorgen „Kristus er opstanden“, og i det samme bliver lænkerne hele. (Leyen 6 *<* *a* Afanasjev, Poetičeskija vozrénija slavjan I 757, og *b* Ethnogr. Obozrénije XIII, 1901, 4 s. 33; jf. Krohn 140).

Lille-Russiske: (Indledning: Kristus stiger ned i Helvede og får djævelen til selv at tage den lænke på han har smedet; så dømmer Kristus ham til at ligge i jærn til dommedag). „Djævelen gnaver nu på denne lænke, og når han næsten har bidt den igennem, da lyder råbet: „Kristus er opstanden“, og jærnet får atter sin gamle tykkelse“. (Leyen 18 *<* Cubinskij, Trudy etnograf-statist-eksped. I 195).

Finske, Nordsavolax: Prosatilføjelse til det i finsk velkendte kvad om djævelen der smeder lænke til Frelseren, men selv narres i den: „Fra den tid af filer djævelen på sin lænke indtil den bliver tynd som et hår; men natten før langfredag bliver lænken lige så stærk som før.“ (Krohn 141)¹.

Franske, provinsen Nivernais ved Loire: *a* (Indledning: Djævelen var den skønneste af englene, men ondsindet mod Gud. Gud narrede ham ved at dele afgrøden med ham så at han hvert år fik det dårligste. I sin vrede udæskede han Gud, men Gud overvandt ham og kastede ham lænket ned i det til ham byggede fængsel: Helvede). Djævlens lænke er tyk, men han gnaver uafbrudt på den ved dag og nat; palmesøndags morgen er den så tynd som et hår. Men da falder djævelen udmattet om og synker hen i søvn. Dette er netop i det øjeblik, da optøget med blomster og frugtsmykte stave (la procession des Rameaux) når kirken, og præsterne banker på kirkedøren så Helvedes porte slås ind; i

¹ Af de andre finske former af fornyelse indeholder de fleste intet, en enkelt et svagt flimmer, af sammenhæng med påsken. Om dem og deres svenske frænder se næste §.

det øjeblik smedes lænken sammen, og når djæveln vågner op finder han den lige så stærk som for et år siden, og må atter give sig til at gnave. (*Révue des traditions populaires*, III, 1888, s. 166; conté par Jacques Magnand, né à Murlin, Nièvre).

b. „én gang om året, når Gud lænker djæveln; det er palmesøndag, i det øjeblik da præsten slår på kirkedøren“. (*Révue des trad. pop.* XIX, 1904, s. 35; récit légendaire de Thoulour, commune de Laroche Milay, dans le Haut-Morvan Nivernais).

Desuden indeholder begge, at i samme øjeblik åbner klipper sig og skjulte skatte kommer til syne, m. m.

Italiensk, Abruzzerne. Se under § 10 italiensk a. Lænken fornyes hver påske; men når påsken kommer nærved maj, er den meget tyndslidt forinden.

Vi ser at påskemorgen er det sædvanlige; kun den særlig stedlige fest (palmesøndag i Vest-Frankrig, „blomstrende påske“ som den kaldes) har gjort at hans sprængning af Helvedes døre har kunnet henlægges til denne dag. Finsk har „natten för langfredag“ uden at vi ser en særlig grund til at vælge dette tidspunkt af påsken. Det er Guds indgriben der fornyer lænken; bestemt udtalt i fransk b; i albanesisk endog plastisk udformet (hans nedstigning med en ny lænke). Menneskelige handlinger skal kun genkalde Guds storværk (påskeråbet i russisk, bankning på kirkens — og Helvedes — døre i fransk). Derfor findes heller ingen fast formel for lænkens fornyelse; skikken skifter helt fra sted til sted.

Med den nysnævnte skik at smede djævlens lænke sammen har den ikke andet fælles end lænkens fornyelse én gang om året. Hverken i tidspunkt eller middel eller geografisk område er der lighed.

Det eneste punkt, hvor vi har nogen nærmere lighed, er — atter Kavkasuslandene. Det er den stadige georgiske smedeskik om skærtorsdag (i én tvivlsom variant: langfredag). Også den har atter den årlige fornyelse af lænken ved påske, altså med forestilling om at det er Kristi sejr over djæveln der gentages, men rigtignok således at det her er menneskenes virksomhed der er hovedsagen. Mærkelig er ligheden mellem finsk og georgisk, de to stammer der bor hinanden fjærnest: den ene har „natten för langfredag“, den anden skærtorsdag (eller langfredag). Denne vide udbredelse kunde tyde på at dette er grundformen. Dette støttes yderligere ved at der ikke synes at være nogen grund i fest eller i

lidelseshistorien som giver særlig støtte for dette tidspunkt; man vilde derfor vanskelig skabe det på to steder uafhængig af hinanden.

Det er ikke blot på dette punkt at den georgiske overlevering repræsenterer grundformen; den må i det hele være stamform for de evropæiske former. Dens hammerslag er del af en smedeskik som går tilbage i hvert fald til 5te årh. og sikkert til førkristen tid (armensk). Dens tidspunkt, skærtorsdag, svarer til den armenske smedning på nytårsdag, der tidligst var på forårsjævn døgn; det georgiske er en kristen omdannelse af denne datering, den hele smedeskik var — som vi nu véd — bestemt ved arbejdstider, ikke bare ved religiøs tro.

Også ad en anden vej må vi nå til samme resultat. Disse spredte forestillinger om länkens fornyelse ved påsken (albanske, russiske, finske, franske, italienske), uden fast skik, uden ensartethed, må vi bedømme som de vagere udløbere til de georgiske smedes hammerslag, — ganske som de nordtyske forestillinger var i forhold til den sydtyske smedeskik. Forskellen er kun, at den fornyede lænke om påsken har haft større spredningsævyne, ti den knyttede sig til så populært et æmne som Kristi nedstigning og sejr i påskenatten.

Sluttelig må göres opmærksom på den geografiske udbredelse. Medens den armenske smedning har slået sig ned i Mellem Europa (hvor den har fundet særlig gode livsvilkår i rodbeslægtet smedeskik), har den georgiske — vel passende med dens udgangspunkt — næsten alene bredt sig over det østligste Evropa.

9. *Heksene filer på lænken.*

Der blev nylig nævnt en enkelt opskrift af den finske vise, hvor „den ondes folk“ filer på lænken, men hver gang de lægger sig til hvile bliver den hel på ny. Dette træk optrådte i forbindelse med länkens fornyelse om påsken; men nogen virkelig meningssammenhæng er der ikke til stede. „Den ondes folk“ er i forhold til påsken et nyt og ukendt begreb.

Det får sin forklaring i en række svenske hekseforestillinger, hvor den länkede djævel er en fremragende skikkelse. Snart er det djævelen selv der filer på lænken eller slider i den med sine kløer, snart er det hele flokken af dem der har forsvoret sig til ham, der må göre tjeneste med at file på lænken, eller en enkelt

„gammel käring“ der gnaver på den for at få den itu; jeg meddeler rækken af både den ene og den anden art sammen:

Svensk, a. „Under de forfærdelige hekseopbrændelser i det 17de årh. bekræftede de forpinte stakler, at deres herre og mester djævelen var bunden med svære lænker. Disse arbejdede de år for år på at file af, men så tit som de nåede næsten at få en ring filet over, kom der altid i samme øjeblik en engel og loddede den sammen igen.“ (G. Stephens i Årb. 1883, 330).

b (hekseproses 1673, Värmland). „En blåkullafarare Marit Andersdotter skildrar inför Fryksdals häradsrätt sålunda: Själva bostaden var en stor kringbygd och rödmalad gård, och midt på golvet i salen fanns ett stort hål, hvarur uppsteg en blå låga, och der nedifrån hördes skrän och gråt. Efter denna låten dansade trollkärningarne uppe i salen allesammans på huvudet och baklänges. Satan sjelv var bunden med en grov jernkedja, invid hvilken låg en gammal käring, som gnagde derpå, men när hon hunnit nästan söndergnaga en länk, tjocknade denna åter och blev som förut.“ (Djurclou, Den onde i folktron, Sv. fornminnesföreningens tidskrift VIII 197).

c „På den kedja, hvarmed Satan är bunden, såga trollpackorna mycket, men när länken är avnött, kommer engeln och löder honom ihop.“ (J. M. Bergman, Beskrivning om Dalarne I 1 (1822) s. 219).¹

d Jonas Håkanssonns uppenbarelse, et helvedsyn der skal være set af en mand i „Högsby socken i Småland“; haves i tryk fra 1801. „Men midt i afgrundsdjupet var Beelzebub bunden med ofantliga kedjor på hvilka han filade, och så snart han nära avfilat en länk, sprang den till sin förra tjocklek igen“. (Bäckström, Svenska folkböcker III 122).

e In Småland herrscht ganz derselbe volksglaube, nur mit dem unterschiede, dass hier Luzifer die schwere kette mit seinen klauen zerreisst, nicht abfeilt. (Menzel, Odin, 1855, s. 81; mündlich durch [schulinspektor] K. Russwurm [in Hapsal]².)

f (Dalarne, Gagnev sogn, 1858; forhør om heksebesøg i et dær i sognet liggende sted Josefsdal, der især iblandt børnene optrådte som hel epimani). „De flästa beskrevo honom som en mycket stor man med svart ansikte, stygga ögon, en människofot ock en hästfot, horn på knäna, ryggen som ett sågblad ock svarta vingar. Än har han mössa på huvudet, än är han utan, ock då synes i stället hornen ... En gosse sade om hans utseende: ‚Jeg kan just icke säga, att han hade kläder på sig, utan han var huden som en hund‘. I handen bär han en gaffel eller lie, ibland

¹ Dette og foregående meddelte af dr. H. E. Hammarstedt ved Nordiska Museet.

² Det ses ikke tydelig af sammenhængen, om „samme folketro“ også gælder lænkens fornyelse ved hammerslag. Men noget andet vidnesbyrd om hammerslaget i Sverig eller dets nabolande har vi ikke.

svart, ibland röd, eller också en kedja. Med denna kedja är han bunden, ock stundom sitter han mitt över svavellågan ock filar på den, men då kedjan genom filandet går upp, löper hon strax ihop igän. Som sällskap har han en stor svart hund, som också är bunden med kedjor, tre om halsen ock tre om livet, ock har silverringar på sina klor. Denna hund smeka barnen, ock han visar sig ond, när någon av dem befrias ur hans härres våld. Ett barn yttrade, att den onde är själv den med kedjor bundne hunden . . . Även talades om satsans ,betjänter, som löpa av ock an i Josefsdal, då deras härre är bunden.“ (Sv. landsmålen 1912, 19).

Dette er ikke den gængse svenske folketro, ti den opfatter i almindelighed djævelen som frit færdende ude. „Den bundne Satan træffas nästan uteslutande i beskrivningar på blåkullafärder och betraktades företrädesvis såsom alla leda qvinnfolks skyddsherre.“ „Han förekommer icke heller numera i folkets minnen utan i samband med blåkullafärderna, och denna djævulstyp kan derföre anses såsom nästan förgäten“¹.

Det der særtegner denne type er da, 1) at den væsenlig hører sammen med troen på heksepagt med djævelen, 2) at lænkens filing eller slid ofte skyldes en eller flere hjælpere, nemlig heksene, 3) at fornyelsen sker stadig og af sig selv (ikke til visse tider eller ved nogen bestemt handling af guddom eller mennesker, — med andre ord at interessen er ved den situation at lænken slides, ikke ved problemet om dens fornyelse.

Mærkeligst af dette er begrebet: djævlens hjælper eller hjælpere; ti nogen sådan optræder ellers aldrig i Evropas sagn om lænkens fornyelse. Vi kender alene noget tilsvarende fra Georgiere og Armeniere. I særlig grad er det påfaldende at en gammel kælling ligger og gnaver på lænken, — svarende til den gnavende hund i georgisk (og de to gnavende hunde i armensk)². Det plejer ikke at være kællingers natur at ligge og gnave på lænken, derimod vel hundes. Heraf må sluttes, at det georgiske sagn har det op-

¹ Djurelou, a. st. 198—99 (s. 197 en hekseproses fra Fryksdals herred i Värmland 1682: avgrundsfursten, som av trollpackorna helsas med namnet Fröö . . . satt vid bordändan på en svart ,leedstool', bunden om halsen med en grov jernkedja fastslagen i väggen, . . . ormar till hår och skägg samt stora klor på händerna). — Ifølge meddelelse af dr. E. Hammarstedt findes der intet om lænkens fornyelse i Nordiska Museets samlinger, og næppe heller i Kröningssvärd, Blåkullafärderna (* 1845—49; denne bog har ikke været mig tilgængelig).

² Det minder dog noget om de nysnævnte russiske overleveringer hvor djæveln selv gnaver lænken.

rindelige, den svenske tro det afledte. Også er det naturligt for en helt som Amiran at have en trofast hund; derimod plejer hund eller lignende dyr ikke at høre til djævlens følge.

Af alt dette må vi slutte, at grundformen er den georgiske, og at motivet derfra har fundet vej ind i evropæisk djævletro. Når det har udvandret og hvad veje det har fulgt, vides ikke; men til Sverig må det vistnok være nået i 15de eller 16de årh. som et led i heksepagternes forestillingskres.

I sin art skiller den sig bestemt ud både fra lænkens fornyelse ved smedeslag i Alpelandene, og dens fornyelse på påskedag der mest tilhører Østevropa.

Foruden de svenske former har vi et par ikke nær så klare former i finsk.

Finsk 1. Nogle opskrifter fra Russisk og Finsk Karelien af kvadet om helvedsmedenes fængsling (se næste §) indeholder en slutning om at den der sliber knive om søndagen han filer derved på djævlens lænke.

2. „I en opskrift fra Russisk Karelien vågner det af solen ved Frelserens grav isövnedyssede djævlefolk og kommer for at file helvedsmedens lænke af. Da folkene har filet en dag til ende, udsætter de arbejdet for næste morgen at gøre det færdigt. Men da finder de lænken dobbelt så tyk som för. Da de atter har filet en dag igennem, bliver de trætte og lægger sig til at sove. Men tredje morgen er lænken tre gange så tyk som först. Så opgiver de at file den igennem.“ (Krohn 141).

Fælles for begge former er det for denne gruppe mest særtegnende, at det ikke er djævlens selv der filer, men en flok af hans hjælpere. I (1) er det oven i købet de ilde handlende mennesker der besørger fornyelsen, — svarende til dem der står i pagt med djævlens i svensk. Med et vist spring i tanken er dette sat i forbindelse med søndagsarbejdet.

(2) indeholder det nye motiv med lænkens fornyelse hver nat; således fornyes også i muhammedansk overlevering det bjærg, som Gog- og Magog-folkene filer på, hver eneste nat (§ 16); således fornyes — i fransk — lænken hver palmesøndags morgen når djævlens falder i søvn (§ 8); endelig har vi noget lignende fra Kaukasus (abchasiske): når hunden løber bort efter æde, fornyes imens lænken (s. 51). Dette motiv på vidt spredte steder og i ganske uensartede typer synes at kunne opstå af sig selv rundt omkring; imidlertid er det muligt at der, ad os ukendte veje, går strømninger til Russisk Karelien hvorved træk fra Muhammedanernes Gog og Magog er tilførte den finske djævleforestilling.

Endelig finder vi i (2) også en svag og noget uklar sammenhæng med opstandelsen, hvad der vel skyldes påvirkning fra den ovennævnte russiske form, — der jo også har sat sig et enkelt tydeligere spor i finsk (s. 98).

10. *Djæveln narret i lænke.*

Endnu en overensstemmelse er der mellem kristenmytologiens djævel og de georgiske sagns Amiran: begge bliver bundne til verdens ende idet Gud ved list lægger lænken på dem.

Religiøst set er tanken ganske primitiv: det er ved snedighed at de guddommelige væsner overvinder trolde. Men en så primitiv mytedannelse kunde jo nok derfor opstå i en kronologisk set sen tid. Vi må prøve om vi kan komme nærmere ved at se dens forskellige former.

Alene i Østevropa har vi en særlig virkningsfuld form af den: djæveln smeder lænken til Kristus, men Kristus stiger ned i hans smedje og lokker ham til at vise sig hvorledes lænken lægges på — og da er han bunden. Således i lillerussisk, lettisk, finsk, lap-pisk (Krohn 130—40; Dähnhardt, *Natursagen* I 184).

Måske skal også en estnisk overlevering (K 139) betragtes som en ufuldstændig form af denne; den indeholder i alt fald nedstigningen til Helvede.

En ganske anden type er den at djæveln får lagt et bånd om sig, der pludselig — ved Guds tryllemagt — bliver til jern. Vi har den alene i et par stærkt adskilte italienske opskrifter.

(Abruzzerne). Djæveln ser Jesus med en kön guldkæde og beder at låne den; men da den er om hans hals, bliver den til jærnlænke. Jesus lover ikke at tage lænken af ham, förend olivenen mister alle sine blade, saltet gror og påske kommer i maj. (Pitré, *Archivio* IV 488 > K 140).

(Aostadalen nedenfor Store St. Bernhard). Djæveln herskede uindskrænket på Monte Joun (Store St. Bernhard) og når han så vejfarende styrtede han sig over dem og tog den sidste i flokken. Da drager den hellige Bernhard af Mentone († 1081) i spidsen for et optog af pillegrime op på fjældet. St. Bernhard kastede sit abbedbånd (stola) om halsen på djæveln og kastede ham til jord. „I det samme blev stolaen til en jærnlænke, der brændte ved berøring med den onde på nær de to ender som helgenen holdt i hænderne“. Nogle fortæller at helgenen bød djæveln at vende tilbage til Helvede, andre at han er gemt under et nærliggende bjærg Maillet. En tredje variant er den at „efter at kæmpen var fældet blev hans lig kastet i en dyb kløft, hvorover St. Bernhard senere har lagt grundvolden til sin kirke og sit gæstehjem“. Andre fortæller at det var på Lille St. Bernhard (Colonne Joun) at St. Bernhard stred med en kæmpestor dæmon. „Han lænkede ham og indsatte ham i en mægtig hule, der skal findes under klosterets grundvold. Hvert 400 år ryster djævelen sine lænker og giver et rædselsfuldt skrig, der

får hele klosteret og de omgivende bjerge til at skælve". (Rivista della tradizioni popolari italiane I 416—18; jf. ovfor s. 93).

Tilsvarende findes til en vis grad i den georgiske Amiran-legende:

A: Kristus kommer i menneskeskikkelse til Amiran og udfordrer ham til kamp. De går op på det højeste bjerg i Kaukasus. Kristus binder en rem om sin hals. Amiran skal gøre ham det efter, men i det samme bliver remmen til en jærnlænke, og han indelukkes i en jærnhvælving.

BCD: Amiran udæsker Gud til kamp. Gud byder ham at binde snoren til en pæl og prøve om han kan rykke den over med sin fod. Da bliver den til jærnlænke¹.

Den georgiske sagnform er ingenlunde indentisk med nogen af de italienske. I den ene af disse drejer det sig om list, i den anden om åben kamp; men i georgisk er det en væddestrid med forgående udæskning til styrkeprøve.

På den anden side er der en mærkelig overensstemmelse mellem italiensk *a* og georgisk *A*:

1) Italiensk begynder med at Kristus og djævelen går op på et bjerg; i georgisk går de op på det højeste bjerg i Kaukasus. Dette sidste er sagnmæssig i orden: kampen sker på dette fjæld i Kaukasus, siden han lænkes dær. Italiensk begrunder det med at djævelen siger: Kast dig ned for mig! Men dette er sagnets handling ganske uvedkommende; den nytestamentlige fristelseshistorie er ganske løst knyttet til, sikkert for at skaffe den manglende anledning til at Kristus og djævelen følges op på fjældet. Fjældet er da bevis for at sagnet tilhører Kaukasusjætten fra først af.

2) Den italienske fortælling slutter med at Kristus siger til djævelen, at han ikke skal komme fri förend olietræet mister alle sine blade, saltet gror, og påsken kommer i maj. Når påsken kommer silde, da tyndes lænken, men da den aldrig kommer i maj, bliver lænken atter svær som den var för. — Her møder blandede i hinanden to motiver, det ene at visse ting er kendetegn og sikkerhed for at djævelen ikke kommer løs; det andet — her uklart og flimrende — at lænkens fornyelse finder sted årlig og står i sammenhæng med påsken². I Kaukasuslandene finder vi

¹ Varianterne *E* og *F*, hvor det blot drejer sig om at trække pælen op, vedkommer os ikke i denne sammenhæng.

² Sagnet forudsætter, men får ikke udtalt, at den årlige fornyelse af lænken finder sted om påsken; derfor er faren størst når påsken kommer sent.

de to motiver klart adskilte. Det ene er naturens kendetegn på at djævlens ikke kan bryde ud og ødelægge verden; det findes klart hos Abchaserne på Sortehavets kyst (og en svag genklang i georgisk). Det andet, länkens fornyelse om påsken, er det faste træk i al georgisk overlevering, og støtter sig i de allerfleste tilfælde til den georgiske smedeskik.

For begyndelsen og slutningen af fortællingen er sammenhængen da kendelig; og de nærmere omstændigheder viser det kavkasiske som stamformen. Også lighederne i hovedpartiet (guld-kæden eller remmen, som Kristus lægger om sin hals og som lokker djævlens til efterligning) må da have samme årsag.

Overførelsen er sket i kristen tid; sikkert i middelalderen, da Italienerne, særlig Genueserne, havde store handelsforbindelser med den kavkasiske kyst. Snart efter lagde den tyrkiske erobring og de vestkavkasiske landes overgang til muhammedanismen hindringer i vejen.

Med den anden italienske overlevering, fra Aosta-dalen ved Store St. Bernhard, har vi ikke nær så store overensstemmelser; båndet der bliver til jern indeholder ikke i tilsvarende grad et moment af list. Men vi finder et motiv som vi ellers ikke træffer i de evropæiske sagn om djævlens lækning: det rene naturmotiv at kæmpen er gemt i fjældet og ryster sig i jordskælv¹.

Også ved sagnet fra Abruzzerne må vi tage et vist forbehold med hensyn til den rene kavkasiske afstamning. Abchasernes sagn fra Kavkasus går ud på at visse daglige ting stadig vedbliver at være til (ovfor s. 46); det italienske sagn derimod om visse ting der ikke synes mærkelige, men som desuagtet aldrig indtræder; det typiske eksempel er: når oliventræet mister alle sine blade. Dette sidste er en omkring i Evropa velkendt sagntype: Gud indgår en overenskomst med djævlens om at han skal have et eller andet, når egen mister alle sine blade, når alle træer mister deres løv el. lign., og Gud så véd — hvad djævlens glemmer — at dette aldrig finder sted. Men med djævlens fængsling og verdens ende plejer den ikke at have at gøre².

Ved länkens fornyelse om påsken må bemærkes at dette forekommer flere steder i Evropa, rimeligvis som lån fra georgisk (§ 8), men at det i Italien ikke kendes uden som del af fængs-

¹ Jf. § 8.

² Dähnhardt, Natursagen I 178—85; Feilberg, Ordbog II 518, III 868.

lingssagn, — og der derfor ikke er nogen grund til at tillægge det andet oprindelse end de andre motiver i Abruzzi-sagnet.

Noget anderledes forholder det sig med den østevropæiske gruppe; den udgør en bestemt afgrænset type: helvedsmedningen, en kunstfærdigere form af det sædvanlige motiv at djævlens narres til at iføre sig lænken. Men et lighedspunkt er at den undertiden sættes i forbindelse med lænkens fornyelse på påskemorgen, — i en af de lillerussiske opskrifter og i en prosatilføjelse til en enkelt af de finske opskrifter; i sidste tilfælde er forbindelsen altså uoprindelig. Herfra kan man ikke slutte til en fast forbindelse mellem „helvedsmeden“ og „lænkens fornyelse“, — langt snarere det modsatte, at disse motiver nu og da har fundet sammen. Man finder jo i evropæisk snart en, snart en anden historie om den narrede djævel brugt som indledning til lænken¹.

Hvorvidt Amiranlegenden er stamfader til alle de evropæiske sagn om djævlens fængsling ved list, er yderlig tvivlsomt. Selv er det jo netop ikke nogen blot fortsættelse af de hjemlige Kavkasusmomenter, men en indpodning af et religiøst, væsentlig kristent motiv.

Selve motivet, at båndene bliver til jærn (i nordisk brugt om Loke) er vistnok en art fællesgods for ikke få folkedigtninger. Og motivet at en jætte overvindes ved en guddoms eller et menneskes snille er et uendelig forgrenet element i al mytologi og æventyrfortælling (jf. § 13 Fenresulv).

Men den levedygtighed, som det har fået ved berøring med Kavkasusjætten, har i alt fald været stærk nok til i mindst ett tilfælde at sprede den georgiske særform ud til et af Europas lande.

11. *Den bundne Prometheus.*

Vi går nu fra de evropæiske slægtninge tilbage til selve Kavkasus, dog ikke til den hjemlige overlevering, men til hvad græske kilder fremstiller som jættesagn fra Kavkasus: den bundne Prometheus.

Den ældste kilde er Hesiodos' 'Theogoni' (samt hans 'Værker og dage'). Den fremstiller, hvorledes Zeus straffer Prometheus for

¹ I den franske fra Nivernais (s. 98), djævlens der skulde dele afgrøden med Gud [FF type 1030]; i den lettiske (s. 104) trolden der blev fanget ved at komme øl i brønden (det der i den klassiske oldtid fortaltes om den fangne Silén).

at han har ranet ilden fra himlen ned til menneskene: han lader ham lænke til en søjle (der siges ikke hvor) og en ørn hakker daglig i hans indre, „og med væld end den listige holdes af mægtige lænker i fængsel“.

Tillige findes der vers i Hesiodos' tekst om at Prometheus blev befriet af Herakles, der dræbte ørnen med sit pileskud. Men at dette er senere udvidelse hos Hesiodos, røbes ved den hele tankegang, og ved den udtrykkelige slutningssætning at han endnu „holdes i lænke“.

Prometheus' befrielse, mener de klassiske filologer, er et yngre motiv, ikke digtet ud fra Prometheus-myten, men opstået af lysten til at skabe et Herakles-epos; derfor lader man Herakles ikke blot dræbe ørnen for den bundne jette, men også få ham til at vise sig vej til Hesperidernes have. Tillige har der ved denne nydannelse rørt sig en særlig græsk følelse: medlidenhed med den menneskelige titan¹.

Nær til Hesiodos slutter sig de ældste billedlige fremstillinger. Den første gruppe er den hvor man kun ser den bundne skæggede mand og den hakkende fugl, oftest siddende og bagbundet, undertiden stående og søgende at holde fuglen fra sig; i sidste tilfælde er en stolpe tydelig nok underforstået, i det andet antydes hans plads ved et skammelagtigt underlag. De to ældste fremstillinger er et par skårne stene fra 6te—7de årh., men gående tilbage til en ældre uudviklet type, måske endog førhellenisk. Til 6te årh. henføres broncerelieffer fra Olympia og Bøotien.

Den første kilde der tydelig viser hans fangested er en drikkeskål fra Caere; han ses her nøgen og skægløs, en fugl (grib?) hakker i hans bryst, en anden sidder på den søjle han er bunden ved.

En hel række af de ældre vasebilleder viser Prometheus sammen med fuglen, der fældes af Herakles' pil; han er siddende eller halvknelende (på disse billeders underlig stivnede måde), lænket til en i jorden stående træstamme.

Ingen af de ældste kilder nævner Kavkasus eller antyder overhovedet Prometheus' forbindelse med noget fjæld; sammenknytningen med Hesperiderne indenfor Heraklessagnene synes endog

¹ K. Bapp, Prometheus (Roscher, Mythol. lexicon); sa., Prometheus ein Beitrag zur griechischen mythologie (gymnasieprogram, Oldenburg 1896); Weiske, Prometheus und sein mythenkreis (1842).

at give ham plads i et ganske andet verdenshjørne. Den slutning, som nyere mytologer har udledt heraf, er at Prometheus fra først af intet har med Kavkasus at gøre: han er en fra første færd rent græsk skikkelse. Der er imidlertid det mærkelige, at det kendetegn som skal vise det — søjlen i stedet for klippen — netop svarer nøje til Kavkasusoverleveringerne; det er den ene-rådende forestilling fra Elbrus sydpå indtil Kavkasus-folkenes grænse. Altså endogså den der ved sin beliggenhed havde lettest ved at nå til Grækenland. Og det andet motiv: den hakkende rovfugl, er ligeledes nøje stemmende med Kavkasus-overleveringen. Forskellen ligger overhovedet ikke i lidelsen, men i forhistorien. Kavkasuskæmpen vil rane livsvandet fra guden, Prometheus raner ilden; der er så vidt lighed, at den slutning — straffen — som fandtes i den ene af disse fortællinger også lod sig overføre på den anden. Men for Kavkasus-sagnetets vedkommende er sammenhængen klar: kæmpen trænger op på fjældet for at nå kilden, og derfor lænkes han dær; i forhold til hans ildran er straffens omstændigheder ganske tilfældige.

Endelig er der et lille træk som fortjæner opmærksomhed. En af de billedlige fremstillinger viser os en fugl siddende på toppen af den søjle hvortil Prometheus er bunden; ganske således sidder vipstjerten på søjlen i hele den syd-elbrusske overlevering og advarer på en eller anden måde så at kæmpen ikke slipper løs.

Selv om Grækerne intet ved om Kavkasus som skuepladsen for sagnetets ældste form, så røber dets egne træk tydelig nok dets byrd. —

I den følgende tid sker den forandring, at sagnet får Kavkasus til skueplads, og at søjlen forsvinder: kæmpen bliver lænket til selve fjældet. Således møder sagnet i Aiskhylos' 'Bundne Prometheus', hvor stedet dog omtales som et bjærg i Skythien og i hans 'Løste Prometheus', der synes udtrykkelig at have nævnt Kavkasus. Og således stod det for oldtidens almindelige bevidsthed¹. Hans

¹ Og i det fjærne de hæve sig så de kavkasiske bjærges
brat opstigende tinder, hvor højt på stenede fjælde,
smedet i böjler af malm på hænder og fødder, Prometheus
mættet den daglig på ny fremsvævende ørn med sin lever...
Snart derefter de også Prometheus' stønnende veråb
hørte, da fuglen ham hakked i leveren; trindt gennem luften
løde de jamrende skrig, til omsider fra bjærgene samme
vej den grådige ørn de så' svæve tilbage.

[Noten fortsættes.]

fængsling til klippen findes fra 5te årh. i alle billedlige fremstillinger.

De nye træk er her henførelsen til Kavkasus, og lænkning til selve klippen. Det første stemmer med næsten hele den kavkasiske overlevering; det andet med Elbrus-overleveringen.

I sen-antik tid havde man endnu bestemtere forestillinger om fjældet: „Fra [floden] Hippos indtil Astelefos og Dioskurias så vi Kavkasusbjærget, og af Kavkasus vistes os en tinde ved navn Strobilos, hvor man fortæller at Prometheus skal være ophængt af Hefaistos på Zeuses bud.“ Således læses der i Arrians skrift om Sortehavets kyster (*Periplus Ponti-Euxini* 5, 11), der er tilegnet kejser Trajan og altså forfattet o. 120 e. Kr.

Der kan ikke være nogen tvivl om, hvad det er for en tinde, der rager så synlig op over Kavkasuskæden når man nærmer sig til den fra Sortehavet; det er toppen af Elbrus¹. Vi behøvede i så henseende slet ikke den nyere sagnoverleverings vidnesbyrd; betegnelsen er tydelig nok i sig selv.

Denne beretning stemmer altså endnu nøjagtigere med den nyere Kavkasus-overlevering end de ældre kilder gjorde.

Indenfor den antike litteratur som helhed savner vi ellers nøjere betegnelse af stedet for Prometheus' pinsel. Den eneste undtagelse er at Aleksanders hær på hans Indienstog traf en bjærgkæde Parapamisos, som den anså for det sagnberømte Kaukasos, og et højt fjæld med en hule, hvor der sås spor af Prometheus' lænker. Men denne fantastiske henlæggelse af Kavkasus-sagnet til de fjælde de mødte i det fjærne østen, kan vi ganske se bort fra. De lærer os bare, hvor lidt oldtidens Hellener vidste om hvor Kavkasus lå; denne pludselige opdagelse af Prometheus' hule må udmønstres fra rækken af virkelige overleveringer, — men i Grækernes geografiske litteratur spillede drøftelsen af dette spørgsmål unægtelig en rolle. —

Der må bestå en sammenhæng mellem Grækernes Prometheus-sagn og overleveringen i selve Kavkasus. Spørgsmålet er blot, hvem af dem der har affødt eller påvirket den anden.

Den ene mulighed er at Grækerne selv har skabt Prometheus-myten, at de senere selv har henført den til Kavkasus, og at de

Apollonios, Argonautertoget (Christensen - Schmidts oversættelse) 2, 1250 ff (jf. 3, 850). Aiskhylos citeret hos Cicero (*Tusc.* 2, 10): guttæ quæ saxa assidue installant Caucasi. ¹ O. Lange, Kavkasus, s. 13; o. fl.

som sidste led i rækken har stedlagt den til Elbrus, denne sidste form skulde da være optaget af landets indbyggere, og udviklet videre igennem tiderne helt til vore dage.

Den modsatte mulighed er den at sagnene fra Kaukasus har affødt den græske Prometheus-myte.

Endelig er der mulighed for et mellemstandpunkt, repræsenterende en blanding eller gensidig påvirkning.

På det første standpunkt står vistnok alle de klassiske filologer, for så vidt de i det højeste nævner selve Kaukasussagnene i forbigående. Og ligeså de forfattere i Kaukasuslandene jeg kender.

På mellemstandpunktet står V. Miller i sine „Prometheische sagen“: Grækerne hørte i Kaukasus myter om Rokapi, Amiran o. desl., de opfattede dem som identiske med deres egen rodbeslægtede Prometheus og kom derved til at henføre hans fængsling til Kaukasus.

Det tredje standpunkt, et udspring i Kaukasus, har — så vidt jeg véd — ikke en eneste forsker hævdet.

Det som der stadig henvises til er at Prometheus-sagnet i sin ældste form ikke kender noget bjærg, endsige noget Kaukasus; Hellenerne har altså først senere enten henlagt deres egen myte til Kaukasus eller opfattet den som variant til de sagn de traf på i Kaukasus.

Denne forklaring var tilfredsstillende i forhold til det materiale der forelå de ældre forskere; men på hvad der nu foreligger, passer den slet ikke. Kæmpen der er bunden til søjlen tilhører hele landet syd for Elbrus, både Svanernes lige syd for Kaukasus og Mingrelierne og Imereterne på sletten. Den ældste græske form stemmer netop med overleveringen fra den del af Kaukasus der ligger Grækerne nærmest. At fjældet og kløften mangler i græsk, kan ikke undre os; thi allerede nede på sletten — hvor man endnu kan se Elbrus — er kun søjlen ene tilbage, mindet om fjældet mangler. Og endnu ett er at mærke: denne ældste form står på det allervæsentligste punkt nærmest ved Kaukasus-sagnene: „Og med væld end den listige holdes af mægtige lænke i fængsel.“ Fængslingen er i al senere græsk overlevering sunken ned til en fordums begivenhed. Det problem der skal løses er da ikke det, hvorfor Aiskhylos eller andre senere forfattere henførte Prometheus til Kaukasus, men hvorfor stemmer hans fængsling hos Hesiodos træk for træk med Elbrus-sagnene?

Når tidligere forskere er kommet så hurtig over spørgsmålet, er det ikke blot for Hesiodos' skyld. De har regnet at de kavkasiske sagn stammede fra de græske simpelthen i kraft af tidsforholdet: Hesiodos og Aiskhylos overfor folkemindeoptegnelser fra 19de årh. Men selve denne slutning indeholder en tilsnigelse: at sagnene om den bundne jætte skulde være ukendte i selve Kalkasus i sidste årtusend før Kristi fødsel. Og en sådan teori strider på det mest afgørende mod den mytiske opfattelse af jordskælvsfænomener som synes uadskillelig fra en tidlig menneskeheds måde at opfatte på. Den afgjorthed, hvormed nutidens bjærgbo svarer at Amirans tilværelse ikke er noget man skal tro på, men noget som kan iagttages, — den må en tidligere menneskehed have haft i endnu højere grad. Så længe Kalkasus har været beboet, må man have haft forestilling om en indespærret jordrystende jætte.

Hertil kommer at tidsregningen ikke vil slå til. Vi har set mylderet af yngre og udvidende sagnmotiver, der er groet op jævnsides den simple Elbrustype (den der nærmest svarer til vor Prometheus). Men det sidste og fjærneste led i denne udvikling, Armeniernes Ardavazt-sagn er opstået i 2det årh. e. Kr.; hvis myten skulde være lånt fra Grækerne måtte hele denne udvikling og vandring være trængt sammen i en utrolig kort tid. Samtidig med at Elbrusfjældet første gang nævnes i græsk litteratur (hos Arrian), når Kalkasussagnene deres sidste trin i udvikling og spredning ved den unge Armenierkonges død på Arrarat.

Endelig passer teorien om en senere græsk indvandring heller ikke til selve sagnforholdet. Elbrussagnene stemmer ikke med den senere græske overlevering, der lader ørnen falde for Herakles' pileskud; den har tværtimod — ligesom Hesiodos' grundtekst — troen på jættens fortsatte pinsel. Hvis sagnet i Kalkasus skyldes overførelse fra Grækenland, må den første overførelse være sket allerede før Hesiodos' tid (og før de ældste søglstenes — østenenes — tid); ti søjlen her svarer jo nøje til de sydelbrusske forudsætninger. Men på den tid havde Grækerne ingen lige forbindelser med Kalkasus; ej heller kendte de selv Prometheus' henførelse til Kalkasus.

Mest urimeligst af alt er dog den tanke at disse nøje stedbundne sagn, knyttede til kilderne på fjældet og til en række af jordskælvsfænomener, ikke skulde være skabte af befolkningen

selv, der daglig har alt dette for øje, men af de flygtig besøgende Grækere.

Med det modsatte udgangspunkt bliver derimod alt klart i sin sammenhæng. Det er givet at man fra en ganske fjærn tid af måtte opfatte fjældets drøn og stönnen som et uhyre indespærret væsen der arbejdede på at komme fri. Det er endvidere en kendsgerning, at i alle egnene tæt ved fjældet har den stadig og stærkt gentagne følelse heraf haft en mærkelig ævne til at skabe sagn-typer hvori denne angst for ødelæggeren kom til udtryk. Det er endvidere påvist, at flere af disse typer har en mærkelig ævne til at udbrede sig videre fra folk til folk; vi har set landene så langt hen som Armenien gennemtrængte af dem; vi har set dem i kristnet form sprede sig over Evropa dog med ulige mere pletvis forekomst. Den tanke ligger da nær, at også den græske Prometheus-myte helt eller delvis er udvandret Kavkasus-stof. Den afgørende lighed, den endnu fængslede titan, findes i den ældste græske form; den særlig græske behandling af den bundne jätte (udfrielsen) havde endnu ikke opstået dengang den græske og den kavkasiske myte skilles, 3: Elbrus-sagnet er i en forhistorisk tid udvandret, formodenlig langs Sortehavet; naturligvis har det sat sit stedfæste over styr inden det kom til så fjærne steder. Som et spor af vandringsvejen har vi söjlen, som Prometheus lænkes til; den fortæller at sagnet er gået gennem landene syd for Elbrus, det naturlige bindeled mellem Elbrusdalene og Lille-Asien. Det næste trin er, at Grækerne bliver regelmæssig søfarende på Sortehavet; man undgår da ikke at blive kendt med dette rigest udviklede sagn i Kavkasuslandene, og resultatet er at man henlægger den hjemløse Prometheus til Kavkasus, og at man optager det sagntræk fra Elbrus-folkene, at han er lænket til klippen. Dette sker för 5te årh. f. Kr. Et sidste trin i udviklingen er det, at Grækerne (senest i 2det årh. e. Kr.) får at vide, at det var selve Elbrus. Vi ser altså, ligesom i de andre tilfælde, den stadige strøm af fortælling fra Kavkasus udefter, ligesom bølgeslag på bølgeslag fra en elektrisk kraftgiver, — ganske som vi för så de gentagne strømninger der sivede ind i det kristne Evropa.

Lad os for en sikkerheds skyld se os om efter den tredje mulighed: en blanding af gensidige påvirkninger. At denne teori er kunstig, beviser jo ikke afgørende at den er fejl. Vi må dog på forhånd udelukke den mulighed at selve jätten skulde være

indplantet fra græsk; ti han opstår naturnødvendig af de givne forudsætninger. Vi må også gøre undtagelse for hans henførelse til Kavkasus, og nærmere bestemt til Elbrus; alt dette — som Grækerne sent og gradvis når at gøre rede for — ligger i Kavkasus i naturmotivet. I naturmotivet ligger også at han er lænket til fjældet (ikke, som de fleste jordskælvskæmper inden i det); ti sagnet er knyttet til kløften ved kildens udspring, muligvis tillige bundende i Elbrustoppens lighed med en jættestor skikkelse.

Det skulde da være et træk som den hakkende ørn eller grib, der var lånt fra græsk; men i græsk er der ingen særlig årsag til den, anden end det almindelige at han skal pines; mindst af alt er der årsag til den i Hesiodos' sagn, hvor han er bunden til en søjle. Hos Elbrusfolkene har den derimod sin årsag, kæmpens afbrudte pinsel der ytrer sig i fjældets drøn til forskellig tid; og her hvor kæmpen er lænket ved flodens kilde, nær bjærgkongens bolig, er den stadig gæstende ørn eller grib på sin naturlige plads, både som bjærgets fugl og som bjærgkongens undergivne.

Vi må også gøre undtagelse for søjlens vedkommende. I Prometheus-historien er den vilkårlig. I Elbrussagnene hører den ind i en række variationer over et og samme tema: lænket — til fjældtoppen — lænket til klippeblok i kløften — lænket til fritstående søjle (mingrelsk og imeretisk); den er ganske simpelt udviklet af naturmotivet alt som overleveringen fjærnede sig fra selve Elbrus.

Men når alt dette undtages, hvad er det så egentlig der skulde være vandret fra Grækerne til Kavkasus?

Skulde det være forhistorien, som Grækerne har overført til Kavkasus, det at den formastelige Guderaner straffes (i græsk ild-raneren, i kabardisk raneren ved livskilden)? Men også denne har i Kavkasus sin naturlige sammenhæng: han lænkes dær hvor han er trængt frem, og pinslen består i at han stadig véd sig målet nær uden at kunne nå det. I Prometheus er der ingen naturlig årsagskæde mellem ran af gudeilden og lænkning til en søjle eller klippe, med en hakkende grib. Han kunde være straffet med hvadsomhelst andet.

Endnu et synspunkt må anvendes. Den græske myte har en ret rig episk udførelse: en lang forhistorie (Prometheus' formastelse), den har en fyldig situation (den hakkende ørn), og en afsluttende begivenhed (den befriende Herakles). Men den mangler natur-

grundlag; intet jordisk fænomen træder i forbindelse med den bundne jætte, undtagen vulkanske udbrud i en enkelt kilde, af forskerne opfattede som efterligning af den under Ætina begravede Tyfon. Stedlæggelsen glipper ganske hos Hesiodos; den er vag i hele den senere højgræske litteratur. Aleksander den stores soldater, der i Indien opdagede sporene af Prometheus' lænker i hulen, udtaler i virkeligheden en skarp sagnlig kritik over det græske Prometheus-sagn: dets mangel på stedfæste, som bliver så meget mere iøjnefaldende når man har det beslægtede kavkasiske til sammenligning. Her er en svaghed, som forflygtiger sagnets hovedoptrin. Men et forsvundet eller forflygtiget stedfæste betyder næsten altid at et sagn er vandret fra sit rette hjemsted.

Træk for træk må vi altså frafalde tanken om græsk indvandring i Kaukasusdalene (de har jo i det hele været lidet modtagelige for kulturstrømninger). Også om forhistorien tør vi sige det samme; tæt indvævet med de hjemlige forestillinger om flodkilderne oppe i fjældet, hvor guddommen har sit sæde og livskraften fremvælder, bærer den intet præg af at være en blot omdannelse af den græske ildraner.

Alt dette viser, at hele strømmingen i sagnet har gået — her som ellers — fra Kaukasus udefter.

Spørgsmålet er da blot om Grækerne har haft noget Prometheus-sagn uafhængig af den kavkasiske myte; nøjere bestemt, hvorledes den græske ildraner forholder sig til den kavkasiske raner af livsvandet.

Det er givet at vi ingen ildraner finder i kavkasisk overlevering¹. Det er givet at Prometheus' rolle som „ildbærer“ danner grundlaget for Grækernes interesse for ham; således dyrkedes han i Athen og andensteds i forbindelse med ildguden Hefaistos. Den slutning ligger da nær, at Elbrusfjældets raner af livsvandet og Hellenernes ildraner mindede så vidt om hinanden, at de for mytedigtende bevidsthed kunde gælde for en og samme skikkelse. Om Prometheus har været nogen lidelse underkastet, inden han fik Elbrus-søjlen og Elbrus-ørnen, får vi lade stå hen; det har næppe været nødvendigt for at fremkalde forestillingen om de to myteskikkelseres identitet.

¹ Undtages må en meget ung og grumset opskrift (ovenfor s. 13 f), hvor ildranet og menneskekærligheden sikkert er literært lån.

Således er forholdet for umiddelbar betragtning. Set i videre sammenhæng ser det således ud:

Myten om ildraneren gør et eget primitivt indtryk. Og de forskere har sikkert ret der indordner den blandt en række sagn-dannelser fra ældgammel tid om hvorledes ilden, vandet eller andre kulturgoder er komne i menneskers eje, sædvanlig ved at en art kulturheros stjæler dem fra deres mægtige troldeagtige besiddere. Også Nordboernes Loke har træk af denne art¹.

Det går da ikke at betragte denne myte som en blot af-ændring af Elbrusmyten om kæmpen der vil trænge ind til livs-vandet. Snarere er de to i deres art sidestillede myter, hvoraf den ene går ud på at rane ilden, den anden på at rane vandet, den sidste mest afændret fra urtypen, idet vandet (som oftere i mere udviklet mytologi) er blevet livsvandet, og myten er sammen-vævet med særlige Elbrusforestillinger om guddommens sæde ved kildevældet på fjældets top. I hvert fald er ligheden imellem de to myter (at den formastelige trænger ind i gudeboligen for at tilrane sig hvad guderne har forbeholdt sig selv) så stærk, at Kavkasus-jættens lidelse lod sig overføre på Prometheus; Grækernes moralske og religiøse begreber krævede jo en gengældelse for guderanet.

Men det er ikke guderanerens forhistorie, som er genstand for min undersøgelse. Det må være nok at have påvist, at den græske Prometheusmyte som forestilling om den bundne jætte naturlig følger sig ind blandt udløberne fra den kavkasiske myte, og at ingen anden forklaring tilfredsstiller end en stadig fortsat udstrømning fra denne kilde.

En stor forskel er der ganske vist. Kavkasus-myten drejer sig om en kommende verdensødelægger; Prometheus-billedet er, selv i sin ældste form, uden fremblik mod det kommende. Men dette er naturligt nok. Det var det umiddelbare naturindtryk, som vakte angsten for hans komme. På afstand svales rædselen for ham, og Grækerne, som i ældre tid intet bestemt sted havde til ham, og som senere henlagde ham til en fjærn skueplads, måtte ganske mangle denne tilskyndelse. Måske forestillingen om at den bundne jætte vilde bryde ud som verdensødelægger allerede var tabt inden sagnet nåede Grækenland².

¹ Jf. min 'Myterne om Loke', Festskrift til H. F. Feilberg (1911) s. 573.

² Muligvis har vi „lævn“ af den i et enkelt Prometheus(?)-billede, hvor den vogtende fugl sidder på søjlen (s. 108).

I hvert fald måtte Grækernes mytologi, som har en mærkelig mangel på ragnarok-motiver, være utilbøjelig til at optage en sådan forestilling, — snarest stridende mod den hellenske forkærlighed for det hvilende og ligevægtige. Det eneste „ragnarok-motiv“, som vi møder, er spådommen om at den under Ætna begravede Tyfon skal bryde løs og ødelægge landet; men — Grækerne indskrænker det til at gælde Siciliens undergang, ikke menneskeverdenens.

Tillige lod Prometheus sig ikke opfatte som menneskehedens ødelægger, da den græske myte holdt fast ved ham som menneskehedens ven og velgører. Intet under da, at man, trods den stigende berøring med Elbrus-folkenes overlevering, aldrig optog forestillingen om verdensødelæggeren; men stærkt bevægede sig i modsat retning: Prometheus' befrielse ved en menneskelig helt.

I denne henseende undergår myten hos Grækerne en udvikling: den afgiver stof til heltesagn. Dette minder om den udvikling jættesagnet har undergået så snart det fjærnede sig fra Elbrus, i Sydkavkasuslandet; dog bliver i græsk myten ikke selv udgangspunkt for heltedigtning, den hænges på en af folkets største heroer som et enkelt optrin i hans liv. Men heller ikke dette er enestående; vi skal finde det samme i endnu højere grad i de tartariske ragnarok-sagn.

Ser vi os om i den græske myteverden, opdager vi at Prometheus ikke er den eneste der har berøring med Kavkasus-jætten. En hel lille række af dem der i Hades lider pinsel for deres formastelse viser en mærkelig overensstemmelse¹.

Tantalos skildres — tidligst i Odysseens 11te bog, den senere tildigtede Dødsrigesang, — som stående i vand til hagen, men hver gang han vil drikke viger vandet bort; dejlige frugttræer lader deres grene hænge ned over ham, men når han griber efter dem drager de sig i vejret. En anden form af sagnet går ud på at Zeus til straf har henlagt et bjærg i Lilleasien ovenpå ham. En mere spekulativ variant lader et bjærg være ophængt over hans hoved, så at han lever i evig angst for at det skal knuse ham. Som grund til hans pinsel opgiver sagnet, at han var gudernes bordfælle, men røbede deres hemmelighed; en mere håndfast variant véd, at han stjal gudernes nektar og ambrosia.

¹ Det er C. W. v. Sydow der først har henledt min opmærksomhed derpå.

Tager vi af denne gruppe sagnforestillinger ikke de psykologiske, men de mere håndgribelige varianter, får vi rækken: jordisk væsen hengemt i hjærget til straf, hans brøde er ran af gudedrikken, hans pinsel er ikke at kunne nå drikke. Der er da en forbavsende overensstemmelse med kildemyten fra Elbrus (type IV B): kæmpen trænger ind til den af guddommen beboede fjældtop for at tilrane sig livsvandet, han lækkes ved kilden, men hver gang han vil drikke af den viger den bort¹. Slægtskabet vil vanskelig kunne nægtes. Men det er ikke den i oldtiden gængse form med de psykisk-etiske hovedmotiver og henlagt blandt andre straffe i den hinsidige verden; det er den umiddelbare myte, naturbunden til en jordisk skueplads, der viser ligheden. Slægtskabet går da snarest gennem Tantalos-sagnets grundelementer, ikke gennem dets klassiske form. Kaukasus-myten har i sig selv en sammenhæng (kæmpen hensat lænket nærvæd kilden med livsvandet, som han stræbte at nå til); hos Tantalos er de to motiver adskilte: han raner gudedrikken, men er hensat så han ikke kan nå vandet. I den græske myte er det oprindeligt sammenhørende blevet adskilt. Overleveringen fra Kaukasus byder da grundformen til handling, men dette vil da rimeligvis sige, at sagnets hjem er i Kaukasus, eller nøjagtigere ved Elbrus. —

Jævnside med Tantalos fremstiller Odysseens Dødsrigesang Tityos:

Også jeg Tityos så, hvem den hædrede jord havde frembragt,
strakt på sletten han lå, hans krop ni marker bedækket,
og på hans side der sad to gribbe som leveren hakket,
trængende dybt under kødet, omsonst han med hænderne køs dem.
Vold han øved mod Leto, Kronions livsalige mage,
dengang til Python hun drog hen gennem det skønne Panopeus.

Myten mælder sig som hørende til i Delfi-egnens hjærge. Dens tilblivelse vil klassiske filologer helst henføre til det 6te årh.s stræben efter at give sansernes trælle en til deres lave drifter svarende straf i den hinsidige verden². Æmnet kan være taget fra Prometheus' pinsel, således at ørnen er ændret til grib og samtidig fordoblet. Men den kan også være et eget skud fra den store

¹ Forestillingen at guddommen har henlagt fjældet ovenpå ham genfindes i ossetisk-svanisk-abchasisk overlevering. Se ovenfor s. 30 ff. ² Gruppe, Griech. Myth. 1018; jf. Preller I¹ 513.

Elbrus-gruppe; at det er, så at sige: virkelige gribbe (og ikke nogen Zeuses ørn) må snarest pege i denne retning.

Sidst i rækken af bundne jætter træffer vi Otos og Efialtes, de to Aloeus-sønner, „jordfødte“, „nærede af markens grøde“; de voksede en alen eller en favn i hvert år (eller tre fingerbred i hver måned) indtil de ni år gamle overgik guderne i styrke. Da de vovede kræfter også mod dem, faldt de for Apollons pile eller for Zeuses lyn, eller — efter den gængse fortælling — de skød deres spyd efter en hind, sendt af Apollon eller af Artemis, og dræbte derved hinanden. Deres overmod mod guderne ytrer sig hyppigst i at de fangede selve krigsguden Ares; en enkelt fortælling lader dem dyngte Pelion oven på Ossa for at stige op til selve boligen i himlen; atter andre lader dem søge at voldtage Hera og Artemis eller en af dem.

Kun en eneste kilde (Hygins ‚Fabulæ‘) tillægger dem en straf ud over døden: „Det siges at de i Hades lider følgende straf: de er bundne med slanger til en søjle med ryggen til hinanden, og på denne søjle sidder der en hornugle¹“.

Dette sidste sagn minder påfaldende om Amiran-sagnet fra Svanerne tæt syd under Elbrus: i en kløft i Elbrus findes, begge bundne til en søjle, men med ryggen til hinanden, Amiran og en dev; på søjlen sidder en fugl og advarer ved sin kalden deverne om når han er ved at gøre sig fri. Ligheden med Otos og Efialtes er så gennemført, at der må være et bestemt slægtskab mellem de to overleveringer.

Otos og Efialtes er et par thessaliske heroer. Egenlig er de vætterne i den hurtig opgroende og pludselig aflivede sæd; selve deres navne betegner dem som høstningens guddomme. Derfra skriver sig deres jordvoksne styrke, hastige grøde og voldsomme død; menneskene undgår i myterne altid at tilstå, at det er dem selv der dræber afgrøden². På Naxos og på Kreta har man dyrket dem. Deres mest kendte storværk — og derfor formodenlig det

¹ Hi cum Dianam comprimere voluissent, quæ cum non posset viribus eorum obsistere, Apollo inter eos cervam misit, quam illi furore incensi dum volunt jaculis interficere alius alium interfecerunt. Qui ad inferos dicuntur hanc poenam pati: ad columnam, aversi alter ab altero serpentibus sunt deligati. est styx [udgiveren retter det til: strix] inter columnam sedens ad quam sunt deligati (Hyginus, fabulæ 28). — Se i øvrigt Roscher, Myth. lex. I 254. III 1, 1231; Pauli-Wissowa, Realencycl. I 1590 ff. ² Jf. min Danm. helte-digtning II 257 ff.

ældste — at fange Ares menes at have en national og kulturlig baggrund (Thessalernes overlegenhed over Thrakerne, agerdyrkernes over vildfolkene). — Men da Hellenerne i alle jætteeagtige væsner så trods mod guddommen, blev også disse regnet med til giganternes skare. Fald for Zeuses lyn og Apollons pil er gængse gigantmotiver, ligeså forsøget på voldtægt, som vi sidst så hos Tityos. Areskampen er, som omtalt, vistnok bunden i gammel stedlig overlevering. Nye er da himmelstigningen og lænkningen til søjlen.

Hvis vi i stedet for himmel, indsætter Thessaliens gamle gudebolig Olymp (og disse to begreber blandes jo ofte), svarer myten til Elbrus-jætten der søger at bane sig vej til gudefjældets utilgængelige top, men standses ved den værnende guddomsagt og lænkes. Selve deres dobbeltlækning svarer derimod så nøje til Amirans lænkning i kløft på Elbrus, at slægtskabet ikke med nogen rimelighed lader sig nægte.

Det er vanskeligt at oprede sammenhængen helt, fordi dobbeltlækningens plads indenfor Elbrus-sagnenes udvikling ikke er os fuldt klar. Så meget er sikkert, at fuglen på søjlen ved at komme over i Elbrus-sagnene ikke blot får betydning for handlingen, men også bliver led i den syd-elbrusske sagngruppe, hvor fuglen på pælen altid er det afgørende motiv. I modsætning dertil er den tilovers i den græske myte. At den er en ugle (*otos*) forklares kun ved navneligheden med *Otos*; men hvis straffen — som mytologerne mener — kun består i at høre på ugleskrig, er den så ringe, at *Otos*-myten her må være det blotte lævn af en ældre tankegang.

Der må da foreligge et lån fra kavkasisk til græsk. Vor „Elbrus-type V*“ (o: den særlig svanske form med dobbeltlækning og fuglen på søjlen) har altså været til i oldtiden og påvirket Hellenerne. Tiden for overførelsen kan snarest være den tid hvor Hades-straffene udvikler sig kraftigst i græsk myteverden, omkring 6te årh. Da ligger den nære handelsforbindelse med Syd-Kavkasuslandet (Kolkhis) lige forud; og overførelsen bliver tilnærmelsesvis samtidig med at man — som følge af umiddelbar berøring — modtager Kavkasus som Prometheussagnets skueplads og klippen som hans pinested.

På nær selve Prometheussagnet, der tidlig og ad ukendte veje er trængt ind i Grækenland, er alle de til Elbrussagnene svarende

græske optrin henlagte til Hades: Tityos, Aloeus-sønnerne, og vel ligeledes Tantalos. Vi kan herved tidsfæste dem som forholdsvis unge, til en stærkt efterhomerisk tid da Hadesstraffene groede op, og vi kan typefæste dem som afledte i sammenligning med sagnene fra Kaukasus. Den gamle jordskælvs-sagnkreds har — ved udvandring — tabt naturgrunden under fødderne; og nu sættes den på aflægt i den hinsidige verden, således som man plejer at gøre med geografsk-mytisk inventar der er bleven forældet.

Det er mærkeligt at se hvorledes én Elbrus-mythe er stykket ud for at nære Hellenernes stærke trang til mytedannelse. Kæmpen der trænger ind til livskilden på Elbrus møder kløvet til tre myter: opstigningen til den utilgængelige gudebolig (himmel, Olymp, Elbrus) hos Otos og Efialtes; ranet af gudedrikken, og straffen at fængsles ved vandet uden at nå det, til Tantalos; selve klippe-lænkningen og rovfuglen til Prometheus.

Dette er vidnesbyrd om hvor stærkt Hellenerne har øst af det episke stof. Hvad man derimod aldrig finder, ikke engang når fuglen på søjlen overføres, er ragnarokforestillingerne; for dem synes Grækerne at have været mere umodtagelige end noget andet folk.

12. *Den bundne Loke.*

Vi vender os nu til de nordiske forestillinger om den bundne Loke. Hvis Prometheus røbede afstamning fra de kaukasiske jordskælvsmyter, må der i endnu højere grad være mulighed for sammenhæng mellem dem og Loke; ti træk efter træk er de identiske: et jætteeagtigt væsen, lænket til klippen af guderne som straf, stadig pint af et dertil tjænende vilddyr (i nordisk edderorm), rystende sig i sine smærter og derved fremkaldende jordskælv, endelig til sidst rivende sig løs til verdens ødelæggelse.

Hvis vi mødte denne Lokeskikkelse indenfor Kaukasus, vilde vi slet og ret betegne ham som en variant af type IV A, med en edderdryppende slange istedetfor den hakkende grib, og en almen forestilling om misgerninger mod guderne i stedet for den bestemte indtrængen i gudernes verden. Den har i udpræget grad jordskælvet, når pinselen stiger; og den har den stærke almene forestilling om løsrivelse til verdens ende.

Skönt Loke, efter jordskælvsjætters sædvanlige vis, tænkes

indelukt i bjærget, fremhæves stadig en lækning til en eller flere fritstående klipper: aserne rejste tre klippestykker på kant og bandt Loke dertil: en under hans skuldre, en under hans lænder og en under hans knæhaser (Edda); „aserne skal binde dig til klippen med din søns tarme“, hedder det kort og godt i Lokasenna. Dette minder om stedtypen Elbrus: lænket til en kegleformet klippe, en stor rund stenplade på fjældets øverste top, ell. desl.

Selve ormen har i alt fald en berøring indenfor Kavkasuskresen: en abchasisk overlevering nævner hos kæmperne en gnavende drage, rigtignok ikke gnavende i ham selv, men — ved blanding med „type VI“ — i hans lænker for at skaffe ham fri. Der vilde da kunne foreligge en udviklingsrække: hakkende grib — gnavende slange — edderdryppende slange; dette sidste måtte da skyldes den nordiske overlevering, hvor edderspyende eller edderdryppende drager og orme er almindelige, gnavende slanger langt sjældnere¹. Selve vekslingen mellem grib og slange er endnu mindre påfaldende; såsnart jætten tænkes indelukt i fjældet, vil slangen naturlig træde i gribbens sted.

Rent typemæssig lader den bundne Loke sig da opfatte som en lidet afændret form af Kavkasus-jætten (af type IV A).

Det eneste træk ved Loke, der står helt fremmed overfor denne sagntype, er at hans hustru Sigyn står hos ham og holder en skål under edderdryppet; hvergang hun går bort at tømme skålen, krymper han sig så jorden ryster. I sig selv er dette optrin yngre end den fængslede Loke; det er blevet til for at forklare den biomstændighed at jordskælv sker så sjælden. For Kavkasusboerne, der stedse havde de stærke lydindtryk af stønnen og larm fra fjældet, var denne forklaring overflødig; for Nordboerne (og flere folk) der langt sjældnere mærkede til jordskælvskræfter var den naturlig.

Mærkelig lighed med Loke og Sigyn har et littavisk æventyr, som v. d. Leyen har henledt opmærksomheden på²: Den onde søster bliver til straf smedet fast til væggen med en lænke om

¹ Dødningsal med orme der spyr edder fra loftet, i Voluspå; jf. Udgårdsløkes hule på Torkel Adelsfars rejse, Saksess 8de bog; Midgårdormen og Favner osv. edderspyende. Edderdryppende orme af anden art i Saksess Baldersaga og hans Erik-målspage-saga. De i menneskets indre gnavende orme viser sig først med det sydfra kommende sagn om Burgunderkongen Gunnars død i ormegården. ² Märchen in den Göttersagen des Edda 30.

livet, hun kommer ikke ud för hun har grædt en kedel fuld af tårer og slidt lænken over. — Her er sagnets logik så dårlig i orden, at noget andet synes at gemme sig bag ved det: kedlen med tårer har måske sin grundform i den skål som Sigyn holder under edderdryppet eller er på en eller anden måde beslægtet med den; fangen der skal slide sine lænker sønder minder i alt fald om Loke og Kaukasusjætten. Er der slægtskab, giver det vink om de veje hvorad Kaukasusjætten kan være vandret til Norden¹.

Det er da klart at Loke og Elbrusjætten stemmer i overordenlig grad: de bærende træk har Loke fælles med denne, ligheden strækker sig helt til enkeltheder (lænket til klippeblokken), og afvigelserne i andre enkeltheder bliver let forståelige som nordisk tilæmpning af sagnstoffet.

Man vil måske indvende at denne overensstemmelse kan være tilfældig; samme årsag kan på forskellige steder have frembragt samme virkning. Men hvor er så voldsomme indtryk af stærke kræfter i dybet, der synes at arbejde på en omvæltning af alt? hvor er noget der kan svare til jordskælvsrystningerne i Kaukasus? I de nordiske lande er jordskælvene så svage at de for mange går uensede hen; en rædselindgydende styrke har de aldrig, og om de nogensinde i fortiden har været stærkere, har de dog næppe haft sådan hyppighed at de afsatte en fast bevidsthed om et arbejde på verdens undergang 3: blev til ragnarokmyte.

Forskere, der skal forklare myten om Loke som årsag til jordskælv, vender sig da gjerne til Island hvor de voldsomme jordskælv

¹ I denne forbindelse kan nævnes et andet æventyrmotiv: den bundne og indespærrede jætte, som den tilfældig besøgende skaffer fri. Dets udbredelse alene i det sydøstlige Evropa kunne tyde på at det var en fri omdannelse af Kaukasusjætten. Efter at helten har vundet sin brud, går han ind i det sidste — forbudte — værelse på slottet eller i den dybeste kælder; der finder han en jætte lænket, som beder om vand, men i det øjeblik da han får det, brister lænkerne og han bortfører heltens unge ægtefælle. Meddelt mig af C. W. v. Sydow med følgende henvisninger: 1) „Skytten“ [Grundtvig æv. 24 = FF 304], rumænsk Șainénu s. 345. 461—63. jf 463—64; jf Legrand, Contes grecques s. 145; jf Dozon, Contes albanais nr. 24 (befrir „Halvt-jærn-halvt-mand“); serbisk Krauss I nr. 34 („jærnpashaen“); sa. nr. 79 („ildkongen“); Jagic II nr. 16 („Den røde vind“); Asfanasjeff nr. 94 („Koshtshi-uden-død“); jf mingrelsk Wardrop, Georgian folktales s. 112 < Tsagarelli, Contes mingréliens nr. 14. 2) „Svanejomfruen“ [Grundtvig æv. 1 = FF 400], serbisk Vuk nr. 4; rumænsk Șainénu s. 282. 283. 284. 344. 371 jf 372.

forekommer (Ragn. I 182). Men meget håbløst. Skönt vi er fortrolige med islandsk sagnverden tilbage til tidlig tid, er der intet om at noget enkelt voldsomt væsen skulde være årsagen til jordskælvet; intet sted udpeges som hans hule, intet stednavn tyder i den retning. Selv ved Islands største og uhyggeligste hule, Surtshulen, var man ikke værre greben end at allerede i landnamstiden en mand gik op til dens munding og forebragte „jætten“ derinde en æredrapa. Det eneste vi véd om hedensk opfattelse af de vulkanske udbrud, er at de troedes at være udslag af gudernes vrede¹. Det viser hvor langt man var fra den umiddelbare naturbesjæling! At lade Loke som jordskælvsjætte og kommende verdensødelægger blive til på Island i 10de årh. er at sætte hele Nordboernes mytedannelse og religiøse tænke måde ganske på hovedet. Oven i købet er der al sandsynlighed for at det Eddakvad, der stærkest maler Lokes løsrivelse til ragnarok (Vegtamskviða), ikke er digtet på Island men er ældre end Islands bebyggelse.

Men heller ikke i andre af vor folkestammes gamle bopæle, de tysk-gotiske dele af Mellemeuropa, er der den naturgrund hvorefter en verdensødelægger skabes. Og søger vi fjærnere ud, da vil intet sted indenfor Evropa byde så egn et grundlag.

Der vil da næppe ud fra naturforholdene kunne rettes grundet indvending mod at dær hvor myten har sin typiske plads i systemet, dær har den også — så underlig det straks kunde lyde — sin historiske plads: den bundne Loke er, ad veje vi foreløbig betegner som ukendte, udgået fra egnene ved Elbrus' fod: Han er Elbrussagnets vandring mod nord, ligesom Amiran var mod øst, og Prometheus var mod sydvest.

Man vil måske tænke, at Loke — hvis han ikke er hjemmefødt ud fra naturmotivet — kan være lånt fra Grækernes Prometheus eller fra de kristnes djævel. Men med Prometheus har han ingen lighed ud over hvad de begge har fælles med Elbrustypen IV A; med de særlige træk hos Prometheus vil man ikke finde en eneste overensstemmelse; og de væsentligste træk, jordskælv og ragnarok, mangler netop hos Prometheus.

De kristnes djævel ligger for så vidt nærmere, som løsrivelsen ved verdens ende også karakteriserer ham. Men jordskælvet mangler; der mangler også de for Loke ejendommelige enkelt-

¹ Kristnisaga k. 11. Surtshellir: Ragn. I 230.

heder: lækning til klippeblokken og dyret der volder hans pinsel. Kun i én henseende står djæveln nærmere end Kavkasusjætten, idet han ligner Loke i at være almenond, og Lokes straf netop mere bygger på det alment onde ved ham end på noget enkelt forsøg. Men denne overensstemmelse når ikke til de plastiske optrin; dær er intet særligt djævleagtigt, alt er Elbrusagtigt. For så vidt der i Loke foreligger påvirkning fra de kristnes djævel — og det er ingenlunde utroligt — så indskrænker den sig til det almindelige lysskær, der falder over hans skikkelse, selve optrinene er kavkasiske.

Loke — i sit fængsel — er da også en udvandret Elbrusjætte, ligesom Prometheus, ligesom Amiran. Nøjere bestemt slutter han sig til den form som sagnet har hos Kabarderne på nordsiden af Kavkasus, ligesom Prometheusmyten der vandrede mod sydvest har sin særlige berøring med den sydelbruske overlevering (söjlen).

Sammenlignet med Prometheus og med Amiran viser vor Loke, at vort nordiske „barbariske“ folk har holdt nøjagtigere fast ved stamformen end Grækere eller Georgiere gjorde.

Tanken studser dog endnu ved at denne nordlige udløber fra Kavkasus skal søges på så fjernt et sted som i norrøn digtning. Så lå dog både Prometheus og Ardavazt ganske anderledes nær i sted, og gjorde derved en overførelse trolig!

Men selv lange veje kan tilbagelægges af sagnet. Forestillingen om fjældet med de verdensødelæggende hunde (som skal granskes udførlig i næste kapitel) er fælles for folkestammer, hvoraf den ene bor midt inde i Sibirien, den anden ved Østersøens kyst, — uden at vi nu kan påvise noget stedligt mellemlid. Så må også den bundne jætte kunne vandre fra Elbrus til Norden.

Spørger vi: hvor mange nye tungemål måtte sagnet lære, og hvor mange myteverdener måtte det tillæmpes efter, inden det kunde træffe Nordboerne? — bliver svaret: slet ingen! I den sidste romerske kejsertid grundedes det mægtige østgotiske rige i det sydlige Rusland; en anden gotisk stat bestod på halvøen Krim, hvor det gotiske tungemål holdt sig hele middelalderen igennem; Vestgoterne boede i deres nærhed og siden på Donavsletten. Fra disse gotiske riger, især fra det østgotiske, gik i folkevandrings-tiden livlige forbindelser nordpå til de nordiske lande. Krigerskarer færdedes mellem landene; varer af alle slags, en ny kunst-

stil (dyreornamentikken) udbredtes nordpå; der menes at den hidtil ukendte brug af skrift — runerne — fulgte samme baner, og selvfølgelig har en mængde åndelige påvirkninger fulgt de samme spor¹.

Den folkestamme som Østgoteriget havde til sydøstlige naboer, var — Tjerkesserne. Efter forskellige kilders vidnesbyrd har de både i oldtid og middelalder nået fra Kaukasus til det Asovske hav. „Anternes“ (Tjerkessernes) kampe mod en overlegen fjendtlig folkestamme „Gut“ omtales i en gammel kabardisk sang; man genkender heri Goternes gamle navn på sig selv, Gutans.

Fra gotisk kilde — Jordanes — véd vi om de sejrrie kampe, som Østgoterkongen Vinithar, allersidst i 4de årh., førte mod „Anterne“, indtil dette forsøg på at rejse den gamle Gotevælde blev tilintetgjort af Hunnerne. Vinithar faldt i et slag syd for Kaukasus (som han altså må have overskredet) ved Rion-floden².

Det tegn der mest af alle optog de vestkavkasiske stammer måtte naturlig finde vej til Goterne; og det er sikkert intet tilfælde, at det netop er den kabardiske (o: tjerkessiske) overlevering som Lokemyten stemmer med. Men forøvrig måtte de også ad andre veje få sagnet tilført: for søfarende på Sortehavet ragede Elbrus' top vidt op, tindrende i sin sneplans og omstrålet af mytisk skær fra sagnet om den bundne jette³. Goterne der færdedes som vikinger på Sortehavet, kunde heller ikke undgå ad denne vej at lære det at kende. Men fra Goterne gik der slagen landevej til Norden, og den gotiske kulturbevægelse greb dybt ind i den nordiske folkevandringskultur. —

Så vidt kommer vi altså ved studiet af selve den bundne jættes sagntype. Men for Lokes vedkommende hænger optagelsen af motivet „den bundne jette“ sammen med en ejendommelig udvikling, som jeg har eftervist i en artikel „Myterne om Loke“⁴: For eddamytologiens opfattelse af Loke er hans svigefuldhed mod guderne, og hans påfølgende straf, det afgørende; men denne opfattelse må være yngre. Hovedmassen af myterne viser ham

¹ B. Salin, *Die germanische tierornamentik* (1904); O. v. Friesen, *Runinskriftens ursprung* (Ups. univ. årsskrift 1904); Bugge, *Norges indskrifter med de ældre runer*, Indledning: *Runeskriftens oprindelse* (1905). ² Se nærmere herom i den efterfølgende afhandling: *Goter og Tjerkesser*. ³ Se ovenfor s. 111. ⁴ *Festskrift til H. F. Feilberg* (1911) s. 548—93; jf. *Efterslæt til Lokemyterne*, *Danske Studier* 1912, 87—101.

som Odins snilde ledsager eller som tordengudens svage men listige følgesvend; disse to mytegrupper tilhører henholdsvis en vestlig og østlig gruppe af vor folkeæt. En tredje flok af Lokemyter drejer sig om ham som fangst- eller ransmand, og er rimeligvis lævning af en ældre opfattelse af ham som „kulturheros“ (i lighed med den type der er så fremtrædende i de indianske sagn) der sætter menneskene i besiddelse af de naturgoder som forskellige trolde til en begyndelse har ejet. Der var i myterne om Loke så megen snedighed, at han — under påvirkning udefra — kunde gå over til at betragtes som den onde og rænkefulde. Almenbegrebet af den onde skyldes sikkert bekendtskab med de højere religioner, først og fremmest kristendommen; men myten om hans pinsel låntes fra Elbrusjættens der havde mere af folkesagnets naive plastik, og som i kraft deraf og af sit tydeligere stedfæste lettere vandt indgang hos os.

Det er intet under at Elbrusjættens type — i Loke — blandes med en vis almen forestilling om de kristnes djævel. Tid efter anden tager han farve fra de højere religioner. For de persisk påvirkede Georgiere omkr. Kr. fødsel blev han selve Ahriman (> Amiran); de muhammedaniserede Tjerkesser halvandet årtusend senere så i ham en Antikrist (Deddjal > Dachkal, Tedzem). Goterne ved Sortehavet påvirkedes fra den ene side af de kristne Grækere, fra den anden side af de Elbrusboende Anter. Fra de første tog de almenbegrebet af den onde; fra den anden side den naturbundne verdensødelægger med de skarpe folkemytiske træk. Almenbegrebet iler ofte forud, mens enkeltmyten går i de vedtagne spor. Sammennitningen ses endnu på Loke: hans lænkning og pinsel er plastisk nok, men der mangler en bestemt forhistorie; straffen tænkes knyttet til hans ondskab i almindelighed.

13. *Den lænkede Deddjal (Antikrist).*

Deddjal (forførelsen) er navnet på den muhammedanske Antikrist. Muhammed har overtaget forestillingen om den store be- drager og verdenshersker foran dommedag umiddelbart fra Johannes' Åbenbaring.

Den mere fantastiske arabiske litteratur véd imidlertid at føje nye træk til. „Udtog af Vidundere“, det ægyptisk-arabiske skrift fra 10de årh., fortæller om Chikk, en sønnesønssøn af Sem; han

havde kun ett öje midt i panden, og en ild delte hans ansigt: „Deddjal, siger man, er et af hans börn; andre tror at han er Deddjal, og at Gud holder ham lænket på en ø i havet hvor han afventer hans komme. Han var med et halsjærn bundet til en klippe, og djævlene bragte ham hans næring; men efter andre overleveringer levede han uden at tage næring. Tëmim-ed-Dari så at han havde kun ett öje. Han fortalte dette til Profeten der genfortalte det efter ham; han sagde: Jeg har fra Tëmim-ed-Dari at — —, og han fortalte Deddjals historie“¹.

Samme skrift nævner straks efter en anden stedlæggelse: „Man siger at han havde sin bolig under kuplen af Wädi-Berhout [en vulkan] i Yemen, og at man gjorde pilegrimsrejse did.“ „Man fortæller at han aldrig sov, og at man over hans öjne så en hvid ild. Samme fænomen berettes om det sted hvor han var lænket: man så omkring dette sted en strålende ild om natten og en røg ved dag.“

Denne Deddjalforestilling adskiller sig fra de kristnes bundne djævel, der vel er lænket til dommedag, men ikke på et jordisk fjæld, derimod i helveddybet. Den stemmer her med Kavkasusjætten; lænket til fritstående klippe minder den om jætten på Elbrus, — blot henlagt til det alleryderste af den kendte verden. Derhen plejer overleveringen jo at flytte de forestillinger der bliver husvilde fra deres egenlige hjem. Dette leder tanken hen på at denne form af Deddjal er en udvandret Elbrusjætte.

Skildringen af at ånderne, efter Guds vilje, bringer den lænkede hans føde, minder om Amiran, således som hans ophold skildres i legendens besøgeoptrin. Om muhammedansk overlevering har påvirket georgisk eller omvendt, kan vi ikke se af dette træk i og for sig. Men det samlede stof viser den lænkede jætte som fremmed i muhammedansk, hjemlig i Kavkasus. Der er tillige et mattere præg, ikke den umiddelbare løsrivelsesstyrke, over Deddjal: hans rolle skal jo ikke være den fysiske ødelæggers, men den store forførrers.

Forholdsvis hjemlig optræder han i stedfæste fra vulkanen i

¹ L'Abrégé des Merveilles par Carra de Vaux, Paris 1898, s. 150 f. Jf. s. 38: „De fleste sømænd er enige om at sige, at Deddjal bor på øen [Bratail i Siamhavet] og at han skal drage ud derfra når hans time er kommen“ (ligeså s. 57). — S. 152 Deddjals henførelse til vulkan i Yemen.

Yemen 3: han er identificeret med en hjemlig vulkanjætte¹. Men netop her mærker man mest savnet af den fysiske styrke i hans Deddjalnatur.

Geografisk set har vi i den arabiske Deddjal den sydlige ydergrænse for den bundne ragnarokjættes område, ligesom Nordboernes Loke dannede den nordlige ydergrænse, og Elbrusjætten geografisk og typemæssig viser sig som spredningscentret.

14. *Jordskælvsjætten. Tilbageblik.*

Inden vi forlader Kavkasus-jætten, må vi endnu kaste et blik på selve hans grundmotiv: den indespærrede jordskælvs kæmpe.

At opfatte jordskælvet som fremkaldt ved et stort levende væsens rørelser under jorden er almenmenneskeligt. Denne tanke forekommer med en uendelighed af afændringer, snart rent individuelle, snart gående igen på en række steder, ofte indenfor et vist landområde².

Til de spredte myteforestillinger hører sådanne som at jorden ryster sine lus (Provence), eller jorden danser (Karaiberne), en underjordisk smed hamrer og hans hund ryster lus eller sne af sig (Kamshatka), en hval svømmer under landet, eller Indianere under jorden sprøjter vand ud af munden³.

En mere fast type er den at et dyr, sædvanlig et stort eller stærkt, i hvert fald et bæredygtigt, har den rolle at bære jorden oppe; når det da ryster på sig, skælver jorden:

Jorden på hornene af en vild ko på en skildpadde på en slange (indiske Sigøjnere)⁴, på hornene af okse (Bulgarer)⁵ — øjensynlig for at fremhæve dens usikkerhed, på okse (Muhamm.), frø (Lamaer), elefanter (Hinduer, undertiden 8 i tal). Brahmaismens store verdensbærende slange hører øjensynlig til denne familie⁶.

¹ Det er vel ikke helt udelukket, at det persiske slangeuhyre i vulkanen Demavend, Azi-Dahaka (> Sohak), der efterhånden mere tager menneskelig skikkelse (§ 25), kunde være stamform til denne form af Deddjal, selv om positive kendetegn mangler. Men til den ved klippen lænkede Deddjal passer Demavenduhyret ikke. ² Tylor, *Primitive culture* I³ 364—67, Sébillot, *Le tremblement de terre*, *Révue des trad. pop.* II 99—105. ³ *Révue tr. prop.* XI 400 (Provence); Nederl. volksk. III 119 (hval, o. fl.); *Journal of amer. folklore* X 277 (sprøjte vand, andre V 296). ⁴ *Folklore* VII 95 nr. 445. ⁵ Schismanoff, *Légendes rélig.* Bulgares (1896) s. 12, jf s. 11: på to helgeners tommelfingre! ⁶ Sesha ligger under alle de syv verdener og bærer dem oppe med sine 1000

Denne forestilling synes indskrænket til det indiske og muhammedanske område¹.

En nærmere udformet variant heraf er den verdensomspændende fisk eller slange, der bider sig selv i halen: hvis den taber biddet og napper efter halen, da skælver jorden. Hvis holdet helt glipper, da forgår verden, — tilføjes i nogle opskrifter; og dette er jo en nødvendig følge af den givne forudsætning. — Forestillingen er i særlig grad østevropæisk: i bulgarsk en slange der ligger i verdenshavet og bider sig i halen, i georgisk en tilsvarende fisk, i bogumilsk to sammenkoblede fisk, og i polsk to fisk over kors². Nordboernes Midgårdssorm, der ligger i verdenshavet og bider sig selv i halen — uden anden grund end sin egen længde — hører vistnok til denne familie, men har da mistet det naturmotiv der forklarede dens tilværelse. Eller rettere to forskellige tankegange har mødtes i den; den ene er „jordomspænderen“ (*umgjord allra landa*, som den kaldes); den anden er den for Nordhavsfolkene velkendte „store søslange“, tilværelsens største og farligste vilddyr (dette sidste har atter tiltrukket et episk motiv: tordenguden som slangedræber). Også til det hebræiske havuhyre Leviathan knyttes i nogle kristne overleveringer forestillinger af noget lignende art³.

Tanken om en menneskelig jordbærer som årsag til jordskælvet træffes i ganske andre egne: hos Karenerne, på Celebes, Tongaerne, Chibchaerne, Tlaskala. Det er alene de tropiske egne, først og fremmest Stillehavssøerne, som har denne tanke: jordmassens lidenhed synes stærkt at begunstige dens fremvækst; og den findes især hos folkeslag med ringe kendskab til husdyr.

Alle disse jordbærende væsner vedkommer dog ikke vor un-

hoveder; „når han i raseri spærrer gabet op, da skælver verden med alle dens skove, fjælde, søer og floder“; men ved enden af den hele verdensalder skal der udgå ild fra dens mund, som fortærer Helved, menneskeverden og himmellandene (Vishnu Purana 2, 5 jf. k. 3; transl. by Wilson II 211 f. V 192 ff).

¹ Tylor nævner også skildpadde fra Nordamerika. Dette må høre til de tilfældige ligheder. ² Schischmanoff, *Légendes religieuses des Bulgares* (1896) s. 11; Anholm, *Gogs och Magogs land* 298 (ovenfor s. 78); Dähnhardt, *Natursagen* I 40. 49. ³ „Enten er det et jordskælv, eller Leviathan der omgiver hele verden slår med sin hale for at omstyrte verden“ (gl. irsk heltesagn, *Zeitschr. f. vergleich. sprachf.* 28, 559). Hos Pseudo-Beda ligger Leviathan omkring verden og skaber ebbe og flod ved at drikke vandet og give det fra sig igen (lignende om en slange ved verdens ende, shetlandsk tro: *Mélusine* II 182).

dersøgelse, undtagen for så vidt de viser at jordskælvsvæsenerne ofte optræder med bestemt type og indenfor et vist geografisk område.

Nærmere ved vort æmne ligger den tanke at jordskælv o. l. skyldes et under jorden indespærret folk, der klager sig og prøver at komme fri: de faldne engle hos Armenierne i Siebenbürgen eller Rumænien¹, de afdøde på Andamanøerne², de i fjældhulen indespærrede onde mennesker i Sierra Nevada³. Som man ser er tilfældene ganske spredte, o: tanken opstår uafhængig af hinanden på flere steder. I et flertal af tilfælde mangler den bestemt naturtilknytning; kun den sidste har et stedfæste.

Den type som vedkommer os her er derimod et enkelt i et bestemt fjæld indespærret væsen, som arbejder på at komme ud og derved virker jordskælv.

Rigest udviklet har vi typen i de Kaukasus-sagn vi nu har syslet med.

I Persernes Azi-Dahaka, indespærret i Demavend, skal vi snart træffe en lignende fuldstændig repræsentant for typen: en slange (senere menneske), lænket, med drøn og damp og rystelser som sine livsytringer, og brydende ud ved verdens ende for at ødelægge menneskeheden.

Kæmpen Chikk, henlagt af Gud under en vulkan i det sydlige Arabien, og kendelig ved ild og røg der stiger op fra fjældet, skal ved verdens ende komme frem som Deddjal (forførelsen). Den skiller sig altså fra de foregående ved det svagere vulkanske fænomen, og det mindre voldsomme udbrud (der sikkert skyldes lån andensteds fra, se § 13).

Et lignende væsen er Grækernes Tyfon, et ildspyende fantastisk væsen (en mangelhovedet trold, halvt orm halvt menneske), Zeuses lyn har strakt ham til jorden, og gudeherskeren har lagt et fjæld over ham. Iliaden nævner Arimabjærget som hans „lejested“, vistnok et sted i Lilleasien; senere overlevering opfattede ham som gemt under Ætna (eller de lipariske øer, o. l.). Navnet synes at betyde „damperen“; digterne fra Hesiodos af, udmaler hans fremtræden som et ildsprudende bjærgs. Hos Aiskhylos findes en spådom at han engang skal ødelægge Sicilien, — et tilløb til en ragnaroksdannelse, som Grækernes manglende interesse for verdensafslutningen har holdt indenfor så snævre grænser.

¹ Dähnhardt, Natursagen I 49. ² Ndfør § 34. ³ Ndfør § 35.

(Derimod hører Prometheus ikke herhen, såfremt filologerne har ret i at den eneste kilde der giver ham vulkansk natur, beror på lån fra Tyfon. Som type er han: en fra sin naturgrund løsreven jordskælvsjætte, — uden jordskælv og uden ragnarok).

I Tyskland og Svejts findes en lignende type af jordskælvsjætte, — men i stærkt formindsket målestok. I Rauhe Alp (i Schwaben) har Kristus nedstyrtet djævlen i den såkaldte Teufelsklinge; „her ligger han endnu stadig lænket, men levende, og når efter stærk regn bækken svulmer op, siger man at djævlen vrider sig i sine bånd“. „På Felsberg (i Hessen) ligger under det såkaldte Felsenmeer en kæmpe, som en anden kæmpe skal have begravet under disse sten, og man hører ham endnu undertiden brøle“. Under Hohenak ligger en kæmpe, som man kan høre stønne. Desuden flere lignende tilfælde af fængslede kæmper, dog uden at deres livsytringer omtales i de foreliggende kilder; men måske de underforstås ved at de „ligger der levende“¹.

Hertil kommer endnu Nordboernes Loke og Esternes helt Kalevipoeg.

Loke har typen fuldstændig, med hule og lænker, med jordskælv og med ragnarok. Kun mangler han det, som alle de foregående har: et bestemt sted hvis natyrytringer var skikkelsens ophav og stadig holdt den i live. Som vi véd, manglede de nordiske lande jordskælvsfænomener af en sådan styrke at de kunde frembringe en verdensødelægger. Allerede heri ligger, at han må være tilført udefra; vi kender nu tillige mytens afstamning fra det kabardiske sagn.

Kalevipoeg vandrede ned i underjordsriget og slog sin hånd mod fjældvæggen, men hånden blev fast i stenen; når han trækker i den skælver jorden. Her mangler vi både synligt jordskælvs-motiv og ragnarok. Det sletteboende folk havde intet at tage de stærke tilintetgørelsesforestillinger fra. Også her må de være tilførte udefra. Kalevipoeg der — i underjordsriget — vil trænge ind i fjældet, minder om Elbrus-jætten der vil trænge ind gennem fjældkløften for at rane livsvandet. Myteoptrinet er — som så

¹ I Rötseer Ried ved Bodensøen ligger djævlen lænket. I søen på Pilatus-bjerget er Pilatus manet ned. I søen på Steinsberg i Elsangdalen sank en kæmpe ned, medens den forfulgte jomfru undkom, „han ligger der endnu levende og stærkt lænket“ (Menzel, Odin 80—81).

ofte — flyttet over i det hinsidige, når det ikke mere passer i det synlige verdensbillede.

Det være nu hermed som det vil, så turde der dog være en overvejende sandsynlighed for at det i fjældet bundne jordskælvs-væsen har et sluttet område. Det ikke lille stof af jordskælvsmyter som flere forskere har samlet, giver et ret vægtigt bevis mod tankens almindelige forekomst; og nye fund kan vanskelig helt omstøde det. Den bundne jordskælvsjætte tilhører et vist sluttet område, og forudsætter en spredning fra et fælles centrum. Kraftcentret er øjensynlig at finde i de nær sammenhørende egne, hvor jætten har vældigst målestok: Kaukasus, Lilleasien, og nordvesthjørnet af Persien. Forestillingens udspring må da gå tilbage til en fjærn fortid, langt ældre end de persiske og græske skrifter der nu er vore ældste kilder.

Det er naturnødvendigt, at de tidligste mennesker (eller: meget tidlige mennesker) i disse egne har opfattet jordskælvsytringerne som levende væsners rørelser. Det vi nu får at vide, er at motivet den fængslede jordskælvsjætte er gammelt men særligt for dette område.

I en enkelt henseende kan vi datere det lidt nærmere. Jættens lænker (sædvanlig af jern, en enkelt gang af kobber) spiller i Kaukasus-egnene en fremtrædende rolle; de er ikke blot frugten af eftertanke, man hører lænkens raslen ud af fjældet (s. 18. 43. 44). De forudsætter imidlertid en ret udviklet metalkultur; andet årtusend f. Kr. bliver yderste tidsgrænse for motivets opkomst.

Et ældre motiv end lænken er det vel, at slet og ret fjældet tjæner som jættens gemme: Zeus har lagt det over Tyfon; den hessiske kæmpe har lagt „Stenhavet“ over den anden, og man hører ham brøle derinde; deverne på Kasbek har dænget stenmassen over Hashenk. Eller han er — hyppigere — indsat i fjældets indre. Elbrusjætten er dog ikke uden videre afledt af denne type, han tænkes stadig lænket til den fritstående klippe; derfor er han nødt til at være bunden; kun en eneste flygtig opskrift lader ham være gemt i Elbrus, men alle de nøjere stedkendte (såvelsom Prometheus-myten) kender intet dertil. —

En ting bør understreges ved disse indespærrede væsner: verdensundergangen som følge af deres løsrivelse er stærkere fremtrædende end i nogen af de andre mytiske tydninger på jordskælvet; Kaukasus og Demavend bringer os et fuldt udviklet ragnarok, Tyfon

indeholder tilløb dertil; af de ufuldstændige former indeholder Loke et bevidst ragnarok. De fleste folk ser ubetydelige og tilfældige ytringer i jordskælvet; her er derimod en stadig hensigt, det enkelte — uhyre — væsen, det bestemte sted, og de vilde og uhyggelige naturindtryk dær virker på en ganske anden måde rædselsvækkende på en barnlig fantasi end den almene forestilling om jordskælv.

Nu da undersøgelsen er ført til ende, er det godt at se tilbage på de vigtigste forskeres standpunkt overfor Kavkasus-sagnene. Mannhardt i sine *Germanische mythen* (1858) henførte alle de mellemeuropæiske og nordiske forestillinger vedrørende en fængslet jætte til den nordiske Loke; og han fandt hos Perser, Armeniere og Kavkasus-folk vidnesbyrd om at denne skikkelse havde været fælles arisk. Om nyantering eller udviklingstrin synes der på Mannhardts tid ikke at være blevet spurgt.

W. Müller går i „*Prometheische sagen in Kaukasus*“ (1883) ud fra det samme standpunkt: de bevarede fællesariske myter; han går endog her så vidt at han sætter amboltslagene i forbindelse med Hefaistos og andre sagndigtningssmede. Det nye hos ham er at han ser en udvikling fra de vilde troldeskikkelser (Tyfon, Azidahaka) til den menneskeliggjorte Prometheus; han kan derved også støtte sin — og tidens — yndlingstanke, at det alt oprindeligt drejer sig om mørkedragen, der af lysets gud bindes inde i fjældet. Forholdet mellem Prometheus og Kavkasus-sagnene forklarer han således at de er samme type som Prometheus, men på et ældre mere troldeagtigt trin. Først da Grækerne lærte Kavkasus-sagnene at kende, henflyttede de deres Prometheus til dette fjæld.

Trods inddragning af meget uvedkommende stof (kejsersagnene o. m. a.) er der dog ikke ringe vægt i Müllers tankegang. Dens svaghed er, at den er bunden i den ældre tidsalders tilbøjelighed for et eneste udspring til alt. Både begrebet „ariske myter“ og den påståede „grundform“ for de forskellige myter vil vi omgås med varsomhed. Med vor tids kendskab til jordskælvsforestillinger verden over vil man vanskelig driste sig til at hævde jordskælsvæsner i menneskeskikkelse som de eneste der tilhører en yngre udvikling; de er snarere de almindeligste og optræder mest hos de primitiveste folk. Kæmpen i Kavkasus og slangen i Demavend er os på forhånd lige gamle; den sidste tilhører et land der har store slanger,

den første et der ingen har. Vi vil overhoved være forsigtige med at konstruere sammenhænge og opfattelser der ikke findes i folkeoverleveringen; vi vil gå fra det mindre til det større uden forhånds at binde os til en vidtrækkende teori.

Fr. v. d. Leyen's „Der gefesselte unhold“ (1908) virker ved siden af de ældre arbejder ganske nutidig: det rige materiale fra mange sider, den forsigtige sammenstilling af de enkeltheder der virkelig oplyser hinanden, ærligheden til at vedgå at den samlede udvikling endnu ikke er os klar. Helt fri for de ældre tiders teoretiseringen er han dog ikke. Han går, ligesom de, ud fra at en enkelt grundform har affødt alle forestillingerne om ragnaroks-uhyrer; og denne grundform finder han — i overensstemmelse med ældre tiders forkærlighed for solmyter — i de solforfølgende uhyrer ved solformørkelsen. Ved et dristigt spring lader han dem omdanne sig til underjordiske uhyrer indespærrede indtil verdens ende (skönt hver mand indenfor den mytiske tid vidste at de stadig var på færde og til tider „åå“ solen!), og dette uhyre i fjældet „kløver sig“ atter i kæmper, slanger, drager, hunde og ulve. Til v. d. Leyens ære må det dog siges at hans behandling af de enkelte nordiske forestillinger, navnlig af Loke, er både forsigtigere og skönsommere end hans almenteorier¹.

Kaarle Krohn's „Der gebundene unhold“ (1908) udmærker sig ved den afgjorthed hvormed den har kastet de ældre standpunkter overbord. Den bevæger sig kun i sagnvandring, ikke i naturmyter, urtids-arv eller sligt. Den fjærner sig yderligere fra de ældre standpunkter ved kun at se udløbere af en folkelig-kristen myteverden i de forskellige skikkelser af bunden djævel.

Overbevisende forekommer Krohns vurdering af sagntyperne dog ikke. Det er let, siger han, at se grundformen for alle legenderne om den lænkede djævel. Men eksisterede der overhovedet en grundform? Almenforestillingen om den lænkede djævel var, fra oldtidens slutning af, den kristne kirkes fælleseje; der måtte rundt omkring gruppere sig alskens bifestillinger, sagn og tro, om den. Med hvad ret afleder man f. eks. Alpeegnenes hammer-slag fra denne fælles grundform? de indeholder jo aldrig noget om den list hvorved djævlens lækkes. Med hvad ret regner man overhovedet lækens fornyelse for en udvidelse af sagnet om djævlens fængsling ved list? Hver for sig kan jo opstå ud fra den fængslede

¹ Om Fenresulven se under næste kapitel.

djævels almenforestilling. Hvorfor skal endelig grundformen være den meget pointerede situation, at djævelen fængsles i den lænke han selv har smedet for Kristus; det er da snarere troligt at de mindre kunstnerske former af Kristi list er de ældre.

Svagest er Krohns forhold til Kavkasus-sagnene. Her prøver han i enkelte tilfælde at forklare de simplere sagn som afledte af de kunstigere, i reglen stræber han blot at nægte forbindelsen imellem dem: Amiran skal stå i afledsforhold til kristne myter, ikke de til ham; sværdepisoden erklæres — med rette — for at være ossetisk, og dermed er den ude af historien! Den med lænkefornylelsen så ligeartede nedramning af pælen afvises, fordi dens hovedperson bærer andet navn; den lænkefornyende kvinde i ab-chasisk skal være omdannet af en smed, — fordi hun er sortklædt.

Krohn har manglet øje for den myteskabende indflydelse som de stærke og truende naturforhold så let øver på folkefantasien; han har ikke prøvet at tage disse som udgangspunkt og se hvor langt den vej rakte. Forsøget er nu gjort i det ovenstående. Jeg mener at have vist, ikke blot hvor stærk en umiddelbar frembringelse af undergangsskræk der gemte sig i denne enestående vilde fjældnatur, men også hvorledes sagnmotiverne vokser ud deraf og lag for lag øges i episk henseende alt som de kommer fjærnere fra det voldsomme naturindtryk. Af disse vækstlinjer kan en stor del følges ud i den kristne mytologi såvelsom i den ældre hedenske sagnverden, medens en del af de kavkasiske forestillinger kun får stedlig betydning.

Alt i alt er dog modsætningen mellem Krohns og min forskning mindre end den efter resultaternes ulighed kunde synes. Vi er enige om at ragnarok-forestillinger vandrer, ligesom så megen anden folkedigtning. Vi er enige om forskningsmåden: sagnenes slægtskab (og dermed deres vandringsveje) må bestemmes efter de træk de virkelig indeholder, ikke efter en eller anden „betydning“ som gemmer sig under det synlige sagn. Endelig er vi enige om i Asien at søge de mest primitive, førkristelige grundelementer til den i fjældet indespærrede verdensødelæggende kæmpe eller vild- dyr. Blot har min undersøgelse taget sit udgangspunkt dær hvor Krohns slap.

Særlig må jeg omtale Lokemyten. Jeg er enig med Krohn i at en jordskælvs-ragnaroks-jætte mangler naturgrund i Norden og

må være tilført udefra¹. Jeg er enig i, at Loke som det ondes princip ikke er ældgammel. Men at han „ikke er eftervist i gotisk gudentro för vikingetiden“, har intetsomhelst at sige; vi kender jo så uendelig lidt af de egentlig mytiske forestillinger i kilder ældre end vikingetiden. Selvfølgelig er der da intet i vejen for at dette begreb kan være tilført i folkevandringstiden, en tid da hele den gotiske verden var i nær forbindelse med sydevropæisk kultur. En anden sag er, at det er kun almenbegrebet af den onde, som har nærmeste sidestykke i kristendommen. De enkelte træk i den bundne Loke (det pinende dyr — jordskælv — ragnarok) står ganske anderledes nær ved Elbrus-type IVA².

Jeg skal prøve at sammenfatte resultatet af hele denne undersøgelse.

1) Kaukasus-boerne, navnlig de nærmest Elbrus, har fra ganske fjærne tider haft lignende forestillinger som en stor del andre evropæiske og asiatiske folk, at jordskælv skyldes en i bjærget fængslet kæmpe der prøver på at bryde ud.

2) Tidlig må man have tænkt sig kæmpen bunden til fritstående klippe i kløft eller på top af Elbrus (medens andre jordskælvsjætter i Kaukasus og andensteds tros at være inde i bjærget); ti för o. 1000 f. Kr. eksisterede allerede den afledte form at han var bunden til søjle (den sydelbrusske særform).

3) I nær forbindelse med hans ophold på den åbne klippe står forestillingen om hans lækning; man hører endogså lyden af hans lænker ud fra fjælddybet. Forestillingen forudsætter en smedekultur, der ikke kan være ældre end 2det årtusend f. Kr. (dog snarest dettes sidste del).

4) Jættens bröl og rystninger henføres til en grib der hakker i hans indre. Det opfattes som en straf for hans forsøg på at trænge ind i bjærgekongens rige (til livskilden ell. lign.). Ældre end o. 1000.

5) Senest o. 1000 udvandrede dette sagn (type IVA) gennem

¹ Dette gælder derimod ikke den dryppende edderorm som skal volde Loke pinsler. Jf. Sinfjotle der — som ytring af sin heltestyrke — „tålte edder uden på huden“; andre har altså ikke tålt den. ² Om man vil regne „Elbrus IVA“ for lånt fra Prometheus, eller omvendt, er i forhold til Loke ligegyldigt. — Den „djævel“ der i tyske sagn har jordskælvsagtige ytringer, er ingen verdensødelægger eller overhovedet noget verdensomfattende væsen; han er et slet og ret naturbesjælende væsen, og er i andre ligestillede sagn en almindelig jette.

Sydkavkasuslandet (söjlen!) og Lilleasien (??) til Grækenland, hvor den bundne jätte smæltede sammen med den hjemlige mytē om ildbæreren Prometheus. Denne sagnform foreligger i Hesiodos' digt (8de årh.) og i billedlige fremstillinger (1000—500).

6) I disse århundreder tildigtede Grækerne Prometheus befrielse ved Herakles.

7) Ved Grækernes skibsfart på Sortehavet 800—600 lærte de Elbrusmyten at kende i dens hjemland; under dette optog de kæmpens lækning til fjældtoppen i Kavkasus. Gennem Aiskhylos' tragedie (o. 500) og al den følgende tids billedlige fremstilling sloges denne henførelse fast for Grækernes bevidsthed. — Senere (før år 100 e. Kr.) lærte de også den bestemte fjældtinde at kende, hvor han var lænket (Strobilos 2: Elbrus).

8) En variation af Elbrussagnet er samtidig eller lidt yngre: jætten vilde tiltvinge sig adgang til livskilden på fjældet, men blev til straf lænket så nær ved kilden at han aldrig kan nå den (type IV B). Sagnet vandrede forud for år 600 gennem Lilleasien til Grækenland og viser sig her som Tantalos-myten¹.

9) Forventning om kæmpens løsrivelse og ødelæggelse af verden opstår og udvikler sig i tre trin: I) den simple forestilling om ødelæggeren, II) de nærelbrusske sagn om udsætning af løsrivelsen (det henlagte sværd, spørgsmålene), III) den sydelbrusske fornyelse af lænken. Det blotte ragnaroksmotiv er vistnok gammelt. Det hænger vel sammen med primitive vestasiatiske forestillinger om et udbrydende verdensødelæggende udyr. Måske har den persiske udvikling af ragnarok-forestillinger givet det vind i sejlene. — På den tid da de græske lån fra Kavkasusmyterne fandt sted har den næppe endnu haft de mere plastiske optrin; og ved sin abstrakthed og stedløshed ikke været i stand til at trænge ind alene.

10) De nærelbrusske ragnarokmotiver (det henlagte sværd, spørgsmålene, — type I—III) lader sig ikke nærmere tidsfæste, da vi intet sporer til at de er udvandrede. Men indenfor selve Kavkasuslandene optræder de som del af sagnenes gamle grundstok.

11) Lænkens fornyelse (type VI) opstod i landet syd for Kavkasus, ved krysning med et sydøstevropæisk ragnarokmotiv, den slikkende hund. Dens yngre form (med hammerslagene)

¹ Det må dog tilføjes at Tantalosmytens græske udvikling ikke ligger så klar som Prometheus'.

er i sit udspring vistnok armensk og fra 3dje 4de årh. e. Kr., omtales i 5te årh.

12) Den atter nedrammede søjle (type V) opstod i egne syd for Elbrus, og står i sammenhæng med länkens fornyelse. (Muligvis et enkelt træk af dens forudsætninger, den på søjlen sidende fugl, tidligere er gået over i græsk myteverden).

13) I århundrederne omkr. Kr. fødsel gör persisk indflydelse sig stærkt gældende i Georgien. Amiran-skikkelsen opstår idet Kavkasuskæmpen blandes med den onde ånd Ahriman (< Angramainju). Udæskning af Gud træder vist allerede da i stedet for den gamle Elbrusmytes ran af livsvandet.

14) I egne syd for Kavkasus udvikler sig heltesagn om den indespærrede kæmpe, med heltens indespærring ved demonerne som hovedpunkt, senere med alskens heroiske bedrifter. Det bestemte navn (Amiran) virker som støtte for dets vækst; det må altså navnlig tilhøre århundrederne omkring Kristi fødsel.

15) Omkr. 200 e. Kr. virker denne sydkavkasiske helteedigtning ind på Armeniernes sagn om deres nylig i fjældet Arrarat forsvundne konge Ardavazt.

16) 3dje til 5te årh. overføres til Ardavazt og Arrarat den sydkavkasiske „type VI“: kommende verdensødelægger, hund der slikker på lænken, smedenes slag; det sidste snarest tillæmpning af ældre armensk skik.

17) 3dje til 4de årh. overføres Elbrus-myten i sin gamle (nord-elbrusske) form fra Tjerkesser til deres naboer Goterne, hvorved myten om den bundne Loke der river sig løs i ragnarok opstår, formodenlig ikke uden berøring med den kristne tros djævel. Myten føres snart efter til Norden af den tids vandrende krigerskarer. Omtales tidligst her i digte fra 9de og 10de årh.

18) Efter Georgiernes kristning (2det—4de årh. e. Kr.) omdannes jættesagnet til Amiran-legenden (Guds gudsön, udæsker selve Gud, bindes ved list; smedeslagene henlægges til skærtorsdag — vistnok för midten af 6te årh.)

19) I middelalderen øver den armenske smedeskik sin indflydelse på Alpeegnenes smedeskik, der da opfattes som djævlælänkens fornyelse på helligaften eller på en bestemt dag af året.

20) I middelalderen spredes det georgiske motiv länkens fornyelse om påsken ud over Østevropa. — En anden strømning af samme art er: hjælperne der gnaver på lænken; den når

Sverig o. 1600. — (Djævlens bunden ved list stammer fra Amiranlegenden, eller omvendt).

21) I middelalderens slutning når Amiranlegenden og et enkelt vestkavkasisk træk — overførte på djævlens — ad søvejen til nogle enkelte steder i Italien og Frankrig.

22) I 16de—19de årh. (nærmest det sidste) bliver Kaukasusjætten hos alle de tjerkessiske stammer opfattet som Muhammedanernes Antikrist (Dedjal > Dachkal, Tedzem), men uden at der skabes nogen virkelig ny mytedannelse.

III. DET BUNDNE ROVDYR

15. *De tartariske hunde i fjældet.*

Jævnside med forestillingen om den bundne og indespærrede kæmpe løber forestillingen om det bundne eller indespærrede rovdyr, der river sig løs til verdens ende og ødelægger alt. Undertiden forekommer begge hos samme folkeslag, hyppigst dog kun et af dem. Rovdyret er mere knyttet til folkestammer med lav kultur; det har næsten ingen efterhistorie indenfor de højere religioner, men har givet stof til fantastisk heltedigt og til folkeæventyr.

Den ejendommeligste form af alle er den, der møder i Siberien, i et kvad fra de tartariske stammer der strejfer om på højsletterne mellem Jenesai-floden og Altai-bjærgene, i egnene vest for Baikal-søen. Jeg har allerede tidligere (I 238) givet udtog af det; men da adskillige enkeltheder kræver opmærksomhed, gentages det her noget udførligere:¹

I heltesangen om Ala Kartaga forekommer en spådom om verdens ende: „Sådan rygte går i folket, at enden virkelig er nær; der skal være et land i det fjærne langt fra vort land, dær hvor månen og solen går ned, ved det store store hav med det høje jærnbjærg. Ved bjærget bor Jedai Khan. Syv hunde har Jedai Khan bundne med stærke jærnlænker. Kommer de syv hunde løs, gør og hylér de kun én gang: da er enden på alt, på mennesker, dyr og fugle“. Fulde af uro rider heltene til den vise Dshalaty og søger råd. Han trøster dem med, at så længe Jedai Khan er i

¹ Schiefner, Heldensagen der minussischen Tataren (Petersburg 1859) s. 123—57; udtog i *Mélanges Asiatiques* III (1859) s. 79—81,

live, kan hundene ikke sønderrive deres lænker. For at sikre sig yderligere går Dshalaty ud at lytte til fuglenes og dyrenes tale, men vender nedslået tilbage, ti alle skabninger klager og græder. Han sender to falke op til himlen, en slange ned i jorden, en gedde i havet, og en hermelin ind i bjærgets gange. Falkene kommer tilbage med budskab om Kudai (Gud, eller himmelguderne): han sad hensunken i sorg over at alt skulde forgå. Fra dybets herre hørte slangen det samme bud, fra havets gedden, og fra skovguden hermelinen: at enden på alt var nær. Ved næste morgengry udspørger Dshalaty to sorte flyvende ravne, som har bolig i de himmelhøje lærketræer på jærnbjærget, dær hvor solen og månen går ned. De fortæller ham hvad der er sket: I Jedai Khans telt under jærnbjærget er den unge helt Ala Kartaga bleven opfostret; i tredve år har han kæmpet med Jedai Khan, og endelig har han fældet ham. Men i det øjeblik da Jedai Khan faldt, rev hundene sig løs af jærnlænken; dog Ala Kartaga greb dem i lænken og bandt dem på ny, han lagde en mundkurv af kobber på dem, så at de ikke kunde gø. Da ravnene har talt, ser Dshalaty sig atter om: mennesker, dyr og fugle er ophørt med deres klager.

Herefter går hundemotivet helt ind i den episke fortælling. De to helte der først ængstedes ved rygtet om verdens-enden, har under Ala Kartagas fraværelse bortranet hans forældre og deres kvæg¹. Dshalaty råder dem til at forsone den vældige Ala Kartaga ved at sende forældrene og kvæget tilbage til deres gamle hjem, og selv — fem i tal — at drage Ala Kartaga i møde med det mundforråd han efter tredve års faste stærkt kan trænge til. De møder Ala Kartaga, som ikke har villet dræbe hundene, men fører dem med sig; ti den som er herre over de syv hunde kan aldrig rammes af alder eller død. Til tak for løden skænker han dem fem af hundene, at de kan leve sammen som en udødelig

¹ Forhistorien er denne: Ak Khan siger til sin hustru at han vil vise deres syvårige søn Ala Kartaga fremmede lande; de rider i syv år og kommer til jærnfjeldet hinsides det store hav. Ved stranden står Jedai Khans telt med gyldne stolper foran, men hverken kvæg eller mennesker; ti Jedai Khan trænger ikke til sligt: Dengang bjærgene hæved sig, og himmel og jord blev til, da kom også den tapre i dette telt til live. De træder ind, hvor Jedai Khan ligger på sit leje, med opspærrede øjne, frygtelig at skue. Ak Khan efterlader sin søn til at opfostres hos Jedai Khan. Medens Ala Kartaga savnes i hjemmet, ranes al ejendommen af to helte; de graver Ak Khan og hans hustru i jorden blot med et lille lufthul ned til dem.

fostbroderflok; hundene må de aldrig give føde, men vogte dem vel: slipper de engang bort, løber de hjem, kaster mundkurven af sig, og blot de gør én gang er enden nær for alle.

Den unge helt rider nu i syv år til sit hjem og finder forældrene, men afbrydes i glæden ved at hundene har revet sig løs fra de andre. Han farer som en pil på sin blåhvide hest igennem verdens ni lande, indtil han kommer til stedet hvor sol og måne synker; griber alle hundene med et tag i kæden inden de har nået at gå. Han fører koblet bundet ved sin sadelrøm, og kommer med alle heltene til guldbjærget med klippeporten; han åbner den som man åbner en teltdør, indespærrer heltenes hunde bag den gyldne klippedør; pålægger heltene, en efter anden med et års mellemrum at komme til bjærget „for at se om ikke hundene har skrabt den gyldne dør igennem med deres skarpe jærnkløer“. Heltene svarer at de vil vælte en hel klippeblok for døren, så det bliver let at vogte den. Dage gik og år gik; atter hører Ala Kartaga at hundene er brudt ud. Han når dog på sin blåhvide hest hurtigere end de til deres gamle bolig; ser fra jærnfjældet hvorledes de kommer løbende fra det andet fjæld; hugger med ett hug alle deres hoveder af: „Også uden jer kan jeg leve, om Gud vil unde mig alder!“ Kommer i vrede til heltene. Af rædsel drikker de sig drukne, så de ikke kan tale, men kun böje sig for ham; han hugger alle fem hoveder af i ett hug: „Også uden jer kan jeg leve!“ Han rider til guldbjærget; intet spor af heltene! altså har de sveget ham med vagten. Derfra rider han hjem og hugger hovedet af de sidste to hunde: „Også uden jer kan jeg leve, om Gud vil unde mig alder!“

Vi har her et karakteristisk eksempel på de tartariske heltekvad, med deres heltes vidtdrevne styrke og mangfoldige æventyr, ofte gennemvævede med mytiske forestillinger.

Den ene af den art forestillinger er her de verdensødelæggende rovdyr, den anden deres vogter, Jedai Khan på bjærget ved verdens ende, dær hvor sol og måne går ned. Rovdyrene forekommer alene i denne digtning; Jedai Khan et par gange ellers:

Alten Taktai leder efter sin bortkomne hest lige til verdens ende, indtil han ved randen af det store hav ser Jedai Khan. „Gud havde indsat ham, kåret ham til stor-khan, til khan over alle khaner; med lyset blev han født, er ikke underkastet død; som måneskiven veksler, veksler Jedais alder: ung er Jedai Khan ved nymåne, med månen ældes Jedai Khan“. Alten ser i nattens mørke kvæg og folk vrimle om Jedais rige

telt¹; næste morgen går han til ham og får sig en guldmanke hest, der står omhyggelig tøjret ved stolpen, — og ledsager ham hen at bejle til en vidunderdejlig jomfru (Schiefner 349 ff.).

I „Alten Kök“ er Jedai Khan sunken ned til en gammel vis hövding, der blot nævnes i forbigående som far til heltens modstander (s. 382). Men denne digtning om en fattig dreng der ægter den til kat forvandlede prinsesse er så meget nyere i hele sit stof, at den ikke kan stilles i linje med de andre kvad. —

De enkelte forestillinger om Jedai Khan findes til dels igen andensteds i tartarisk helte digtning. Jærnbjærget ved randen af verdenshavet er almindeligt (Radloff I 194. II 643 osv.). Og de hunde, til hvis bevarelse Jedais liv er knyttet, minder om et i flere heltekvad forekommende motiv: at jætten har sin sjæl skjult i et eller andet, og når det aflives dør han (Schiefner nr. 13; Radloff alm.; jf. Ragn. I 249); dette er et vidt udbredt æventyrmotiv men optræder her i særlig enkel form.

De verdensødelæggende hunde ved jordens ende forekommer ikke uden her. Men forestillingen om bundne uhyrer og verdens undergang er så tydelig at der ingen tvivl er om den.

De enkelte træk er i mangt og meget forskellige fra hvad vi ellers møder, tankegangen er helt hedensk og primitiv; de bundne vilddyr udtrykker kun deres egen frygtelige ødelæggelseslyst, de har intet at gøre med godt eller ondt, eller med andre menneskefjendske magter. De har end ikke, som i Kavkasus-sagnene, et kendt bosted og et naturmotiv (jordskælv osv.); begrebet om dem kender alene verdens undergang, og selve deres plads er, i overensstemmelse hermed, ved verdens ydergrænse.

Ganske ejendommeligt er det, at en anden af de tartariske heltesange, fra samme kres som Ala Karthaga, viser en vild hund som menneskenes værste fjende:

Küreldei Mirgän sidder med sin søster, hun råder ham at drage ud at bejle til Kara Khans datter; han vil på sin vej møde syv ræve, der omringer ham og gør som hunde, men han skal ikke agte dem; han vil så møde syv ulve, der omringer ham og gør som hunde, men han skal ikke agte dem; når han kommer på bjærgets top, da vil en gysen gribe ham, da gælder det at han ikke ser sig om. Han følger hendes råd de to første gange, men på bjærget bliver han så angst at han ser sig om til alle sider. På nedvejen hører han en stærk piben fra alle sider, ser da for første gang bagud, og ser en sort hund stå dær med ildøjne og blodig snude; den løber snusende frem og tilbage, og kommer snusende hen til ham. Küreldei vender sig om imod den og drager sit sværd, men da han styrter imod den, er den i det samme

¹ Han undværer altså ikke føde, således som i „Ala Kartaga“.

forsvunden. Küreldei føler sig syg og vender om, men inden han når teltet styrter han død af sadlen; hans trofaste hest står og holder vagt over liget. Søsteren hjemme i teltet véd hvad der er hændt hãm, hun tager sin dragt med ørnevinger frem af guldskrinet. Finder brorens lig og dækker det. Da ser hun den sorte hund løbe med ildøjne og blodig snude. Efter hunden sprænger en rød ganger, og på dens ryg sidder en helt med spyd på 40 alen og med sværd i hånd. Snart kommer han tilbage med hunden spændt i jærnkæde og jærnring om snuden. Hun følger efter på sin brors blåhvide sølvmankede hest. Fra fjældets top ser hun på sletten en hytte og den røde hest bunden derved. Hun træder ind i teltet; helten sover under silketæppe, en jomfru sidder og syr, hun hører en lyd og ser bag sig hunden med ildøjne bunden til døren. Helten, Kan Mirgän, vågner, modtager hende vel og gir hende sin søsters silkekjortel da hendes egen er våd, er villig til at drage ud og prøve sine midler på hendes bror der ligger ude på steppen. Han bød jomfruen, sin søster, at holde den sorte hund bunden ved døren, „ti der gaves ingen helt her på den vide jord der kunde måle sig med den, ti hunden var en ond ,aina.“ Da han er borte, slår søsteren hende i hovedet med en jærnstang, fordi hun har fået hendes kjortel; tager så ringen af hundens snude og slipper dyret løs. Mens de to kvinder sidder tavse overfor hinanden, kommer Kan Mirgän tilbage med den til live vakte Küreldei; denne drager videre og bejler til Kara Khans datter, der straks bliver tilstået ham. Medens bryllupet fejres, hører man jorden drøne under hestefjed og den blodrøde kommer sprængende; siger med manderøst, at medens Kan Mirgän sov har hunden med ildøjnene grebet ham i sit blodige gab og er ilet ud i verden med ham. Küreldei sætter sig på gangerens ryg. Bag syv himmellande, siger hesten, er et bjærg, på dets top sover hunden nu med Kan Mirgän, men siden ikke i syv år; når vi ikke bjærget idag, gælder det din brors liv. Hesten advarer ham ikke at slå hunden, ti da vågner den. Hesten sprænger frem så dens skridt ikke høres; Küreldei nærmer sig med sværd, med lænke og jærnring; skyder jærnringen over dens snude, lægger lænken om dens hals, binder dens fødder, så sliber han sit sværd og åbner hastig hundens bug. Kan Mirgän kommer levende ud, kun var håret gået af; Küreldei vasker ham i havvand, og så i den vilde rosmarins saft, så håret atter gror. De takker hinanden for at de har skænket hinanden livet. De opbrænder liget af hunden, ti den var værre end alt ondt; men endnu værre er hans onde søster. Kan Mirgän rider hjem og slår hende ihjel; slæber liget op på fjældet og brænder det. Så følges de to helte til Küreldeis telt, hvor Kan Mirgän ægtede søsteren; og derefter levede de sammen i fred: ingen, helt eller trolld, vovede at give sig i lag med disse to helte. (Schiefner, Heldensagen 219—31).

Denne heltesang om Küreldei Mirgän viser os vildhunden, ikke blot som mytisk væsen, men som det farligste af de i den øde verden omstreffende rovdyr. Den viser os de samme ele-

menter, som er brugt til ragnarok-mylens omdannelse i heroisk retning: det fjældet tilhørende vilddyr, der tvinges af helten og nødsages til at følge ham, men stadig skal vogtes at det ikke skal rive sig løs og skade. Küreldei-sangen kunde i og for sig godt være forbillede for ragnarok-forestillingernes omdannelse i „Ala Kartaga“.

Der er imidlertid det at mærke at nogen virkelig vild hund eksisterer der ikke i de lande hvor Tartarerne færdes¹. Digtningens vildhunde synes at være en fantastisk forstørrelse af tamhundene. (Forholdet må være lignende som hos Irerne, hvor den vilde krigs- og jagthund spillede en stor rolle, og hvor drabet på en angribende vild hund fremstilles som helten Cuchulinnns første storværk). Küreldei-sangen giver da ikke nogen umiddelbar afspjeling af Tartarernes forhold til hundene. Måske endog „Ala Kartagas“ ragnarokhunde er dens forbillede; hunden der bor „bag syv himmellande på toppen af et bjærg“ er måske blot genskin af Jedai Khans hundeflok på jærnbjærget ved verdens ende, og det allerede heroiserede ragnaroksagn har da været Küreldei-sangens kilde.

Det være nu hermed som det vil. I hvert fald viser den tartariske digtning, hvor indlevet disse forestillinger om de verdensødelæggende hunde i fjældet er. De møder i en helt hjemlig helte-digtning, men således at den rent mytiske forestilling skinner klart igennem. De mangler derimod i al den mytedigtning hos Tartarerne, der peger hen mod kristent, persisk, muhammedansk eller buddhistisk udspring.

Men hvor oprindelig den tartariske ragnarokforestilling så er, giver den ikke svar på to spørgsmål: hvorfor hunden skal være verdensødelæggeren? og om noget naturmotiv er udspring til den i fjældet indelukkede hundeflok?

Vi vil foreløbig kun tage disse motiver som noget givet og følge dem videre om land.

Nyt er — i forhold til alle forestillinger om den bundne jætte — hundenes store tal af syv. Vi vilde egenlig ikke tænke os at verdensødelæggerens rædsel øges ved at stykkes ud på så mange, snarere må den mindskes. — Syv er i det hele den folkelige sagnverdens udtryk for et stort tal; men det er ganske særlig Tartarernes betegnelse for de største mytiske væsners vælde: syv *kudai*

¹ Meddelelse af biblioteksassistent Svend Dahl.

eller guder sidder på skyerne uden nogensinde at personliggøres som særskilte væsner, syv *aina*'er eller djævlø kigger frem af jorddybet; Jälhbägäns (solforfølgerens og storuhyrets) styrke udtrykkes ved at den er et syvhovedet uhyre¹. Denne mangel på begrænset og sikker form møder man stadig ved shamantroens mytiske skikkelser. De syv verdensødelæggere passer ypperlig ind i tartarisk tankegang. Om de kan følges videre om land, vil den følgende undersøgelse vise.

16. *De estniske hunde i fjældet.*

Samme år (1859) som Schiefner (i maj) udgav sine „Heldensagen der minussischen Tataren“, fik han tilsendt et estnisk æventyr fra folkemunde. Det var optegnet i en kystegn, Strand-Wierland af den som folkemindesamler velkendte Kreutzwald (sammenarbejder af et estnisk epos „Kalevipoeg“ i lighed med Finnernes „Kalevala“). Kreuzwald opfattede det som et mærkeligt side-stykke til de verdensødelæggende hunde i „Ala Kartaga“. Schiefner forelagde dette æventyr i Petersborg-akademiet samme efterår, sammen med en udførlig sammenstilling med nordiske myteforestillinger, som dog næppe indeholder noget for os mærkeligt. Således blev det trykt i *Mélanges Russes* IV (1859) s. 17—18: Zum mythus vom weltuntergange. Med det stemmer ordret (ifølge meddelelse af Kaarle Krohn) den estniske tekst, som Kreutzwald senere optog i sin store æventyrsamling; derfra er det atter optaget i Löwes tyske udval².

Fattig hyrdedreng sendes ud at søge efter bortløben ko og fatter det forsæt aldrig at vende hjem til gården. Gammel mand råder ham til at finde sin lykke ved at vandre mod øst, syv år igennem, og giver ham sin overnaturlige flaske og brødpose med på vejen, i posen findes også et kløverblad han kan folde ud som båd. Han når efter syv år bjærg der rager op i skyerne. På bjærget iler først en slange forbi ham, så en stor frø, så en flyvende ørn. En mand på sort hest med vinger på fødderne spørger ham ud

¹ Andre tyrkiske folkestammer tillægger ham 9 hoveder, eller tænker ham ridende på en tyr med 40 hoveder. Radloff bemærker at han „synes ikke at være en bestemt personlighed, men en mængde onde ånder der står i Årliks tjeneste“ (Gött. gel. anzeiger 1868, 1663). ² Kreutzwald, *Ehstnische märchen*, übers. von F. Löwe (Halle 1869) nr. 7 s. 98.

om den, og får svar; han tager drengen i sin tjeneste, bag bjærget er hans bolig. På tre dage når han toppen, på andre tre nedstigningen. Manden lejer ham til at vogte sine hunde, indelukte i en hule bag tredobbelte jærndøre; han skal sørge for at de ikke graver sig ud under døren, ti kommer blot en eneste af dem løs, da er heller ikke de andre til at holde, de følger da efter deres formand og tilintetgør alt levende i verden; da har sol og måne skinnet for sidste gang. Han førte ham til et bjærg af opstablede granitblokke: Disse stene er slæbt sammen for at når en hund graver hul, man da straks kan vælte en ny sten for. I husbondens stald står 100 øksne, der skal slæbe sten til, 6 par med en stenslæde for hver sten der skal flyttes. Tre gange hver dag og en gang hver nat skal han holde øje med døren. På et par måneder kradsede hundene hul og han væltede da en blok for. — Arene gik og drengen tjænte god løn, men han kedede sig ved tjænesten, især når hans husbond syv uger ad gangen lå i dyb søvn. Da kommer ørnen (som var hans husbonds fjende) og rådede ham at tage den vindfodede hest og rejse bort, ved at ride mod vest vil han på få uger nå menneskene; men bind hesten med jærnlænke at den ikke løber tilbage igen. Hvem skal så vogte dørene, mens husbond sover? spurgte drengen. Du er og bliver en dåre, sagde ørnen; har du ikke fattet at Gud har skabt ham til at vogte helvedhundene? kun af dovenskab sover han i stedet for at passe sin dont. — Drengen tog hesten og bandt sin pengepose på den, og red afsted. Han var ikke kommet langt fra det høje bjærg, da han hørte sin husbonds røst: Stop! stop! gå i Guds navn med pengene, men lad mig have min hest! Men drengen agtede ikke derpå; han red videre til han nåede menneskene. „Dær byggede han sig et smukt hus, ægtede en ung kone, og levede lykkelig som en rig mand. Og om han ikke er død, må han leve endnu; men den vindfodede hest skal for længe siden være omkommen.“

Ligheden i myteforestillinger mellem den estniske og den tartariske overlevering er iøjnefaldende: en flok af vilde hunde, syv i tal, der, om de kommer fri, vil ødelægge hele verden; et højt bjærg ved verdens ende; hundeflokken indespærret i en hule, med metal- eller stendøre; en stadig vogter af overnaturlig art; sten-

blok må stadig væltes for for at spærre dem udvejen. (Da man i tartarisk undlader med tilsynet og stenvæltningen, bryder de ud).

Den mytiske forestilling er altså ens. I tartarisk er den dog ved at kløve sig stærkere, sikkert fordi den er bragt i nærmere forhold til episk handling: hundeflokken holdes først i lænke og siden spærres den i et fjæld med klippedøre, hvor der skal væltes sten for indgangen; skuepladsen er først „jærnbjærget“, hvor vogteren bor, siden „guldbjærget“, hvor de spærres inde i fjældet. (Helten der griber de allerede udbrydende hunde i lænken, og hans sluttelige halshugning af dem, samt deres ævne til at bevare deres ejermands liv, må derimod helt sættes på heltedigtningens regning). Estnisk har også sin mindre afvigelse fra grundtypen: medens naturlig tanke kræver at de skal være indelukte i fjældet, lader det fjældet kun være en hindring der skal overskrides; det er det i æventyrene gængse fjæld ved verdens ende, der her har gjort sig gældende på den særlige mytes bekostning.

Handlingen i de to fortællinger er derimod ganske forskellig. De mytiske forestillinger må være hængt på eller smæltet sammen med — på det ene sted et heltesagn, på det andet et folkeæventyr.

Den estniske fortælling optræder slet og ret som æventyr (den navnløse helt; at finde sin lykke; og den legende slutning „hvis han ikke er død så lever han endnu“). Men egentlig udgør den kun et halvt æventyr. Den „lykke“ som den gamle mand har lovet ham får han jo kun indledningen til; hvorledes han vandt sin brud, måtte være lykkens hovedpunkt. Den vindfodede hest spiller vel en rolle til at føre ham bort over bjærget; men man venter uvilkårlig at høre mere om den, ti helten og hans hest plejer at høre nærmere sammen i æventyr. I virkeligheden er det da kun indledningsafsnittet af et æventyr; vi ventede at høre om hestens anvendelse og brudens vinding, — og dette måtte da udgøre fortællingens hovedstykke.

Foruden denne afstumpethed frembyder den estniske form en anden mærkværdighed. Den svarer ikke til nogen af de gængse æventyrtyper. Disse ejendommeligheder har endogså bragt Kaarle Krohn til at tvivle om opskriftens ægthed¹.

Imidlertid genfindes typen andensteds. I Jens Kamps „Danske folkeæventyr“ (I, 1879, s. 75—85) findes en fortælling fra Bogø

¹ Göttinger gel. anzeiger 1912, 223, og privat meddelelse.

„Hans hyrdedreng“: en hyrdedreng tager tjeneste hos en gammel mand der kommer ud af et hult træ (o: en trolld), han skal fodre hans fire store lænkede hunde; efter et års tjeneste kræver han som løn en hat og en stok, nemlig usynlighedshat og forsteningsstok. Så går det over i ny handling: kongedatter udlovet til den der kan sejre over fjenden. Hans hyrdedreng udfører det ved sine tryllemidler og får trods nogle vanskeligheder kongedatteren.

Den danske og den estniske æventyrindledning er væsentlig identiske: det drejer sig om at passe jættens hundeflok, og helten forlader jættelandet med tryllegenstande af den art, hvormed helten i æventyr plejer at vinde sin lykke.

Det danske æventyr gør det også forståeligt, at den estniske overlevering har kastet hovedpartiet bort: dette har sikkert været en af de gængse æventyrtyper, og en estnisk fortæller har udeladt det for ikke at komme til at gentage en historie der var altfor velkendt for mange af hans tilhørere.

Den estniske fortælling er altså ikke af den grund uægte, men den er blot ufuldstændig fortalt. Det er et ret gængs forhold, at overleveringer der i sig selv må betragtes som myte eller folkesagn, kommer ind i æventyrverdenen ved at bruges som indledning til de gængse handlingstyper. Et eller andet folkeslag — og da sikkert et østevropæisk — har i sin æventyrverden optaget forestillingerne om de verdensødelæggende og deres vogter.

Det passer godt hertil, at den danske overlevering fra Bogø ligger yderst i område og fjærnest i indhold i forhold til de andre opskrifter af forestillingerne om den overnaturlige hundeflok.

Man kunde jo også tænke sig den modsatte udvikling, at det danske æventyrs vogter af trolldhundene var det oprindelige, og at ragnarokmotivet senere var tilført på østevropæisk (estnisk) grund. Men denne opfattelse vil støde på to vanskeligheder: 1) Der vil ganske mangle spænding ved at drengen vogter troldens hunde, når man intet hører om det mærkelige ved disse dyr; men når han skal hindre dem i at ødelægge verden, bliver det ganske en anden sag; 2) i begge former af verdensødelæggende hunde spiller vogteren så stor en rolle, så det vil være urimeligt at han skulde være indkommet i fortællingerne fra andet æventyrstof.

Det naturlige bliver da, at det er de indespærrede hunde og deres vogter som fra myten har forplantet sig over i æventyret.

Fælles for det tartariske heltesagn og det estniske æventyr er myteforestillingen om derinde indespærrede hunde ved verdens ende og om den overnaturlige vogter. I den episke anvendelse af disse motiver ligner de hinanden i at andre (jordske) personer indtræder i rollen som vogtere; men da den ikke stemmer i nogen enkelthed, må det snarest gælde som en fælles episk tilbøjelighed, en måde hvorpå myteforestillingen lader sig anvende i fortælling, — end for et fælles nedarvet handlingsled.

Det er rimeligst at forestillingen blot er vandret som et „rygte der går i folket, at enden er nær“ (ganske som verdensundergangs-forestillinger går i vore dage); men alt som det satte til af sin umiddelbare følelsesstyrke, er det blevet anvendt som episk stof.

Det sikre er i hvert fald at disse forestillinger er vandrede, siden de genfindes på så vidt spredte steder som hos Tartarerne og ved Østersøens kyst (med en svagere udløber på de danske øer).

17. *Gogs og Magogs folk indespærret.*

Hos en arabisk historieskriver fra 10de årh. findes bevaret en muhammedansk fortælling, der har mærkelige ligheder med den tartariske digtning om de verdensødelæggende hunde:

Aleksander den store kom til foden af det store bjærg (i kommentaren: Kavkasus) hvis toppe med evig sne er Øvre-Asiens vandbeholdere, og hvis grønne dale husede vilde folkestammer, der ofte som et flammende sværd har styrtet sig ud over jorden. Det største af disse folkeslag var Gogs og Magogs folk, ætlinge af Noahs søn Jafet, talløse som havets sand og træernes blade. De bor i en bjærgkedel med kun en eneste kløft til åbning. Nøgne og lodne strejfer de om i skovene og parres i flæng som vilde dyr; de er hæslige af skikkelse, har ører så lange at de svøber sig ind i dem om natten. De nærboende folkeslag bad Aleksander at sætte et holværk for dem, så de aldrig kunde bryde ud. Han lod da bygge en dæmning af jern, malm og kul, helt op til bjærgtoppenes højde; skaffede store blæsebælge og lod kullene tænde, så det hele smæltede sammen til en ugennemtrængelig mur.

Denne Gogs og Magogs mur står indtil den yderste dag; før lykkes det dem ikke at gennembryde den. Hver dag slikker de på den med deres filskarpe tunger, og på én dag filer de den så

tynd som en æggeskal, og ved enden af deres dagværk siger de stolt: Ganske sikkert slikker vi den igennem i morgen! Men når de kommer om morgenen, er muren lige så tyk som før. Men ved verdens ende vil — med Guds tilladelse — en af dem sige: Gogs og Magogs sønner! i årtusender har vi hver dag slikket denne mur så tynd som en æggeskal og glædet os til at nå målet næste morgen. Lad os nu blive kloge af skaden og ikke mere sige: I morgen slikker vi den ganske vist igennem; men: I morgen slikker vi den igennem om Gud vil. Om Gud vil! råber hele folket, og næste dag slikker de den helt igennem og går ud og hærger jorden. Så stor magt er der i ordet „om Gud vil“, at intet menneskeværk lykkes uden det og at det gør selv kæmpestyrke til skamme. —

Således fortælles hos Araberen Tabari i hans verdenshistorie, der går til 921 e. Kr.; den er os bevaret i en forkortende persisk gengivelse¹.

Beretningen er i meget ulig den tartariske; den bygger på et kulturfolks større geografiske historiske og religiøse synskres, — og dog ligner den i væsentlige træk de verdensødelæggende hunde. Her er fantastisk-vilddyragtige væsner i flokketal, indespærrede af fjælde med en åbning som ved menneskeværk er lukket for dem, og de arbejder stadig på at fjærne hindringen (ved kradsen eller ved fleskarp slikken). Men først til verdens undergang når de at bryde ud og hjemsege menneskeheden. Et svagere lighedspunkt er det, at hindringen stadig bringes i sin forrige stand, men rigtignok på forskellig måde (i tartarisk ved et menneskeagtigt væsens stadige arbejde, i arabisk ved en avtomatisk virkende guddommelig indgriben).

Derimod er der en kendelig lighed mellem dette sidste forhold og den armensk-sydkauskaske tro på hundenes slikken og lænkens stadige fornyelse: vilddyrenes ejendommelige slikken på kæden for at få den over, og den regelmæssig, ofte ved guddommelig kraft virkende fornyelse af den, hvergang det er i sidste øjeblik. Begge er enige om at løsrivningen og dermed verdens ende indtræder i det øjeblik da fornyelsen ophører. —

Der er da ikke tvivl om at fortællingen har slægtskab med begge de to hovedformer af bundet ragnaroks-uhyre. —

¹ Genfortalt i Hammer, Rosenöl (1813) I 287—91 efter en tyrkisk oversættelse af den persiske.

De historiske og geografiske elementer kan vi for en stor del udskille herfra. „Gog og Magog“ skal være et plyndrende folkeslag, men alle de træk, hvormed de udmales, fremstiller dem rent ud som vilddyr; fremfor alt gælder dette det for hele handlingen afgørende moment: deres slikken med raspetunge for at komme ud af fængslet.

To forskellige tankegange må her have mødtes og kryssedes: den ad fjældåbningen udbrydende ragnaroks-rovdyrflok og de over kulturlandene indbrydende vilde folkeslag. Begge er de ragnarok-motiver, men med skilt oprindelse og på ret ulige kulturtrin.

Forestillingerne om Gog og Magog går tilbage til jødiske overleveringer. I folkestamtavlen i 1. Mosebog¹ nævnes Gog som anden søn af folkestamfaderen Jafet. I Hesekiels profetier (k. 38—39) møder først spådomme om Gogs, fyrsten af Magogs, uhyre rytterskarer der „om lang tid“ „ved årenes udløb“ skal komme fra det yderste nord og hærje, indtil de på Israels bjerge lider et uhyre nederlag, mens også Herren lader ildregn, pest og jordskælv tilintetgøre dem (hentydningen synes at knytte sig til Skythertoget gennem Kavkasus til Syrien år 633 f. Kr.). I Johannes Åbenbaring (20, 7—9) gentages det samme kort, men således at det bliver led i den nu fuldt udviklede dommedagsforestilling: „Og når de tusende år er tilende [hvori Satan var bunden], skal Satan løses af sit fængsel, og han skal gå ud at forføre folkeslagene ved jordens fire hjørner, Gog og Magog [her forekommer første gang denne forbindelse!], for at samle dem til krigen; deres tal er som havets sand. Og de drog op over jorden så vid den er og omringede de helliges lejr og den elskede stad; og der faldt ild ned fra himmelen og fortærede dem.“

I Muhammeds åbenbaringer møder skildringen således i en åbenbaring så tidlig som 616². Men af en senere åbenbaring ser vi, at fortællingen om Aleksander og muren har været til på Muhammeds tid, endogså nedskreven. „De skal spørge dig om den Tohornede (o: Aleksander)“, siger Gud da. „Svar: Jeg skal oplæse eder en beretning om ham.“ Så fortælles der, hvorledes Aleksander drog til det yderste af jorden i øst og vest, og dernæst

¹ 10,2 (> 1. Krønikernes bog 1,8). ² „Det er en nødvendig skæbne for en stad som vi har bestemt at fordærve, at de ikke skal angre, indtil Gog og Magog slippes ind, som da skal skynde sig ned fra alle højder“ (Koranen, XXI, 96).

drog til jordens tredje yderkant mellem de to bjærgvægge, „bag hvilke han fandt et folk som ej forstod et ord. De sagde: O Tvehornede, Gog og Magog gör ødelæggelser på jorden. Skal vi betale dig en bestemt skat at du bygger en vold mellem os og dem? Han svarede: Hvad min Herre giver mig, er bedre end en skat: Giv mig jærnstykker, lige til mellemrummet mellem bjærgkæderne er fyldt. Blæs til alt bliver som ild! Før til mig smeltet kobber som jeg kan hælde derover. Gog og Magog skal ej være i stand til hverken at stige over den eller gennembore den. Han sagde: Dette er en nådesbevisning af min Herre; men når min Herres løfte er fuldbyrdet, da skal han gøre den til støv; ti min Herres løfte er sandhed. — På den dag“ (siger Gud) „skal vi lade dem trænges mod hverandre som bølger, og der skal blæses i basun“ (herefter følger Dommedagsskildring).

Det ses ikke tydelig, om det er Kavkasus, Muhammed her sigter til¹. Den almindelige mening blandt forskerne er, at fortællingen om Aleksander den stores mur har sit udspring fra den store kinesiske mur. I hvert fald — og det er for os det afgørende — benægter Muhammed udtrykkelig de vilde folks ævne til at ødelægge muren, førend Herren selv lader den falde til støv.

Dette vil da sige, at fortællingen senere er bleven øget med de to motiver murens gennemslikning og murens stadige fornyelse (ligeledes med et tredje: den gudspåkaldelse der fører til murens gennemslikning).

Disse to motiver er identiske med vor Kavkasus-type VI. Det ligger da nær at slutte, at vor fortælling om Gog og Magog består af det ældre Aleksandersagn + vor „type VI“.

Men slet så simpel er tingene ikke. Der vilde vanskelig findes nogen grund til at overføre den trofaste hunds slikken på lænken til at gælde et helt folkefærds indespærring; og en hurtig gennemslikning af den uhyre malmmur er en lidet trolig forestilling, allermindst når den sker på én dag.

¹ Haxtausen (Transkaukasien, 1856, II 88) gengiver Koranen — vistnok frit — således: „Hinsides Kavkasus bor Gog og Magog. Engang i tidens fylde vil de overskride bjærgene, og de skal dræbe de troende og tilintetgøre de troendes velsignede rige.“ — Om Muhammeds (ufuldkomne) kendskab til Aleksandersagnene se Sprenger, *Leben Muhammeds* (1862) II 464—75. — I kristen overlevering optræder Aleksanders murbygning imod Gog og Magog ikke meget senere: i pseudo-Methodios's spådomme, der er blevne til under krigen med Muhammedanerne o. 676—78 (Bousset, *The Antichrist legend* 53 jf. 51).

Sagen kræver et mellemlid, hvor „Gog og Magog“ opfattes som en vilddyrflokk, og den spærrende mur som en indespærring, og man tror på en gradvis ødelæggelse af dette fængsel indtil uhyrerne ved verdens ende bliver fri, — da får vi elementer hvortil „type VI“ naturligere lod sig knytte. Men det er netop et sidestykke til de tartariske fjældindespærrede hunde der forudsættes.

Selv om vi ikke havde haft disse ydre holdepunkter, vilde en indre kritik af fortællingen godtgøre en lignende oprindelse. Tanken om en med så uhyre snille tilvejebragt mur passer ikke med troen på at den på én dag sønderlikkes og på endnu kortere tid fornyes. Den naturlige tanke må være at vilddyrerne i en lille evighed kan slikke i denne malmur inden det lykkes dem at skaffe åbning.

Yngst af det hele er naturligvis formen for det endelige gennembrud af muren, ikke blot fordi den forudsætter den øvrige historie som eksisterende, men fremfor alt fordi den taler ud fra en religiøs opfattelse, der er den naive folkemyte fremmed, og som for resten røber sin fremmedhed ved at tillægge vilddyrflokken en ydmyg ærefrygt for Guds vilje. Det er øjensynlig de muhammedanske præsters opbyggelige tilsæt.

Men forud må der altså være gået en indpodning af ældre folkemyte-stof, og efter hvad her udvikledes, af tartarisk, dernæst af kavkasisk.

Den tanke at fornyelsen sker af sig selv når de arbejdende vilddyr forlader arbejdet genfinder vi ikke blot i en af de kavkasiske former (abchasiske), men også i den efterfølgende sydrussiske.

De senere muhammedanske forfattere tænker sig ikke, som Koranen, at muren falder i støv ved Guds vilje, men lader vildfolkene selv gennembyde den. Om dette skyldes en selvstændig omdannelse af Koranens udtalelse eller en krysning med vor ovennævnte fortælling lader sig næppe afgøre med sikkerhed; men i hvert fald kan disse kilder næppe gøre krav på at være ældre end Tabaris krønike. Jeg skal give nogle eksempler:

Et geografisk værk „Udtog af Vidundere“, forfattet i Ægypten i 10de årh.: „Historikerne nævner 40 folkeslag som Gog og Magog, forskellige i legemsbygning og størrelse, hvert med sit rige, dragt og sprog. Nogle af disse folk har mennesker på en eller to favnes højde, andre vanskabte som f. eks. ligger på det ene øre og dækker sig med det andet, eller har hale, horn og panser, andre der bevæger sig i spring De drog forud ud fra deres lande for at angribe nabofolkene; men Aleksander spærrede dem vejen ved at opføre den berømte mur.

De skal igen åbne den ved verdens ende efter hvad Gud har forkyndt“ (L'Abrégé des Merveilles, par Carra de Vaux, Paris 1898, s. 114 f). — Omtalen af de 40 folkeslag med forskelligt tungemål viser at det vistnok er Kaukasus der sigtes til. Vilddyrudsæendet og særlig langørerne røber slægtskab med vor ovenfor givne beretning.

„Talte Perler“, en meget udbredt muhammedansk troslære, forkynder at efter Deddjal's (Antikristens) død skal Gogs og Magogs folk gennembyrde dæmningen og oversvømme hele verden som en ødelæggende strøm intet kan modstå, på deres vej drikker de Evfrat, Tigris og Tiberias-søen tomme og belejrer Jesus i Jerusalem; men Jesus og de belejrede påkalder Gud og han tilintetgør dem alle på én gang; på Guds befaling bærer lammegribbene ådslerne bort og en mægtig regn skyller jorden ren for blod (Hammer, Rosenöl, 1813, I 306; deres belejring af Jerusalem m. m. er umiddelbart efter Johs. Abenbaring).

„Jagugs og Magugs gennembrud af dæmningen“ forekommer som et af Profetens ni kendetegn for Dommedag (Kremer, Geschichte der herrschenden ideen des Islams, 1868, s. 306 < D'Ohsson, Tableau général de l'empire ottoman I 231). Ligeså i en række tegn, der er i slægt med ovennævnte Talte Perler: „gennembrud af den dæmning der omgiver(!) folkeslagene Jagug og Magug“ (Kremer 283 < „de muhammedanske teologer“).

Derimod uden Gogs og Magogs forbindelse med bjærgmuren hos den arabiske geograf fra o. 1300 (Nansen, *Nor i taakheimen* 445). —

Jeg skal endnu blot tilføje, at de lange øren, hvori vildmenneskene svæber sig, ikke indeholder nogen naturhistorisk oplysning om hvilke dyr der er sagnets forbilleder. Det er et af den klassiske oldtids vilde folkeslag i nord der afmales således (Nansen a. st. 70 f).

18. Den lænkede himmelhund i Rusland.

En sydrussisk folketro mælder at der til stjernebilledet den Lille Bjørn er lænket en hund, men den arbejder stadig på at bide lænken over; når den får den over, indtræder verdens ende.

Andre fortæller, at stjernebilledet den Store Bjørn er et spand heste med seletøj; hver nat gnaver en sort hund for at bide seletøjet over og derved ødelægge verden, men det lykkes den ikke; ti når den ved morgenrødens tid løber hen til en kilde for at drikke, så fornyer seletøjet sig imens og vokser sammen¹.

Denne tro hører øjensynlig sammen med de andre fortællinger om indespærrede vilddyr der arbejder på at sønderbryde fængslet og hidføre verdens undergang. I alle de østevropæiske og vestasiatiske er det hunde der slikker, gnaver eller roder med dette

¹ Afanašev, *Poetičeskija vozrženija slavan na prirodu* I 763.

formål¹. Nærmest står den sydkavkasiske gruppe, hvor det er en enkelt hund og den slikker (gnaver) på lænken. Lænkens fornyelse findes i hele denne gruppe og i den muhammedanske; at det sker hver nat, når dyret forlader sit arbejde, stemmer med den muhammedanske form; at det sker ved at hunden løber bort for at drikke svarer til en af de sydkavkasiske opskrifter (abchasisk), hvor lænken fornyes hvergang hunden løber bort efter æde. Sammenhængen er altid så gennemført, at slægtskabet er uomtvisteligt.

Derimod er det et nyt motiv, at hunden er anbragt på himlem og har at gøre med stjernebillederne. Ellers har vi hundeflokken i et bjærg ved verdens ende (tartarisk, estnisk), den enkelte hund i et bjærg i selve landet (hele den sydkavkasiske gruppe², men kun fordi den er sammenvævet med „den bundne jætte i Kaukasus“).

Tankegangen i stjernemotivet er dog ikke så helt klar. Mindst forståelig er den i den opskrift jeg har sat sidst, hvor den overgnaver hestespandets seletøj. Hvorledes skal dette hidføre verdens undergang? Selv om man — hvad opskriften ikke gør, men hvad der vilde ligge naturfænomenet nær, — tænkte sig dette hestespand som dragende himmelhvælvet's omdrejning, så følger jo ikke af deres løsrivelse, at verden forgår, men kun at drejningen standser. Dette vilde ganske vist have til følge at natten bliver stående og ingen dag mere oprinder; men at frembringe et så sammensat resultat synes lidet at ligge for en voldsom med tænderne slidende hund: den vil snarere umiddelbart ud at ødelægge! Tydeligere og mere stemmende med de andre vilddyrsagn er den først meddelte tekst: hunden er lænket (øverst på himmelhvælvingen) og bider stadig på lænken for at få den over; den er et rigtigt ragnarokshyre, en umiddelbar verdensødelægger. Men hvad der er mærkeligt ved begge disse stjernebilled-sagn er at hunden aldrig er synlig skönt den agerer mod de synlige stjernebilleder. Dette kunde ikke godt eksistere hvis den var født som himmelvæsen; den må være hentet ind andenstedsfra, ɔ: den er en af vore sædvanlige verdensødelæggende hunde hvis plads plejer at være ved verdens ende.

Sammenholder vi den sydrussiske form med den sydkavkasiske, viser den den afvigelse 1) at den er ulige simple end den kav-

¹ Kun i den muhammedanske — stærkt blandede — form er det fantastiske menneskedyr (lodne, langørede — altså for så vidt hundelignende).

² Muham. indtager her som overalt et mellemtrin: bjærgkløft ved den beboede verdens ende (og med bismag af at være Kaukasus).

kasiske, 2) at den indeholder den almindelige forestilling, at det slidende udyr selv er verdensødelægger, 3) at den er fri for sammenblanding med den særlige Kavkasustype „den bundne jætte“. Den russiske må da gælde som stamform (bortset fra stjernemotivet), og den kavkasiske for afledt.

Om hundeflokken (tartarisk-estnisk-[muhamm.]) eller den enkelte hund er det oprindelige må vi foreløbig lævne uafgjort. Det er for vor undersøgelse en uvæsenlig sag.

19. *Garm og Fenresulv.*

I Voluspås skildring af verdens sidste tid findes der en strofe, der stadig gentages som en art omkvæd: „Garm gør højt foran Gnipahulen, lænken slides sønder, ulven løber; meget véd jeg af frasagn, frem ser jeg længere, over kampguders hårde ragnarok“. Denne Garm må altså have stået for digteren som det tydeligste udtryk for ragnaroks nærhed; og når lænken slides sønder, indtræder undergangen.

Garm er tænkt som en hund, ti der bruges udtrykket „gø“ om den. I digtersproget bruges *garmr* for „hund“, men kun med særligt hensyn til det voldsomme og ødelæggende. Garm var også navn på den sagnberømte Rolf Krakes hund, og tilhører her et lag af digtning der må henføres til 10de—11te årh.s Nordboer, snarest i de vestlige lande, — en tid der passer godt til at jættehunden i Voluspå kan være navnets forbillede¹. Kun i en enkelt forbindelse bruges ordet om ulv: den kun hos Snorre forekommende *Mána-garmr*, den måneforfølgende ulv.

I sidste linje af Voluspås halvstrofe hedder det at „ulven (*freki*) løber“. *Freki* er digtersk udtryk for „ulv“ (og navn på en af Odins ulve); egl. „den grådige“.

Adskillige af udgiverne mener at *freki* her sigter til Fenresulven; om den véd vi jo fra forskellig side at den skal komme løs af sin lænke til ragnarok². Men det vil være en frygtelig forringelse af strofens digterske værdi om dette omkvæd indeholder ikke et sluttet billede, men to ensartede rovdyrers konkurrerende optræden. Og rent sproglig vil de der hører ordene „Hunden gør højt, lænken slides i stykker“, umulig tænke sig andet end at det er den gøende

¹ Danm. helledign. I 208 f (Hrólfssaga, Bjarkarímur, og tilføjelser i Grímnismál; de sidste ikke yngre end 12te årh.). ² Müllenhoff, Dt. alt. V 139 (> Heinzel-Detter, Sæm. Edda II 59; Symons-Gering, Edda II 292).

hunds lænke der slides i stykker. Al anden tolkning er — trods de ansete moderne forskere der har sat navn under den — et zoologisk pedanteri, som er de gamle tiders digtersprog ganske fremmed. Man sammenligne, foruden de nysanførte træk, kvadet Fjolsvinnsml, hvor to *garmar* (hunde) vogter indgangen til Menglads borg, men den ene bærer navnet Gere ligesom Odins ulv; eller skjaldesprogets personliggørelse af ilden, der i flæng betegnes som *garmr* og *ulfr*; ikke at tale om den mængde vilddyr og trolde som ordet *vargr* kan anvendes på. Både vor verdensødelæggende hund og verdensødelæggende ulv har deres naturlige plads som varianter indenfor den store gruppe af lignende væsner som vi nu har lært at kende.

Garm gør i Voluspå „foran“ en hule, 3: den har plads ved hulens indgang som dens vogter; hulen selv går ind i en brat fjældvæg (gnipahellir). En række af nordiske kilder viser at man var fortrolig med lænkehunde i nordisk oldtid¹. Allerede dette viser at vi i Garm har at gøre med et væsen der kommer løs ved verdens slutning.

Garm (i Voluspå) og Fenresulven (i mange kilder) er varianter til hinanden, to forskellige former af det samme ved verdens ende udbrydende vilddyr, som vi nu kender i en stor del overleveringer. Garm er hund, Fenrer ulv; Garm hører til fjældhulen, Fenrer er i forskellige kilder lænket på holm i vandet.

Af disse har Garm den nære tilslutning til de østevropæisk-asiatiske forestillinger. Her er ødelæggeren næsten altid en eller flere meget glubske hunde. Det bratte fjæld (Gnipa-; jf. *gnípa* „højt stejlt med overdelen fremoverhængende fjæld“) svarer til Esternes „skyhøje fjæld“ og det tilsvarende uhyre bjærg i tartarisk. Hulen finder vi igen i de samme kilder (samt i Kavkasus). Nærmest ligger ellers den sydrussiske form, hvor der også er tale om en enkelt hund og at den sønderslider sin lænke; kun bjærget og hulen savner vi dær, fordi en — sikkert ret ny — overflytning til stjernehimlen har fundet sted; flytter vi den sorte hund fra himlens pol ned til det sædvanlige fjæld ved verdens ende, har vi i sydrussisk det nøje sidestykke til eller forbillede for Nordboernes Garm.

At Garm er flyttet hen foran hulen og gjort til lænkehund, kan ikke undre os; den estniske (og bogøske) og især tartariske

¹ Hund og bjørn bundne foran Hladgerds bur (Saksen Ragnarsaga, S. 442); hund ved Billings datters seng (Háv. 101); jf. danske loves påbud om at holde ulv og bjørn bundne.

overlevering har gjort stærke tilløb til at betragte de verdensødelæggende hunde på samme måde.

Sluttelig må jeg fremhæve at Garm intetsomhelst mytetræk har, der ikke har tilsvarende i østevropæiske former af „det bundne rovdyr“. Selv dens navn udtrykker for oldtidens Nordboer kun vilddyrforestillingen. —

Fenresulven er en variant dertil, som forholder sig ganske anderledes frit overfor hovedtypen. Den har i sammenligning med Garm en hel verden af mytetræk: 1) et ejendommeligt navn, 2) familieskab, 3) myten om hvorledes den blev bunden, 4) nærmere oplysning om hvor og hvormed den er bunden, 5) at dens gab ved løsrivelsen når fra himmel til jord, 6) at den opsluger Odin, 7) at Vidar kløver dens gab ved at træde i det med sin kæmpestore, af små læderstumper sammenarbejdede sko, 8) at en mængde andre uhyrer og navnlig solulven er dens afkom.

Alle disse træk står i forbindelse med ragnarok; Fenre har intet handlingstræk som ikke gælder ragnarok, og selv hans slægtskabsforhold viser dels ligefrem på ragnarok dels i almindelighed på et bittert fjendskab mod gudeverdenen.

Kun om selve navnet *Fenrir* véd vi ikke, hvorvidt det hænger sammen med ragnarok eller ikke¹. For vikingetidens Nordboer måtte navnet lyde som beslægtet med *fen* („mose“; digterisk „hav“). Dette er måske årsagen til at Fenrer — ganske afvigende fra vore andre „bundne rovdyr“ — tænkes lænket „udfor åens munding“, altså på en holm i en flodmunding.

I én henseende er Garm og Fenresulv ens. De mangler begge den fornyelse af lænken, som plejer at knyttes til den enlige ragnarok-hund; de har ikke engang noget der svarer til estnisk-tartarisk hvor en vogter stadig skal vælte stenblokke for, til at spærre hulens dør med. De nordiske former står på samme enkelte trin som alle de nordkavkasiske sagn om „den bundne jætte“ og som alle de forskellige former af bunden okse og bunden slange som vi siden skal gøre bekendskab med. Det er troligt at de nordiske former i så henseende udgør en ældste og simpleste form af det bundne rovdyr, dog med sidestykke i den ene af de sydrussiske former.

¹ Bugge (Home of Eddic Poems lxxiii) vilde opfatte det som et fra kristne lånt navn for „Helvedulven“ ɔ: djævelen (Infernus lupus > *Fenrir > Fenrir). Men denne tydning er højst usikker.

Hvad der er det sikre, er, at Garm står så overordenlig nær ved den sydrussiske form af bundet uhyre, at vi må regne den for en ret uforandret omplantning af østevropæiske traditioner; og at Fenresulven viser et tilsvarende væsen men rigere udstyret med episke motiver: selve Fenres — så at sige naturhistoriske — beskaffenhed (o: dens daglige optræden) afviger mere i uvæsentlige enkeltheder, men har ikke noget eget mere indgribende moment.

Om dens episke træk, dens fortid og fremtid må vi skaffe os oplysning ved særskilt undersøgelse. —

Inden vi skilles fra det nordiske ragnarok-vilddyr, må vi endnu en gang fæste blikket på scenen i Voluspå, denne gang i hele dens sammenhæng. „Østpå sidder den gamle i Jærnskoven og fostrer dær Fenre-ætten; en af alle dem bliver himmellegemets raner i troldeskikkelse . . . Dær sad på höjen og slog harpen gygens vogter, den glade Egder . . . Garm gør höjt foran Gnipahulen, lænken slides og ulven løber.“ Det drejer sig her om — hvad vi ellers ikke finder i nordisk mytologi — et helt ulvekuld der opfores til verdens ødelæggelse. Solulven (efter Snorres opfattelse måneulven, men se I 189 f) er flyttet ind med i denne flok; i alle andre kilder tænkes den jo løbende i solens nærhed. Om også Garm er tænkt som en af disse *Fenris kindir*, kan man ikke se klart af sammenhængen. En höjst gådefuld person er Eggþér „gygens vogter“; „gygen“ kan efter sammenhængen ikke være andre end „den gamle“ der fostrer ulvekuldet i Jærnskoven, og hendes vogter, der skildres som „glad“ og harpespillende, må efter sin natur være udenfor jätteætten. Men hvorfor han er til stede som vogter, synes at være en gåde.

Der vil være mening i det, hvis han ikke er gygens vogter, men ulveyngelens. I hvert fald har vi her to arter væsner som minder om den estnisk-tartariske ragnarok-forestilling: en flok af vilddyr, der venter på at bryde frem til verdens ødelæggelse, og en menneskelig eller guddommelig vogter i deres nærhed. Hvad der derimod mangler, er det tredje hovedpunkt: indespærringen i fjældet. Den tanke, der da ligger nær, er at vi her har at gøre med „lævn“ af de i bjærget indespærrede hunde. Bjærget er blevet borte, fordi ulveflokken i en skov var et for Nordboer mere nærliggende livsbillede, og fordi fjældmotivet allerede var anvendt ved den enkelte hund (Gnipahulen).

Noget tvingende bevis herfor kan ikke gives; ti her mangler

jo det afgørende lighedspunkt, indespærringen i fjældet. Men selve det at vogterens tilværelse göres forståelig for os, er allerede et væsentligt fortrin ved hypotesen: han er lævn fra en sagnform man er ved at løse sig ud fra og forflygtige.

Hvis dette er rigtigt, er forestillingerne om det bundne rovdyr nået Norden til to eller tre forskellige tider. I Fenresulven har vi en ret fri og formodenlig gammel overførelse af det lænkede rovdyr. I Garm har vi den samme skikkelse, men endnu nøjere i slægt med sine sydøstevropæiske forbilleder. I „Fenreätten“ med „gygens vogter“ har vi en overførelse af den tilsvarende nordligere type (estnisk-tartarisk, med hundeflok og vogter).

Af disse myteskikkelser er Fenresulven ubetinget den vigtigste. Den ikke blot nævnes mangfoldige gange, men der har også om den dannet sig en hel mytekres (dog udelukkende med sigte på dens optræden i ragnarok). Det gör den til den egenlige hovedfigur i nordisk ragnarok.

Den bliver bunden ved list; nærmere bestemt to elementer:

- 1) lænken dannet af mange sælsomme tilsyneladende svage ting;
- 2) den lokkes til at samtykke i bindingen.

Hovedpunktet er den villige modtagelse af den tilsyneladende svage lænke. Vi kender den i Amiran-legenden i den forstærkede form at kæmpen selv lægger båndet om sig. I et vidtudbredt æventyr om „Tvillingbrødrene“ får heksen helten til at lægge et af hendes hår på hunden, et på hesten og et på sig selv, de er da tryllebundne. I et andet æventyr, det om den svigefulde moder (eller søster), lader den stærke helt sig undertiden binde med en silkesnor ell. lign.¹. Endelig optræder der den mere pointerede form af motivet i den østevropæiske legende om helvedsmeden der narres til at tage den lænke på, som han selv har smedet til frelseren². Derimod har vi ikke den simple form af motivet henført til djæveln og Kristus, uden i ganske få opskrifter, som ved andre enkeltheder viser sig at stå i et særlig nært forhold til Amiran-legenden (3: er afledt af den). Noget absolut om motivets ud-

¹ Krohn 154 f, undertiden blandet med motivet at hans styrke er i tre hår (Krohns henførelse til Samson som grundtype synes dog meget uvis; de pågældende russisk-finske opskrifter synes snarest at være yngre krysninger (måske påvirkede af „Tvillingbrødrene“). ² I sin art ligestillet med trolden som Gud begravede under den sten han vilde slynge (jødisk hos Krohn 184; meget udbredt som muhammedansk: L'Abrégé des Merveilles, s. 143).

spring véd vi da ikke; det synes at tabe sig blandt den uhyre mængde af sagn om den overlistede trolld¹.

Når lænken, skönt tilsyneladende svag, dog kan holde det kæmpestærke uhyre, har folkedigtningen to måder at forklare det på: enten har den en sælsom kunstig tilblivelse der skjuler dens styrke, eller den forvandles efter at den er lagt på. Den første vej går Fenremyten: lænken er en forening af det allerstærkeste (bjørnesener, bjærgenes rødde) og af det flygtigste (katteffjeds lyd osv.). Den modsatte vej går Amiranlegenden: båndene bliver til jærn. Hver for sig er en følgerigtig udformning af den givne situation. Fenrelænken står indtil videre uden nære sidestykker².

Ulvens fængsling er i nordisk sat kraftig i scene med at Tyr lægger sin hånd i dens gab til pant og får den bidt af. Myten om himmelgudens afbidte hånd har sikkert fra første færd intet haft med lækning eller ragnarok at gøre. Hos Inderne får Surya sin hånd bidt af af en ulv.

Rimeligvis har tankegangen her oprindelig været en lignende som i den serbiske folketro: Gud har gjort „tordneren Ilija“ (Elias) lam på højre arm, ti ellers vilde han ikke blot forfølge djævlene men ødelægge hele jorden³. Det kan sammenstilles med folkets tro på Samoa, at Maui (gud og jordskælvskæmpe) har fået sin arm afrevet, „det er godt at Mafui kun har én arm; havde han to vilde han rive hele verden i stykker“⁴.

¹ Den overlistede trolld har man f. eks. i følgende sagn fra Gulland om spøgelseset Taksteinar, som der hentes en sortekunstner fra Øland til at overvinde: først tvinger han spøgelseset til at tale og da kaster troldkarlen sin „run-kaffe“ på det; „spark den fra dig!“ siger karlen, men da Taksteinar spændte i den med foden blev foden fast, „spark med den anden fod!“ også den blev fast; „tag den løs med hånden!“ også hånden blev fast; anden hånd ligeså; „bid med munden!“ tænderne blev fast (Sv. landsmålen XIV 6, s. 40, opskrift fra 1696; lignende sagn om Kettil Runse og troldkarlen på Visingsø, Ragn. I. 255). — Grovere former for den bundne trolld er: menneskene der hælder vin i brønden og så binder den drukne skovtrolld; eller den wallisiske søtrolld (afañe) som jomfruen dysser i søvn ved sit bryst så han læknes (Rhys, Celtic folklore I 130). — Planmæssig eftersøgning vil vistnok kunne give nærmere ligheder. ² Fjærnerne ude står et engelsk sagn: en pige skabes af egens blomst, gyvel og mjøddurt (Burnes, Shropshire 155). Jf. det indiske: Crawley, Mystic rose 33 f. — Med sin hunds magiske læk fanger Irernes helt Finn en ildspyende hund der skulde dræbe ham (M. Dougal, Folk- and hero-tales 19). — De nysnævnte æventyr, hvor en kvinde binder med sine egne hår, indeholder ligeså en bestræbelse efter at lægge magisk kraft i den uanseelige lækne. ³ Das kloster IX 575 f. ⁴ Révue des trad. pop. II 100 (< Cook, Voyage II 477).

Såvidt altså om Fenresulvens fortid; men også dens deltagelse i ragnarok har samlet mytetræk op. Medens andre folkeslag kun har den almene rædsel for uhyrets eller kæmpens løsrivelse, møder Fenremyten med bestemte plastiske træk: 1) gabet når fra himmel til jord, 2) den sluger Odin, 3) Vidar flænger dens gab trædende deri med sin tykke sko.

Flygtigst af disse optrin er Odins opslugning. Den mangler ganske nærmere træk; fremtræder som en følge af ulvens uhyre gab og af dens betydning som gudernes værste fjende; og som en blot indledning til Vidars sejr. En sammenhæng med keltisk synes dog at være til stede (således som udviklet i Ragn. I 218): i slaget på Turedsletten fældes gudekongen men hævnnes af den unge gud. Fenresulven har da fået sine episke træk ved at indføres i det store gudeslag.

Det himmelnående gab er et velkendt motiv i æventyr og undertiden i heltedigtning¹. Oftest drejer det sig blot om at helten skal vove sig gennem gabet. I et tartarisk kvad og en serbisk legende spærres uhyrets gab op med spyd², og de opslugte mennesker gøres fri. Vidar, der tvinger gabet op, kan være en fri omdannelse af dette sidste optrin³.

Ser vi mere bredt på spørgsmålet, må vi sige at uhyret altid har en ævne til at tiltrække helten som dets overvinder og menneskenes befrier. Vi skal indenfor ragnarokforestillingerne snart se, at Persernes slange i Demavend drager en heroskikkelse, Keresaspa, til sig som sin banemand.

Således ordner Nordboernes Fenresulv sig ind med i rækken af „bundne rovdyr“, med den forskel blot, at motivet her er taget op af en rig mytedannende fantasi, hvis dristige mod endogså ser rolig ind i verdensundergangen; andensteds standser man i rædselen.

20. *Tilbageblik på det bundne rovdyr.*

Den underjordiske okse bryder ud.

Sammenfatter vi kort resultatet af vor drøftelse, bliver det følgende. En forestilling om et eller flere bundne rovdyr der engang skal rive sig løs og ødelægge verden, er udbredt over Norden,

¹ Ragn. I 250; Ralston, Russian folktales 69; Rambaud, La Russie épique 182; Révue des traditions pop. XVI 297 ff. ² Ragn. I 246 ff. ³ På den anden side minder det flængede gab om Jødernes Samson imod løven.

den østevropæiske slette og det tartariske område af Vestasien. Desuden optræder det, blandet med andre undergangsmotiver, i Kavkasus og i muhammedansk. Altså et sluttet geografisk område. Dets sydlige grænse understreges ved at det dær ikke optræder rent men blandet med andre former.

Vilddyret er i det langt overvejende antal af tilfælde hund (undtag. Fenres-ulven og de fantastiske vilddyr „Gog og Magog“).

To hovedformer optræder, hver med sit geografiske område: vilddyr-flokken indespærret i bjærget; tartarisk-estnisk, samt blandet i muhammedansk, og med en usikker udløber i nordisk (ulveyngelen og „gygens vogter“). Dens særkende er: fjældet ved verdens ende, vogter, vælte sten for. Dens geografiske område er et nordligt og østligt.

Det enkelte rovdyr er nordisk (Garm og Fenre), sydrussisk; og blandet med Kavkasusjætten. Altså et vestligt og sydligt område. Dette falder atter i to afsnit: et nordligt hvor dyret blot slider i lænken (nordisk og den ene russiske), og et sydligt hvor lænken stadig fornyes (en russisk, Kavkasus; og muhamm. som lån herfra).

Denne regelmæssige stedlige fordeling — medens motivet synes at være helt ukendt andensteds — tyder på en jævn udbredelse ved meddelelse fra folk til folk. Forestillingen må være vandret over den østevropæisk (-asiatiske) slette og standset hvor denne endte.

Dyrets karakter af hund kan følges over det hele område, hvad der for så vidt kan synes mærkeligt som man snarere ventede et vilddyr end et tamdyr. Kun én (to?) af de nordiske former ombytter den med ulv. En ejendommelig afændring af motivet er dog at træffe i den sydlige udkant (Kavkasus, med den derfra afledte muhamm.); her holder overleveringen sejt fast ved at den slikker lænken igennem. Som bekendt har hundeslægten ingen raspetunge, således som katteslægten har; man har altså blandet fremmede — fantastiske — træk ind i hundeskikkelsen for at gøre den mere farlig. Nordisk mytedigtning har gjort et lidt større spring for at gøre den til vilddyr: Fenresulven. — Der er altså ingen tvivl om at det er en hund eller henholdsvis en hundeflok.

Denne hunds eller hundefloks plads er derimod ikke så klar undtagen i den nordøstlige gruppe: dær er den indespærret i et fjæld ved verdens ende. (Man når dertil ved i syv år at

vandre mod øst, estn.; Jærnbjærget dær hvor solen og månen går ned, tart.; indelukket fjældkedel mod verdens nordlige udkant, muh.; Jærnskoven østpå i jætteverdenen, Vspå). I den sydvestlige hovedgruppe, hvor der er én hund og den er lænket, er stedet mere usikkert: lænket øverst på himlen, russ.; lænket ved Gnipahulen østpå i jætteverdenen, nord.; lænket på en holm i en mytisk åmunding, nord. (Lænkning i hule i Kavkasus eller Arrarat kommer ikke i betragtning, da den skyldes Elbrusjætten, ikke rovdyyret). Fællesnævneren her synes at være et sted mod verdens udkant; en nærmere bestemmelse af stedet som fjæld og hule har vi kun i nordisk (Garm), men her er der — som før nævnt — en mulighed for at fjæld og hule egenlig tilhører vilddyrflokken og vogteren. Det eneste sikre er at det bundne rovdyyr aldrig hører til på noget sted indenfor menneskeverdenen.

Her ligger øjensynlig et spørgsmål og venter på sin løsning. I øvrigt ligner „det bundne rovdyyr“ og „den bundne jætte“ hinanden; begge lænkede, ofte indespærrede, og slidende for at komme ud at ødelægge verden, og deres stræben skal engang krones med held. Men medens natursammenhængen, og dermed naturårsagen, er tydelig nok hos jætten, er der aldrig mindste hjemmel i den synlige verden for rovdyyrets optræden; det er overalt kun et „rygte der går i folket“. — Skulde mon helt forskellige årsager have frembragt så ensartet resultat?

Vi har altså to uløste spørgsmål: hvorfor er det bundne rovdyyr en hund? og hvorfor ligner det Elbrusjætten så vidt, når det dog savner dennes naturgrundlag?

Besvarelsen af begge må sikkert findes på ett og samme sted. Den indespærrede hundeflok der gør i fjældet vender straks tanken mod vulkanske fænomener, svarende til Elbrusjættens stønne og lænkerasen.

Det bundne rovdyyr (hunden) er sikkert et jordskælvs-uhyre, der på sin vandring over det vide sletteland har tabt sit naturgrundlag.

Denne sætning optræder foreløbig som en hypotese; men vi skal efterhånden få den støttet ikke blot fra Elbrusjætten, men fra uhyret i Demavend og fra flere steder.

Spørgsmålet må dernæst være: hvor findes de vulkanske ytringer, der har frembragt forestillingen om den gøende hund eller hundeflok? Det må øjensynlig være indenfor eller i nærheden af fore-

stillingens geografiske område. Her vender tanken sig uvilkaarlig mod de store vulkanske bjærgmasser der danner slettelandets sydlige kant. Mindst kan man tænke på Kavkasus der allerede har så typisk en skikkelse som Elbrusjætten, og hvor hundemotivet kun viser sig i en forholdsvis sen blanding. Nærmere ligger det at tænke på de persiske bjærg, først og fremmest Demavend-fjældet, især da vi hos Persernes nordlige naboer, Tartarerne, har den oprindeligste form af naturmotivet: den i bjærget indespærrede hundeflok. Det er da det rimeligste at det fra de sydøstlige steppefolk, Tartarerne eller oldtidens Skyther, er vandret nordvest på over sletten, indtil det nåede Norden.

Forestillingens udspring taber sig sikkert, ligesom Elbrusjætten o. fl., i en ganske grå oldtid. Den nåede sit endepunkt endnu et langt stykke tilbage i nordisk hedenskab, ti den nåede at suge alskens mytestof til sig og at blive midtpunktet i Nordboernes ragnarokskamp. Efter en billedlig fremstillings vidnesbyrd har den været kendt i Danmark i 5te årh. e. Kr. (guldhornet).

Et andet holdepunkt for aldersbestemmelsen byder den kavkasiske hund der slikker på sin herres lænke. Den var nået så langt som til Armenierne, hvor den nævnes i 5te årh. e. Kr., men da var den „de gamle koners snak“ og må være overført i 3dje og 4de årh. Forud for dette ligger atter den abchasiske form med lænkens avtomatiske fornyelse (der senere ombyttedes med hammerslagene). Vi er altså ved tider omkring Kristi fødsel. Men atter forud for den ligger den form, som repræsenteres os af sydrussisk: den selvstændige hundeskikkelse, med lænkens avtomatiske fornyelse. Vi kan skönsømmæssig sige, at den ikke er yngre end nogle århundreder før Kr. f. Men den endnu ældre simplere form (som vi også har i sydrussisk og som vandrede til Norden) må have eksisteret tilbage i det første årtusend eller endnu ældre. Naturligvis bliver så fjærne tidsfæster prægede af en vis skönsømmæssighed.

Mere værd at lægge mærke til er den simple bygning som forestillingen overalt har. Der er ikke, som ved Elbrusjætten, nogen forhistorie, allermindst en formastelse der straffes. De indespærrede eller lænkede vilddyr vil gøre sig fri og ødelægge verden alene i kraft af det at de er vilddyr. De har den samme simple naturlighed som de mange folkelige jordskælsvæsner har, uden religiøse eller lignende højere hensyn. Mytedannelsen er standset

på et ganske tidligt trin, og det i folket gående „rygte“ virker kun ved sin umiddelbare rædsel.

Fra „det bundne rovdyr“ (der ved nærmere eftersyn viste sig at være en gøende hund eller hundeflok) vender vi os til et andet vilddyr, der også optræder som den store ødelægger ved verdens slutning. Vi har en lille række, eller vi skal måske hellere sige nogle spredte tilfælde hvor det er okse eller ko.

Med naturmotiv viser den sig alene i svensk overlevering.

Svensk, a (Ydre härad i Östergötland): I Urberget i Østgötland er indelugt den ko Urkon, som har skrabet søn Somnen; en troldkarl af troldeslægt har bundet den med en hestesko om halsen, og indelugt den i bjærgtet. Når det er mod uvejret hører man den ryste sin lænke. „Till föda är för henne framlagt i berget en stor nöthud, av hvilken hon hvarje julafton får uppäta ett hår, och då alla dessa äro förtärda, slipper hon lös och förstörar så väl Ydre härad som hela vår värld“ (Rääf, Ydre härad, 1856, I 31 f).

En ældre optegnelse (fra 1736) nævner ikke denne spådom men vel naturfænomenet med koens raslen i lænken:

b: „Den er af en kæmpe bleven bunden med en jærnlænke og opstaldet i Urbjærgtet, og hver julemorgen ved ottesangs tid ryster den sin lænke så voldsomt at egnens folk kan høre det“¹.

Det er da åbenbart, at koens „bröl“ inde i fjældet, o: de drön der høres ud fra Urbjærgtet, er grundlaget for troen på dyrets inde-spærring, og at det netop er opfattet som ko på grund af denne brölen i fjældet. Dertil er tanken om at den engang vil bryde ud så naturlig kommen til, støttende sig tillige på sagn om at den i gamle dage er kommen frem og har dræbt konger der vovede sig indenfor herredets område.

Når der ud af denne spådom er opstået tanken om en ødelægger først af Ydre herred, så af „hele verden“, véd vi ikke. Det sidste led i rækken er formodenlig først nået under påvirkning af nyere (o: af kristendommen tilførte) forestillinger om verdens ødelæggelse, — selv om intet bestemt træk af kristen forestillings-

¹ Laurenius, Dissertatio de Ydria (1736) s. 33: a gigante catena ferrea ligatam, in monte Urberget stabulari, et quotannis sub natutinis Natalis Christi adeo vehementer catenam quassare ut id audiant accolæ. — De samme kilder (jf. Danm. helled. II 248) indeholder også en tro på at Urkoen bryder ud og dræber enhver fremmed konge der trænger ind i herredet. Dette sagn passer egentlig dårlig til forestillingen om den som lænket.

kres møder. Hvad der har interesse er at vi har et jordskælvs-uhyre der uden forstyrrende bimønter udfolder sig til ragnaroks-uhyre.

Med dette svenske eksempel, ikke som historisk grundform men som typisk forbillede får vi en slags forståelse af den okse der ved verdens ende kommer op af jorden.

I Johannes' Åbenbaring forekommer et „dyret fra jorden“ (13,8, jævnsides med et „dyret fra havet“): „Og jeg så et andet dyr stige frem af jorden, og det havde to horn ligesom et lam og taledes som en drage“. (Den øvrige udmaling går ud på at fremstille dyret som et billed på den store forfører).

Hos Muhammedanerne spiller det en mere selvstændig rolle, idet det stadig forekommer som et af Profetens ni kendetegn på verdens ende. Opfattelsen er her endnu mere mytisk og naturagtig: „Tre dage er det om at rode sig frem af jorden, dets hoved er en tyrs, dets øjne et svins, dets øren er en elefants, dets bryst en løve, og det forener alle disse dyrs styrke i sig“¹. Endnu kan man dertil føje en overlevering fra Rutenerne i Bukovina, selv om det ikke fremgår af opskriften, at dyret kommer frem af jorden:

Rutensk fra Bukovina: Der skal komme blodige krige, hungersnød, græshoppesværme; fugle med jærnnæb hakker alle levendes øjne ud; en kæmpe-urokse drikker floderne tomme og afgræsser engene; syv klatter dybt brænder jorden; en storm blæser tre høje sammen på Josafat-sletten, hvor Kristus skal holde dom. Guds moder skal da ligge i dyb søvn så hun ikke kan bede om nåde for de onde (Am Urquell I 17).

Når vi spørger om, hvad dette okseagtige dyr er, der kommer frem af jorden i det jødisk-muhammedanske område, er den nærmeste udvej at gå ned under jorden og se hvad mytisk dyr der forekommer.

Vi har tidligere (§ 14) oplyst, at jordskælvet forklares deraf at jorden hviler på en okse (Muhammedanerne), på hornene af okse (Bulgarer), på hornene af vild ko (Sigøjnere). Sammenholder vi disse to forestillinger med hinanden, med Urkoen i Urbjærget, og med rækken af forestillinger om den bundne jætte, kan man næppe være i tvivl om sammenhængen. Dommedagsoksen og jordskælvsoksen er egentlig kun to sider af det samme væsen; den levende skabning som ved jordskælv eller jordstyrtning høres „brøle“ under

¹ „Talte Perler“ > Hammer, Rosenöl I 307.

jordfladen. For en videre spekulation har dyret udfoldet sig dels som en jordbærer (på grund af dens uhyre størrelse og dyrets styrke), dels som en jordødelægger fordi den rystede sig for at komme fri.

Med den svenske ko i Urbjærget har den altså lighed i grundmotivet, men ikke i den nærmere gennemførelse, og en historisk sammenhæng mellem dem er usandsynlig; ligheden er blot typisk.

Et hovedmotiv ved Urkoen er dens lænke (ganske som hos Kavkasusjætten); „dyret fra jorden“ røber ikke den mindste antydning af noget sådant. Den er — ligesom de fleste jordskælvsdyr — blot et væsen der roder og rører sig under jorden og arbejder på at komme frem. I denne henseende står Urkoen nærved „det bundne rovdyr“ og „den bundne jætte“; „dyret fra jorden“ står langt fjærnere.

Til det sidste svarer derimod den underjordiske slange, hvorefter forskellige former allerede tidligere er behandlet (I 253—61). Sin simple naturbundne form har den i den lindorm der tros at gnave sig igennem Ty; den „høres“ af dem der saver kalksten i Nörbjærge bakke, den „er set“ i Svinkløv; og når den får gnavet sig ud ved Bulbjærg klint, skal den ødelægge hele verden. Noget lignende forestillinger har man på Færøerne (og Island). med den forskel at det kun tros at være bygden den skal ødelægge. Rigere mytisk udformet møder den derimod i Tirol: når lindormen kommer frem af jorden skal den tage skikkelse af Antikrist og underlægge sig alle lande, indtil Elias overvinder den i kamp. — Forholdet imellem dem er altså ganske som mellem Urkoen og Åbenbaringens „Dyr fra jorden“.

Det synes således at vise sig, at vort „bundne rovdyr“ (skönt i de foreliggende former ikke mere naturbundet) ordner sig ind i en række af store underjordiske dyr der roder for ved verdens ende at arbejde sig ud og gøre ødelæggelser. Arten er i en mærkelig grad bunden til et østevropæisk-vestasiatisk område.

I Persernes slange i Demavend skal vi snart træffe endnu et eksempel på typen, og måske det ved sin sagnudvikling mærkeligste.

IV. DE PERSISKE RAGNAROK-FORESTILLINGER.

21. *Avesta-hymnerne og deres lære om fornyelsen.*

Ligheder imellem de persiske forestillinger om verdens sidste tid og Nordboernes ragnarok er allerede i I. del blevne berørte; men for en fuldstændig løsning af dette spørgsmål og en opklaring af hele deres betydning for ragnaroktankerne vil det være nødvendigt at dvæle ved den persiske lære derom i dens egen sammenhæng og under betragtning af de enkelte kilder.

Det er almindelig kendt, at den persiske mytologi ikke foreligger optegnet på et lignende udviklingstrin som den nordiske. Alle skrifter tilhører tiden efter at profeten Zarathustra har givet stødet til en udvikling i etisk og monoteistisk retning. Dog er det i ikke ringe mål lykkedes de nyere myteforskere at skelne imellem, hvad der tilhører den ældre folketro, og hvad der er skabt ud fra Zarathustra-lærlingenes teologiske tankegang.

Persernes eskatologi er behandlet særskilt af Hübschmann „Die parsische lehre vom jehneits und jüngsten gericht“ 1879 (Jahrbücher für protestantische theologie, V 225 ff) og af Erik Stave „Über den einfluss der parsismus auf das judentum“ (Haarlem 1898) s. 145—56; Windischmann's „Zoroastrische studien“ (1863), s. 19—44 og 231—59, hævder dog endnu sin plads som den grundigste gennemgang af de enkelte myteforestillinger; et kort overblik findes i Spiegels „Iranische altertumskunde“ (II 158—67). De ældste eskatologiske forestillinger er behandlet af K. Geldner, Yasna 46 (Bezenberger, Beiträge zur kunde der indogerm. sprachen, XIV, 1889, 1—29, især 19 f). Men intet af disse skrifter sysler indgående med de spørgsmål, som er af størst betydning for nærværende arbejde. Jeg har væsenlig måttet samle stoffet sammen af kildeskrifter og deres kommentarer.

Større betydning for mig har det, at forskningen har fundet ud-springet til mange enkelte mytefigurer, og at hovedlinjerne i den nyere opfattelse er så simple, at de let lader sig overføre på det øvrige mytestof. Jeg har først og fremmest benyttet Edv. Lehmann „Zarathustra“ (1898) og Geldner „Awestalitteratur“ (Grundriss der iranischen philologie II).

Det er oversættelserne i „Sacred books of the east“ (Darmester's af Avesta, og West's af pehleviskrifterne), der ligger til grund for mine gengivelser. Jeg har i stort omfang brugt kildernes egne udtryk, men dog afkortet på deres vidtløftighed og deres hang til gentagelse. I navnenes skrivemåde har jeg sædvanlig gennemført den avestiske sprogform, for ikke at forvirre læseren ved ganske uensartede skrivemåder af samme navn.

Efter at min fremstilling var udarbejdet fremkom N. Söderbloms store og grundige arbejde om den persiske eskatologi (La vie future d'après le mazdéisme, étude d'eschatologie comparée, Paris 1901 = An-

nales du musée Guimet, IX). Det er mig en glæde ikke blot at finde en bekræftelse af min fremstilling i hans helhedsbehandling af Mazdalæren men også at finde ganske de samme optrin udskilte fra Mazdalæren som folkelige natur- og kampmotiver. Derimod er vi ikke enige om flere af disse motivers oprindelse. Han synes at forudsætte, at de alle er ældre end Zarathustra; jeg har søgt at finde den forskellige udviklingshistorie for hver enkelt af dem.

Kilderne er af forskellig alder og forskellig karakter. Gathaerne er ældst. Det er Persernes allerhelligste hymner, fra en tid hvor den nye lære om Ahuramazda og ånderne kæmpede sig frem i strid med den gængse gudsdyrkelse, altså i det seneste fra 6te eller 7de årh. f. Kr. De andre Avesta-skrifter tilhører den fuldt udviklede Mazdareligion; den har udformet sit system, og den har indlemmet store afsnit af den folkelige gudetro indenfor sine grænser. Endelig har vi den yngre litteratur på pehlevi-sproget, af mere samlende teologisk art. For en stor del er den bearbejdelser af tabte Avestaskrifter, tilsatte med yngre lærdomme af folkeligt eller af teologisk udspring.

Hvad der er reddet os af selve Avesta, indskrænker sig til et par samlinger hymner og desuden Persernes religiøse lovbog; men de lærer os den persiske religion at kende i en fuldt så oprindelig skikkelse som de tabte teologiske skrifter vilde være i stand til. På den anden side er videnskaben også begyndt at udsondre ældre og yngre lag indenfor hymnernes kres. Går man således rækken igennem af de særlige hymner, de såkaldte „yast“, viser de fem første (til Ahuramazda, til ærkeenglene osv.) sig som eftergjort genklangspoesi; derimod træder andre frem ved deres betydningsfulde indhold og hele præg af alder og ægthed. Særlig nævnes de to store hymner til „kongeglansen“ og til „værneånderne“ eller „fylgjerne“ (Zamyad-yast og Fravardin-yast) — Persernes Voluspå og Grimnesmål kunde man kalde dem: den ene et overblik over myteverdenen i kort historisk sammenhæng, den anden omstændelig katalogiserende.

„Hymnen til kongeglansen“ (Zamayad-yast) er den korte lyrisk farvede fremstilling af tilværelsens gang fra skabelsen og til verdens ende. „Kongeglansen“ tænkes som en lysglans eller guddomskraft, der „aldrig kan gribes med magt“, men efter rækkefølge ledsager alle de ypperste forkæmpere. Den er udgået fra Ahuramazda da han skabte verden, den tilhører ham og hans ærkeengle og alle guddomme og „de velsignede, fødte og ufødte,

som skal udføre verdens fornyelse“; den har ledsaget den første konge, der herskede over jorden, og som udryddede to tredjedele af dens djævle, og hans eftermand, der red selve djævelen Angramainyu — i hesteskikkelse — hele jorden rundt fra ende til anden. Den har ledsaget Yima, den gode fårehyrde, i hvis rige der ikke var kold vind eller hede, ikke alder eller død, — „indtil han løj, indtil han havde glæde i falskheds og usandheds ord“; ti da fløj kongeglansen bort fra ham „i skikkelse af en ravn“¹. Efterstræbt af trolde og fjender, snart skjult i Vourukasha-søens mytiske vande, snart båret af kække jættedræbende helte, bevares kongeglansen igennem tiderne. Den fulgte den hellige Zarathustra, så han tænkte, talte og virkede efter Herrens lov, og for hans øjekast veg djævlene bort; den fulgte kong Vistaspa, som gjorde sig til arm og støtte for Ahuramazdas lov, og han greb kongeglansen og satte den midt i verden, højt herskende, aldrig styrtende, hellig. „Vi påkalder den rædselsindgydende kongeglans, skabt af Ahuramazda, som skal ledsage den sejrige Saoshyant (s: fornyeren) og hans hjælpere, når de skal forny verden, så den aldrig ældes eller dør, aldrig sygner eller smuldrer, evig levende, evig voksende“; da skal Astvatereta (s: den som får til at opstå) dukke op fra søen Kasava, kendende den sejrige kundskab; han ser med sit visdomsøjle ud over hele den levende verden, og han forløser al skabningen til udødelighed. „Og dær skal alle hans venner komme frem, Astvateretas venner [de der før betegnedes som „hjælperne“ og som „de velsignede, fødte og ufødte“], som er fjendefældende, veltænkende, veltalende, velgørende, følgende den gode lov, og hvis tunger endnu aldrig har udtalt et falskheds ord. For dem skal Aeshma (vreden) med det sårende spær, som ingen kongeglans har, bøje sig og fly; han (Astvatereta) skal fælde den værste heks, of ond sæd, født af mørke“. Da kæmper hver af Ahuramazdas ærkeengle imod den tilsvarende af de onde ånder, og sejrer: Velvilje imod Ondvilje, Sandhed imod Falskhed, Sundhed og Udødelighed imod Hunger og Tørst; „den onde Angramainyu bøjer sig og flyr, han mister sin magt.“ Hermed standser digtet, og det ender i en lovprisning og velsignelse over fjældet Ushidarena, hvor den hellige lykke har sit sæde: kongeglansen som Ahuramazda har skabt og som ikke kan gribes med magt.

¹ „Raven er en af sejrsgeniens legemliggørelser“ (Zend-Avesta II 294 jf. 236—41).

I „Hymnen til fravashi“ (til værneånderne eller fylgjerne) med dens lange navnerækker træffes atter og atter hentydninger til den fremtidige hersker i fuldendelsestiden: „han skal være Saoshyant (velgører), fordi han gör vel mod den legemlige verden, og han skal være Astvatereta (den der får til at opstå), fordi han som en levende legemlig skabning modstår de legemlige skabningers tilintetgørelse.“ Hymnen kender også navn på hans to forgængere; de fødes den ene efter den anden henimod verdens sidste tid, og alle tre er på underfuld måde sønner af Zarathustra, hvis sæd har været skjult i Kasava-søen. Den senere teologiske tradition lader hver af dem herske et årtusend, således at hver af disse perioder fører et stort skridt frem imod fuldkommenheden. Fravashi-hymnen giver os tillige navnene på Saoshyants seks hjælpere; efter senere tradition virker de de dødes opstandelse i løbet af de første 57 år af hans herskertid. Endelig forekommer der i hymnen navne på en del skikkelser, deriblandt et par af den episke digtnings udødelige helte, der synes at stå i et vist forhold til verdensfornyelsen.

Verdensfornyelsen, udødeligheden og de dødes opstandelse, samt det godes gradvise sejr over det onde i kraft af sin egen indre magt — det er Zarathustralærens grundtanker om de sidste ting, fremtrædende enkelt og klart i hymnerne, omspundet med rigere episke træk i prosaskrifterne, men altid dog som det utvivlsomme midtpunkt. Altså væsenlig forskellig fra det nordiske ragnarok, og vel snarest frembragt ved en ganske modsat tankebevægelse. — Vi skal nu gå over til de motiver, der ikke har tilsvarende hjemmel i de gamle hymner.

22. *Kong Yima og storvinteren.*

Det eneste stykke af episk prosa, som findes i de bevarede dele af Avesta, er fortællingen om kong Yima. Den handler dels om jordens indretning til menneskebolig, dels om den fremtidige fornyelse, og er hensat som en slags indledning til renselsesbogen (Vendidad), Persernes religiøse lov. — Handlingen begynder med, at Ahuramazda, „den velgørende ånd, skaberen af den legemlige verden, han den hellige“, overdrager „den fagre Yima, den gode fårehyrde“, omsorgen for menneskenes legemlige trivsel; mængden af mennesker og mængden af kvæg vokser, og så ofte det gøres nødigt, udstrækker Yima jorden, således at der bliver plads til flere folk og mere kvæg. Atter kalder Ahuramazda guderne til

ting, og han talte til Yima og sagde: „Fagre Yima, søn af Vivanghat! over den legemlige verden skal der komme frygtelige vintre med barsk, gruelig frost, og der falder snefog så tæt at det ligger en aredvî højt over de højeste bjærgtoppe; og alle tre arter af dyr skal omkomme, de der lever i vildmarken, og de der lever på bjærgtoppene, og de der lever i dalens skød, i staldenes ly ... Dan derfor en vara (en kvægfold), så lang som en ridebane på hver led i firkant, og bring did sæd af får og øksne, af mennesker, af hunde, af fugle og af den rødthlussende ild; dan en vara til ly for mennesker, dan en fold for kvægflokkene.“ Og Yima sagde til sig selv: „Hvorledes skal jeg kunne danne den vara, som Ahuramazda bød mig at danne?“ Og Ahuramazda sagde til Yima: „Du fagre Yima, søn af Vivanghat! stamp jorden med trykket af din hæl, og ælt den med dine hænder, ligesom pottemageren ælter leret.“ Og Yima gjorde, som Ahuramazda ønskede. Han stampede jorden med sin hæl, og han æltede den, som pottemageren gør med leret; og han dannede en vara, lang som en ridebane på hver side i firkant; og han lod dær vandene flyde i et leje, som var en hathra bredt, og han gav fuglene bolig ved de stedsegrønne åbrinker, som bærer aldrig svindende føde; og han dannede bosteder, huse med svaegang og gårdsplads. Derind bragte han sæd af mænd og kvinder, af den største, bedste og smukkeste art på jorden; derind bragte han sæd af hver slags kvæg af den største, bedste og smukkeste art på jorden; derind bragte han sæd af alle slags træer af den største og bedste art og af enhver slags frugt, den mest nærende og vellugtende. Alle disses sæd bragte han, to af hver art, for at bevares uforgængelig dær, så længe som menneskene skal blive i varaen. Og der var ingen pukkelrygget eller forvoksen, ingen impotent eller månesyg; der var ingen fattigdom, ingen løgn, ingen lavhed eller skinsyge; ingen smulret tand, ingen spedalsk, eller nogen af de plager, hvormed Angramainyu hærger de dødeliges legemer. Og Yima låsede varaen med en gylden ring, og han dannede en dør og et vindu på den¹.

Yderligere fortælles der om varaen, at stjærner, måne og sol

¹ Lige foran står en sætning, at Yima dannede ni gader, dær hvor pladsen var størst, seks gader hvor den var mindre, og tre gader hvor den var mindst, og han bragte til de længste gader sæden af 1000 mænd og kvinder, til de mellemste af 600 og til de mindste af 300. Disse tal må dog være senere tilføjelser, måske af boglig oprindelse; ti lidt ovenfor hedder det, at han

kun én gang om året står op og går ned, så hvert år synes som én dag. Til slutning opkastedes det spørgsmål: hvem bragte Ahuramazdas lov til den vara, som Yima dannede? og der svares, at den himmelske fugl Karshipta bragte den, og at denne verdens hersker er Urvatadnara og hans fader Zarathustra¹. —

Hele denne fremstilling mangler ikke blot støtte i Avesta-hymnerne, men står ligefrem i modstrid med „Hymnen til kongeglansen“, der lader udødeligheden og det ondes tilintetgørelse fremkomme ad helt andre veje. Heller ikke Fravashi-hymnens digter har kendt eller godkendt denne myte; ti han nævner hundreder eller tusender af fylgjer, som våger over hver ting der er af betydning for livets bevarelse og dets endelige sejr, — men om Yima og hans vara findes der ikke et eneste ord. Kildekritisk set kan der da ikke være tvivl om, at troen på en eller flere Saoshyant er det rette udtryk for Zarathustra-lærlingenes tankegang, og at Yima kun er en yngre og næppe heldig variant. Men sagen har også en anden side.

Det er almindelig godkendt af de nyere forskere, at sagnene om Yima ikke har deres rod i Zarathustra-læren, men i den ældre myteverden. Yima er perserfolkets gamle hyrdegud; derfor tænkes han også som kulturens grundlægger, der har dannet det første samfund; desuden synes han fra tidlig tid at være en døds- og paradishersker, svarende til den indiske dødsgud Yama. Vi har også ydre vidnesbyrd om Yimasagnetes alder og deres udspring udenfor den egenlige Mazdalære. Allerede i Gathaerne hentydes der til hans stilling som kulturskaber; men han nævnes kun med daddel, fordi han har lært menneskene at æde dyrenes kød; Mazdalæren betragtede det jo som en fuldkommere tilværelse kun at leve af mælk og urter². Endnu „Hymnen til kongeglansen“ står ganske på samme standpunkt: Yima styrer hele den jordiske verden med fred, udødelighed og trivsel, indtil han „talte falskheds og usandheds ord“; da fløj kongeglansen fra ham, og trolden Azi-Dahaka tilvendte sig riget. Ordene om kong Yimas synd skal sikkert forstås i overensstemmelse med den senere tradition: han straffedes, fordi han vilde gøre sig selv til gud. Vi har da det skarpeste udtryk for det, der allerede går gennem gathaens udsagn

bragte „alle disse sæd, to af hver art“, altså også af mennesker. Tanken er jo også, at den overførte sæd kun skal blive spiren til en hel verden af hver art væsener. ¹ Zend-Avesta I 11 ff. ² Zend-Avesta III 61 (Sacred books, XXXI).

om Yima: sagnet om hans syndefald synes at være skabt netop for at bekæmpe den gængse forestilling om hans guddommelighed. —

Ser man på selve fortællingen om storvinteren og „vara'en“, mærker man, hvor løst den hænger sammen med tanken om Ahuramazda som verdensstyrelsen; men endnu svagere og mere tilfældig optræder her en anden af Mazdalærens grundtanker, nemlig Zarathustras stilling som den store kundgører af Ahuramazdas vilje: den er flikket til i en myte, hvor der allerede fra Yimas hånd er skabt den egenlige fuldkommenhedsverden. Hertil kommer yderligere den dybtgående modsigelse imellem Yimas fuldkommenhedsverden, der fremkommer ved et udvalg af enkelte eksemplarer, medens hele menneskeheden ellers omkommer, og så den sædvanlige Avestalære om de dodes opstandelse ved verdens ende og deres evige liv i fuldkommenhed. Selve mytens hovedtræk røber den altså som ikke skabt af Mazdapraesterne.

Storvinteren og den skjulende kvægfald er da ikke en del af den avestiske lære om verdensfornyelse, den er dublet til den, eller om man vil, den er dens modsætning. For Avestahymnerne er fornyelsen et etisk problem; for Yima er den et fysisk, ligesom i det nordiske ragnarok. For Avestahymnerne er der en stadig fremskridende sejr over det onde, fra Zarathustras forkyndelse og indtil den endelige velgørers optræden; Yimamyten øjner først den truende tilintetgørelse, og forkynder så at livet alligevel skal frelses og forynges. Også deri ligner den ragnarok. Eller rettere, den er ragnarok. Forud for den profetiske Zarathustalære med dens tro på det godes sejr, går den mytedigtning, der endnu bølger imellem frygt for tilintetgørelsen og håb om livets redning. —

Det er af betydning at vide, hvilke naturbetingelser Persien byder for en sådan mytes fremtræden. Til en vis grad må det jo undre at finde en verdensundergang af sne og kulde i Persien, „løvens og solens land“, i hvis ørken luften er fattigere på vanddamp end noget andet sted på jorden, og hvor tørken lige fra den mytiske tid og indtil nu er menneskets værste fjende. Dog har landet nogle betingelser derfor i sit fastlandsklima; de glødende soldage veksler med kolde nætter og ublide vintre.

Dog fremviser de forskellige dele af landet stor afvigelse i vinterens strængthed. Helt udenfor det sædvanlige står kystlandet i syd, der slet ingen vinter kender, og imod nord affaldet til det

Kaspiske Hav, hvis frodige dalfører har vinterregn og oversvømmelser. Også oppe på højsletten er der forskel, således at den nordlige og østlige del, der også er mere bjærgrig, har et afgjort forspring. I Ghazna (mellem Kandahar og Kabul) begynder nattefrosten i september, og om vinteren fryser mennesker ofte ihjel; Kandahar er lidt mildere; men i Kelat har man hård frost og snefald fra november indtil februar; i ørknen Khorasan, der strækker sig tværs over Persien, ligger sneen i seks måneder; ved Kabul er det undtagelse, at der ikke ligger sne på sletten, men kun på de omgivende højder; ved Balk ses sneen i kun 8 mils afstand i selve den hedeste sommertid. Fra de nordlige randbjerge nævnes lignende eller endnu strængere vinter; men går vi til Perserfolkets gamle grænseegne mellem Aralsøen og det Kaspiske Hav, kan kulden gå til $\div$ 40 grader reaumur; i Kiva er den brede flod Oksus tilfrossen fire måneder af året, og når nordøstvinden suser ind fra de sibiriske stepper, kan ingen del af det menneskelige legem udholde den.

Fra det vestlige Persien klages også over den strænge vinter, men efter en langt svagere målestok. I Shahrud er der rigeligt snefald i januar, og sneen ligger undertiden flere dage uden at smelte; på sletten syd for Elbrusbjergene står træerne endnu grønne i december, men termometret kan gå under frysepunktet; kun det højtliggende Teheran er i længere tid begravet i is og sne, men lider dog mest under forårets bratte omslag mellem tø og kulde¹. Går vi mod syd til Shiras og det gamle Persepolis, roses de for deres milde vejrlig.

Disse naturforhold forklarer flere af ejendommelighederne ved myten. Det er intet under, at alle de ældste kilder, hymnerne, intet har at gøre med storvinteren og Yimas rige; ti Mazdalæren udgår fra de gamle kulturegne i det vestlige Persien. Rigets østlige dele hæver sig først til betydning i tiden efter Aleksander den store, og på tilsvarende måde holder storvinteren sit indtog med de lidt yngre dele af Avesta. Går vi længere ned i tiden, forandrer Yimamyten sig: dens karakter af storvinter udviskes, og man gør den til en uhyre vandflod. Denne forandring har været så stærk, at det først var vor landsmand Westergårds kyndighed i Avestasproget og hans viden om den nordiske fimbulvinter, der bragte det oprindelige forhold for dagen; og endnu gives der

¹ Spiegel, *Eranische altertumskunde* I 245—47. 48.

forskere, som anser Yimamyten for et sideskud af syndflodsagnet. Årsagen til denne omdannelse kan vel til en vis grad søges i indflydelse fra den semitiske verden; men navnlig gælder det, at Persien selv ikke frembød en natur, der holdt myten fast i det der var dens udspring: rædselen for en undergang i sne og kulde.

Fra mytens overlevering kommer vi til spørgsmålet om dens oprindelse. Det er nu klart, at det persiske folk som helhed ikke har frembudt betingelserne for dens skabelse. Til en vis grad har de bjærgrige østlige egne (Afghanistan) haft det. Men i langt højere grad findes dens fødsels- og livsbetingelser i egnene nord for Hindukush, ind over den store tartariske steppe, hvor nu kun sparsomme folkelevninger af den gamle ariske stamme er bosatte iblandt Kurder og Tyrker. I disse egne op mod Aralsøen, hvor Perserfolkets vugge har stået, har vi den største geografiske sandsynlighed for også at have hjemstedet for storvinteren. Tiden for dens tilblivelse er da formodenlig forud for den historiske periode, ligesom hele sagnkresen om Yima bunder i Persernes gamle hyrdeliv.

23. *Gudeslaget.*

Vi skal nu følge de andre motiver, således som de kommer frem i den senere teologiske litteratur.

Om verdens sidste tid, indtil fornyelsen finder sted, har vi et særskilt skrift, Bahman-yast; og i den store mytelære Bundelesh findes et langt kapitel om „opstandelsen“, der ligesom danner fortsættelse af Bahman-yast. Hovedtråden i denne lære om de sidste ting er de tre på hinanden følgende årtusender, hvori det ondes magt aftager. Følgelig bliver der ikke nogen egenlig katastrofe. Dog findes forestillingen om åndernes sidste strid (der allerede møder i „Hymnen til kongeglansen“) udfoldet med større rigdom af enkeltheder i Bundelesh k. 30: Efter at Saoshyant og hans hjælpere har kaldt de døde til live på Ahuramazdas bud, angriber Ahuramazda den Onde Ånd, og hver af hans syv ærkeengle angriber en tilsvarende modstander: Velvilje går mod Ondvilje, Retfærd går imod Andor (ham der lammer menneskene i deres vilje til dyden), Godstyrelse imod Savar, tyranniets ånd; Guds frygt kæmper mod Ulydighed, Sundhed og Udødelighed imod Zarev og Tarik, bedragets og giftsædens ånder; Sraosha (andagt) imod Aeshma (vrede). Da bliver kun to fjender tilbage, nemlig Angramainyu og slangen Azi.

Ahuramazda kommer nu til jorden som offerpræst, og Sraosha (andagt) følger som hjælpepræst; han løfter det hellige offerbælte i sin hånd. Den Onde Ånd og slangen flygter tilbage til mørket, ad den vej hvorad de løb ind i himlen. Da opbrændes slangen i de strømme af smeltet malm, der rinder fra den brændende jord; og alt dødsrigets smuds brændes bort i malmen. Og Ahuramazda sender den glødende malm over den hule, hvor den Onde Ånd er flyet ned; og han bruger dødsriget til at gøre verden større, efter hans vilje fornyes hele tilværelsen som udødelig og evig¹.

Hovedmotivet i denne strid har vi allerede lært at kende i sin oprindelige form i „Hymnen til kongeglansen“. Den er ganske abstrakt: dyderens sejr over lasterne. Derfor ser vi i kongeglanshymnen hverken selve skaberen Ahuramazda blande sig i striden eller Saoshyant og hans menneskelige „hjælpere“ stå overfor personlige modstandere. Dermed er også mytens udspring givet; den er født af den præstelig-zarathustriske tankegang uden det mindste af den plastiske kraft og den interesse for personlighed, som kendetegner alle folkemyter. I den yngre skildring nærmer motivet sig mere til det folkelig-mytiske. Den har præg af katastrofe; Ahuramazda træder selv med i striden, og på modsat side selve „den Onde Ånd“ og „slangen“; deres flugt og forsvinding i ildfloden er af mægtig malerisk virkning. Og dog mærker vi, hvor stærkt tanken er bunden i det teologisk-abstrakte. Ahuramazdas død er ikke hammerhug som Thors, men helliggørelse ved gudstjeneste. Den Onde Ånd, Angramainyu, omkommer ikke i striden, men kvæles eller udslettes ved verdens fuldkommengørelse. I så henseende står Zarathustralærens grundopfattelse som en uoverstigelig skranke for plastisk udformning; allerede hos en græsk forfatter i det 4de årh. f. Kr. forekommer „magernes“ lære om verdensperioderne og om at Ahriman, efter at have udspyet sine ødelæggelser og plager, skal „ganske gå til grunde og forsvinde“². Derfor bliver åndestriden aldrig til mere end den ufuldkomne katastrofe, og det som låner den noget af folkemytens farvepragt, er et andet motiv. Lysskæret fra verdensbranden lader skikkelserne synes større og vældigere, end de virkelig er.

¹ Bundehesti k. 30, jævnført med de onde ånders karakteristik i k. 28.

² Windischmann, Zoroastr. studien s. 233. Sstds. 257 findes henvisning til de Avestahymner, der har været forbillede for Ahuramazdas optræden i kampen og for de mere personlige djævlensnavne (egl. gamle gudenavne).

24. *Den styrtende stjerne.*

Det hedder i Bundeheesh (kap. 30, 17—20): „Når [stjærnen] Gohikar falder gennem himmelrummet fra en månestråle ned på jorden, da vil jordens nød blive så stor som fårets, når ulven overfalder det. Dernæst vil ilden og dunsten smelte malmen i bjærg og fjæld, og den rinder på jorden ligesom en flod; da skal alle mennesker gå gennem den smæltede malm og blive rene derved. Når en er retfærdig, da synes det ham, som om han stadig går gennem lunken mælk; når en er slet, da synes det ham som at gå i smæltet malm“. Snart efter fortælles der, som nylig omtalt, at „Gohikar brænder slangen i den smæltede malm, og al den stank og smitte, som er i helved, brænder op, og det bliver helt rent“; også den Onde Ånd brændes i malmen.

På et andet sted i samme skrift (k. 5, 1) hedder det, at de fem planeter og de to halebærende stjærner (☾: kometer) Muspar og Gohikar vogtes af de syv stjernehövdinger (solen, månen, Sirius osv.); „solen har bundet Muspar til sin strålekrans ved gensidigt samtykke, for at den ikke skal være istand til at gøre skade“. Gohikar tænkes altså på samme måde bunden til månens stråler, indtil den engang river sig løs og styrter ned, så at den tænder jorden i brand. Hele denne forestilling synes at bero på iagttagelse af de styrtende meteoror i himmelrummet; og man har da opfattet det som de venlige himmelmagters opgave, at holde de truende kometer fjærnet fra jorden.

Det første spørgsmål, vi må gøre os, er, om denne verdensbrand grunder sig på ældgammel folketro, således som storvinteren gjorde. Men man vil næppe kunne udpege noget træk, der viser tilbage mod en tidlig mytedannelse. Renselsesilden på opstandelsens dag er ingen primitiv tanke, men er sikkert fostret af selve Mazdalæren. Frygten for, at en komet skal ramme jorden, hører nok så godt hjemme i en højere kultur. Læren om de syv onde stjærner, „Angramainyus syv hövdinger“, der har gjort indfald i himlen og er blevne tagne til fange, kan — som Spiegel har påvist — ikke være oprindelig; ti nogle af planeterens navne i persisk viser at de fra først af er opfattede som venlige væsner¹. Hvad skulde også Perserne i forhistorisk tid med en verdensbrand? De havde jo allerede et ragnarok, den uhyre vinter. Tillige vilde et oldpersisk

¹ Spiegel, *Eranische altertumskunde* II 181. 185.

ragnarok, sammensat af ild og af kulde, være en underlig selvmodsigelse.

Vi må derfor prøve på at udfinde den persiske verdensbrands tilblivelse og udvikling indenfor den historiske tid.

I gathasangene optræder der slet ingen naturmotiver, men kun en abstrakt religiøs omdannelse af menneskelivet; den benævnes „fuldendelsen“, „verdens sidste tilstand“ og lignende. Hertil hører først og fremmest en ildprøve; menneskene skal gå gennem strømme af glødende malm, der som en gudsdom eller ordal skal gøre skel imellem gode og onde.

Nogle forskere vil opfatte dette som en religiøs omdannelse af verdensbranden; og denne verdensbrand skulde være en gammel myte, fælles for hele vor ariske æt. Men denne urmyte er så tvivlsom en ting, at den ikke bør påberåbes som hjemmel; og af selve gathaerne kan der ikke udledes noget om en ældgammel opbrænding af jorden. Tværtimod svarer denne prøveild for gode og onde menneskesjæle til en lignende forestilling hos Inderne i meget tidlig tid. I et skrift fra slutningen af vedatiden hedder det, at de døde på deres vej til den hinsidige verden skal gå mellem to ilde, der brænder de onde, men lader de gode slippe igennem¹.

Heller ikke i de andre gamle kilder finder man nogen fysisk verdensbrand. „Hymnen til kongeglansen“ lader fornyelsen indtræde ad historisk-religiøs vej uden fysisk katastrofe. Grækeren Theopompos har i 4de årh. f. Kr. givet en skildring af verdenslivet efter den persiske lære uden det mindste træk der peger i retning af verdensbrand; den Onde Åand omkommer selv i den fra ham udgåede pest².

En brand over hele jorden møder ikke for i de yngste kilder,

¹ Macdonell, *Vedic mythology* 167 (Grundriss d. indo-ar. philologie III). Om gathaernes renselsesild se Söderblom 238—39 og Stave 148—49. Mills oversætter dog de pågældende gathasange anderledes, og ser i deres vidnesbyrd kun sådanne udtryk om ildens rensende magt, som har givet anledning til de senere forestillinger om en dommedags-renselse. Jeg kan ikke dømme om de filologiske grunde; men jeg vil på forhånd være mest tilbøjelig til at følge den oversættelse af gathaerne, der nævner en prøveild for de afdøde, fordi det stemmer bedst med den indiske lære om en prøveild for de afdøde sjæle. Söderblom anfører, at pehleviskriftet Dinkart i sin gengivelse af Avestaerne henlægger prøveilden til sjælens liv efter døden; derved vil sammenhængen med den indiske lære yderligere styrkes.

² Windischmann, *Zoroastr. studien* 233 ff.

pehlevi-skrifterne. Det ældste tidsfaste vidnesbyrd om den er fra midt i 2det årh. e. Kr. I sit forsvarsskrift for kristendommen (I kap. 20) siger Justinus, at både Sibyllen og Medernes konge Hystaspes [α: kong Vistaspa, Zarathustras beskytter] lærer, at verden skal tilintetgøres ved ild. — Således synes det godtgjort gennem en undersøgelse af kilderne, at sjælenes renselsesild er det oprindelige, og at naturmotivet verdensbrand er et ungt tillæg til den.

Vi må prøve, om det ikke er muligt at bestemme dette naturmotivs oprindelse lidt nærmere og lidt sikrere. Her må vi begynde med det skarpt særprægede træk, at den styrtende stjerne tænder jorden i brand, og se hvor langt det kan følges om land. Man har en jødisk sibylledigtning, den såkaldte 5te bog af de sibyllinske orakler, der er underlig forvirret og forholdsvis rig på hedenske elementer. Den har fået sin endelige skikkelse i Antoninernes tid, men er i det væsenlige forfattet nær efter Jerusalems ødelæggelse; skriftets hensigt er den for sådanne arbejder sædvanlige, at indsmugle den jødiske verdensopfattelse iblandt østerlandenes græsktalende befolkning. Sibyllens række af fremtidssyner sluttes med en vildt fantastisk skildring af, hvorledes stjerner eller stjernebilleder begynder at kæmpe indbyrdes, indtil Uranos (himlen) i vrede ryster dem af sig og de styrter ned og tænder jorden i brand. For de tidligere fortolkere har denne slutning stået som gådefuld eller „vanvittig“. Det ses dog let, at det ene motiv — de styrtende stjerner — i høj grad svarer til den persiske lære om verdensbranden, og at det andet motiv — stjernernes indbyrdes strid — også byder en mærkelig parallel til læren om, at de syv stjerner er „Angramainyus hövdinger“, og at de syv venlige himmeltegn stræber at gøre dem uskadelige. Men derved er vi ikke nået nærmere til oprindelsen. Sibylledigtningen, med dens udmaling af stjernebilledernes kampe, byder os kun en fantastisk og meningsløs gentagelse af motiver, der i Persernes tro har både en astronomisk og en religiøs mening. Det er de persiske motiver, der som rent episk stof er vandrede ud til Forasiens folkeslag. Vi skal siden træffe den styrtede stjerne igen — ganske vist i mere afdæmpet form — i den tidligste kristne spådomsdigtning. Her i den jødiske sibylle må den dog ikke opfattes som virkelig jødisk motiv; digteren har kun grebet til det gængse episke motiv, fordi det nogenlunde svarede til en forestilling, som da gjorde sig

stærkt gældende i jødedommen: troen på en af Gud fremkaldt verdensbrand.

Hos Persernes naboer imod øst, Inderne, har jeg også truffet den styrtende stjerne, men kun en enkelt gang og i en kilde af tvivlsom alder. Englænderen Dow giver i sin skildring af den indiske religion bl. a. store ordrette uddrag af et skrift, der gælder som hellig bog for en i Dekan vidt udbredt braminsk sekt. Om verdens undergang findes her følgende: „Når de fire verdensaldre er forløbne, da skal Rudra [guddommen som ødelægger] sammen med de ti opløsningens ånder rulle en komet ind under månen, som skal tænde alting i brand og lægge verden i aske; da skal Gud alene være til. ti stoffet vil være fuldstændig tilintetgjort“. Her er ikke tvivl om, at der må foreligge et lån fra Perser til Inder eller omvendt. Fælles for de to kilder er ikke blot kometen, men også dens ejendommelige forbindelse med månen. Dog er udspringet næppe at søge i Indien, da den brahminske religion har sin egen gængse lære om de syv sole, der tænder verden i brand; og dette motiv lader sig ikke bringe i samklang med kometbranden. Der er heller intet i vejen for, at Inderne har lånt et sådant motiv fra Perserne, måske endogså ad boglig vej. Siden det 8de årh. e. Kr. søgte persiske menigheder jo tilflugt på indisk grund, og fra 15de årh. kender vi oversættelse til sanskrit af nogle af deres hellige skrifter¹.

Disse kildesteder har altså ikke ført os til oprindelsen for den styrtende stjerne; men uden betydning er de dog ikke. De har atter vist os hen til den persiske religion som denne forestillings midtpunkt og hovedstamme (med svage udløbere i øst og i vest); og de har bekræftet vor tidligere erfaring, at motivet optræder i en forholdsvis sen tid. Det kendes aldrig i skrifter ældre end 1ste-2det årh. e. Kr., men er da forholdsvis udbredt.

¹ Dow, Dissertation concerning the customs etc. of the Hindoos, s. xlviii (The History of Hindostan, I, 2d ed. London 1770, 4to). Ifølge meddelelse af nu afdøde prof. S. Sørensen må det her omtalte skrift „Bedang Shaster“ (o: Vedanga Kshatra) være en ret moderne bog; ti den viser ikke spor af lighed med de ældre vedanga'er. Dog kan dette skrift være et udtog af en eller anden purana (et teologisk læresystem); og at den virkelig er det, fremgår med temlig stor sikkerhed deraf, at den tilskrives Vyasa („Beuss Muni“). Når bogen siges at være gennemset af en „Sirrider Swami“, må det være den samme som Ksidhara Svamin, som også andensteds kendes som kommentator til ældre værker; og sammenhængen er sikkert den, at han har uddraget denne lærebog af en purana.

Denne sene optræden gælder ikke blot naturmotivet, jordens antændelse ved en komet; men den gælder også for dets religiøse forståelse, læren om de bevægelige stjærner som onde. „Det kan ikke fremhæves eftertrykkelig nok“, siger Spiegel (II 185) „at hverken tilbedelsen af stjernebillederne i dyrekresen eller læren om planeterne onde virkninger har nogensomhelst hjemmel i Avesta“. Den optræder dels i de sene pehleviskrifter, dels og fremfor alt i zervaniternes lære. Den zervanitiske sekt tilhører Perserrigets senere tid, og under Sassanidernes kongeslægt synes dens lærdomme at optræde ved selve hoffet. Dens ene hovedlærdom var, at både ondt og godt havde samme oprindelse idet „tiden“ (zrvan) var fader til alt; den anden og i dagliglivet mere betydningsfulde var læren om de gode og onde stjerners strid imod hinanden. Den sidste af disse lærdomme skyldes påvirkning fra den babylonske stjernekyndighed, mens den første snarere peger i retning af græsk filosofi. Zervanismen beror altså væsentlig på indpodning af fremmede ideer; og den tilhører den tidsalder, der begynder med Aleksander den store og fortsættes i århundrederne efter Kristi fødsel, og hvis ejendommelighed netop er sammenblandingen af østens og vestens ideer. Fra zervanismen er — efter Speigels formodning — læren om de onde stjærner sivet ind i den persiske teologi.

I denne senpersisk-zervanitiske forestillingskres hører den tanke nødvendig hjemme, at månen hindrer den onde halestjerne i at brænde jorden. Selve den forestilling, at jorden skal antændes af en komet, kunde i og for sig opstå uafhængig heraf; men de historiske holdepunkter fører os herhen, og den kan lettere end af noget andet være opstået af zervaniternes frygt for de onde stjærner.

Således kan vi forklare den styrtende stjernens fremkomst ud af persiske trosretninger til given tid. Derimod er det mere end tvivlsomt, om den persiske religion virkelig rummer forudsættningerne for den fysiske verdensbrand i det hele. Både Hinduer og Grækere har skabt deres lære om verdensbranden langt tidligere; og i tiden omkring Kristi fødsel dukker den op — som ved et spring — i snart sagt alle Forasiens religioner, deriblandt også den persiske. Muligvis har zervaniternes spekulationer tjænt som mellemlid til overførelse af hellenistiske tanker.

I alt fald er det klart, at den persiske dommedagsbrand gemmer på en mærkelig modsætning eller selvmodsigelse. På den ene

side skal den være den hellige rensende ild, som udsletter det onde og lutrer de brødefulde, men lader de gode uskadte; på den anden side skyldes branden en troldeagtig stjerne, og de venlige magter har efter ævne hindret den i at gøre skade. Denne styrtende komet er et trodsigt naturmotiv, der ikke rigtig vil bøje knæ for den gamle zarathustriske lære om den rensende og guddommelige ild.

25. *Keresaspa og den bundne slange.*

Der findes i Persernes lære om den sidste tid et optrin, hvor katastrofen, kampen mellem godt og ondt, er voldsommere og mere spændende end på noget andet punkt i Mazdalæren. Slangen Dahaka er bunden til fjældet Demavend, ved verdens sidste tid river den sig løs og ødelægger alt, men da rejser oldtidshelten Keresaspa sig af sin dvalessøvn og fælder den.

Denne begivenhed omtales næsten ikke i Avestahymnerne, men hyppig i den senere teologiske litteratur og de nypersiske overleveringer. Bundelesh, der her påberåber sig et tabt Avestaskrift „Åbenbaringsbogen“ som sin kilde, har en ret udførlig beretning: „Om Dahaka hedder det, at da Thraetaona fangede Dahaka, var han ikke i stand til at dræbe ham, og da bandt han ham i fjældet Demavend; når han kommer løs, skal Sama [o: Keresaspa] rejse sig, og han skal nedslå og fælde ham“. „Om Sama hedder det, at han blev udødelig, men på grund af hans ringeagt for Mazdalæren sårede en Tyrk ved navn Nihag ham med en pil, mens han sov på Pesyansai-sletten; og dette pådrog ham den overnaturlige dvalessøvn midt i heden(?), og himlens lysglans står over ham, for at han, når Azi-Dahaka kommer løs, kan rejse sig og slå ham; og 10000 af de retfærdiges værneånder våger over ham“¹.

Om selve kampen læses der udførlig i Bahman-yast, den særlige fremstilling af verdens sidste tid. Den skildrer, hvorledes menneskeslægten i det sidste årtusend, Hushedar-mahs årtusend, skrider længer og længer frem imod udødelighed og fuldkommenhed, men da giver en enkelt last, tålsomhed overfor kætteri, den Onde Ånd kraft til at gøre endnu et forsøg mod menneskeheden. „Da går Angramainyu til fjældet Demavend, til Bevarasp [o: Dahaka], og

¹ Bundelesh 29, 7—9; jf. gengivelsen af et andet Avestaskrift (West IV 214) hvor det skildres udførlig at Thraetaona ikke kan fælde Dahaka, og Ahuramazda byder ham at holde inde.

han kalder: Nu er 9000 år gået, og Thraetaona lever ikke; hvorfor står du ikke op, selv om dine lænker ikke er fjærnede, nu da verden er fuld af folk, og de er bragte fra den indhegning, som Yima dannede? Da står Azi-Dahaka op, men af frygt for Thraetaona fjærner han ikke lænken fra sin krop, indtil Angramainyu tager den af. Og Azi-Dahakas styrke vokser, og hans glubskhed vedvarer; han sluger på stedet kætteren, og styrter ud i verden for at øve synd, og udfører utallige grove synder; han sluger en tredjedel af mennesker, af kvæg, af får, og af Ahuramazdas andre skabninger; han øder vand, ild og plantevækst, og gör grov synd. Da træder vandet, ilden og plantevæksten frem for herren Ahuramazda, og de klager sig: Kald Thraetaona til live igen, at han kan tilintetgøre Azi-Dahaka; ti om du ikke gör det, kan vi ikke være til i verden. Ilden siger: Jeg vil ikke varme. Vandet siger: Jeg vil ikke flyde. Da siger skaberen Ahuramazda til Sraosha og til engelen Neryosang: Ryst Keresaspa-Samans legem, indtil han står op. Da går Shraosha og engelen Neryosang til Keresaspa; tre gange kalder de, og den fjærde gang står Sama [ɔ: Keresaspa] op med sejrsmeldelse, og går at møde Azi-Dahaka. Og Sama lytter ikke til dens ord; den sejrende kølle rammer dens hoved og dræber den. Da vandrer fortvivlelse og modgang bort fra verden, et nyt årtusende begynder. Da gör Saoshyant skabningerne rene på ny; og opstandelsen og det kommende liv tager sin begyndelse."

Keresaspa sejr over Dahaka omtales tidligst i et af de yngre, teologiske partier af Avesta, der nu kun foreligger i senere udtog (West II 370—380). Og i selve de gamle sange hentydes der en eneste gang til denne myte. Det hedder i Hymnen til værneånderne: „Vi påkalder de retfærdiges gode, stærke, velgørende fylgjer, som våger over Keresaspas Sama-søns legem, køllesvingerens med det flettede hår; og deres tal er 99999". Det samme uhyre tal af værneånder våger over verdenshavet, over Karlsvognen og over Zarathustras sæd, hvorefter verdensfornyerne skal fødes.

Keresaspa nævnes ret ofte i hymnerne som den store folkehelt. Han er „den stærkeste blandt mennesker næst efter Zarathustra"; hans kamp med den menneskeædende, slimgroen slange fortælles udførlig; der omtales sejre over en vandtroll, den guldhælede Gandareva, over hans broders banemand, over det stenhårde jættemed og over røvere og troll; men han bringes aldrig i forbindelse med Dahaka. Og dog er Azi-Dahaka en af Avestas yndlings-

skikkelser: slangen med de tre munde, de tre hoveder, „den værste trold, som Angramainyu har skabt imod den legemlige verden“; ham, der tilintetgør Yimas lykkelige rige og sætter sig til mål at gøre hele jorden mennesketom; men Thraetaona „af helteættens“, „den raskeste af mennesker næst efter Zarathustra“, griber kongeglansen, der i skikkelse af en fugl var fløjet fra Yima, fælder uhyret med sin kølle og udfrier Yimas døtre, de to fagreste kvinder; kampen udmales med episke eller fantastiske træk: hans bøn inden kampen til gudinden Anahita, og at han i striden red på fuglen Varengana, vistnok blot et billedligt udtryk for hans store mod. Ingen, der blot læser Avesta, vil danne sig andet billede af kampen, end at han virkelig ombringer slangen; Dahaka omtales aldrig som endnu levende, nævnes aldrig i forbindelse med fjældet Demavend. Man kan sige, at disse negative vidnesbyrd ikke kan veje ret stærkt; men en nærmere undersøgelse viser, at de er bindende. Vi har i „Hymnen til kongeglansen“ en fremstilling af alle de største heltegerninger ikke blot i fortid, men også i fremtid; men Keresaspas sejr over Dahaka, der måtte være den største af dem alle, og som vilde udgøre en pragtfuld afslutning af digtet, findes der ikke.

På dette alderstrin (den almindelige opfattelse i Avestahymnerne) er myterne om Thraetaona og Keresaspa rent og skært heltepos. Slangen Dahaka har intet at gøre med Demavend, med fjæld eller vulkanske fænomener. For så vidt de rummer nogen gudemyte, er det tordenguden Indra og hans sejr over skyslangen, der klinger igen i de kølleførende, slangedræbende helte. Men først nu, ved slutningen af den avestiske hymnedigtning, sker det, at der går religion i disse heltesagn: både slangetrolden og oldtidskampen omsættes i levende skikkelser, hvis fremtid frygtes og håbes som hele tilværelsens skæbne.

Men hvorledes har Zarathustra-læren kunnet frembringe denne myteforestilling? I det bundne uhyre og den dvalebundne helt, der vågner til frelse, findes hele den naive mytes plastiske kraft i så herlig skikkelse som måske intet andet sted i verden. I Zarathustra-læren hersker törhed; den etiske og åndige vurdering ophæver stadig fantasiens trang til legemliggørelse; selv hvor den stræber at skabe myte — således som i åndernes store kamp — er den bunden i abstraktion; og endnu fjærnere fra den egenlige myte står det væsentligste religiøse indhold: læren om det stadig stigende herredømme over synden og om den endelige fornyelse.

Ved flygtig læsning af kildeskrifterne kan man få det indtryk, at kampen mellem Dahaka og Keresaspa er selve afgørelsen af striden mellem godt og ondt; verdensfornyelsen indtræder jo straks efter slangekongens fald. Men grundigere læst vidner hvert af skrifterne om, at det for den rettroende Perser er helt anderledes. Afgørelsen ligger i den udvikling, som sker efter at Zarathustra har bragt Guds lov til menneskene. Dahaka-striden er ligesom de andre enkeltoptrin kun det ydre skel imellem de årtusender, der hvert fører menneskeheden et stort stykke frem imod målet. Således er altså kampen, set med teologiens øjne. Betragtet i og for sig er den derimod væsenlig nok; da er den katastrofen, afgørelsen imellem ondt og godt, — men derved er den dublet til Mazdalærens egen tro på åndernes strid og det ondes tilintetgørelse. Enten vi måler med den ene eller den anden målestok, er myten et overflødig led i Mazdalæren.

Og religiøst set er Keresaspa ganske fremmed i disse omgivelser. Han mangler ganske de dyder, som Zarathustras lov kræver: den etiske selvudvikling og den nøjeregnende troslydighed. Hans dyder såvelsom hans lyder er folkeheltens; han er modig og vældig, men til overmål letsindig eller troskyldig, lige fra den gang han koger sin mad på den menneskeædende slanges brede ryg, og indtil han sovende rammes af Tyrkens dødspil.

Ikke nok hermed! Den persiske teologi er sig klart bevidst, hvor fremmed han er for dens idealer. Den griber derfor enhver lejlighed til at nedsætte ham: „han viste ringeagt for Mazdalæren“, „han slukkede den hellige ild“, „der klæbede afguder i ved ham“¹. Dette males på gribende måde i et avestisk afsnit, hvor Keresaspas sjæl træder frem for Ahuramazda og som menneskehedens redningsmand kræver den himmelske salighed; men den hellige ild, hvis alter han har slukket, optræder som hans ubønhørlige anklager og kræver ham nedstødt til helvedes dyb; da græd alle engle og alle de salige sjæle, og på deres ydmyge forbøn fik han lov at blive i himlens forgård, hvor sjælene hviler i dvaletilstand, indtil opstandelsen finder sted. — Det kunde næppe siges i stærkere

¹ Vendidad 1, 10; Bundelesh 29, 7 (citerende Åbenbaringens bog); og fremfor alt udtoget af den tabte Sudkar Nask (West II 373 ff); samt West II 381. Keresaspa findes aldrig i rækken af de „udødelige“, der medvirker ved verdens fornyelse, skönt han efter sin natur hører derhen og undertiden samvirker med dem.

ord, at Keresaspa kun er tålt af teologerne; de søger at sætte hans fortjenester så højt som muligt. Hvorledes kan han være det første menneske der vækkes af døde, — spørges der i et senere skrift — siden hans gerning har været den at slå mennesker ihjel?

At Keresaspa fra først af er en slet og ret folkehelt af samme art som Perseus, Sigurd Fåvnesbane og andre, det er letfatteligt nok. Mærkeligere er det, at denne oldtidens heros lever op igen til verdensmyte. Her må enkelthederne granskes. Først og fremmest den tap, hvorom den hele tro drejer sig, fjældet Demavend. Det er Persiens højeste punkt; nær op imod Elbrus-kædens sydside hæver det sin uhyre kegle, højere end Montblanc. En forfatter fra det 10de årh., historieskriveren Masudi, siger at man på 100 parasangers (500 kilometers) afstand ser dens top i skyen og tæt røg stigende op, mens dog evig sne kroner den; når man bestiger selve fjældet, finder man henimod dets top en tredve kløfter, hvoraf en svovlet damp stiger op, og der kommer drøn ligesom tordenbrag; dette drøn stammer fra den ild, som brænder derinde. Flere forfattere fra middelalderen omtaler Demavend som vulkan; nu er selve krateret udbrændt, men hulerne med svovldamp findes endnu og den mægtig brusende lyd høres deroppe; hele omegnen er ofte hjemsoget af jordskælv. Disse vulkanske fænomener står øjensynlig i nærmeste forbindelse med myten om, at slangetrollen er bunden inde i Demavend; „ud af Dahakas og troldmændenes bolig under hjærget stiger en stor mængde af røg op“, hedder det hos Araberen Ebn Haukal¹. På den anden side er det klart, at forestillingen om fjældet som skjulende et uhyre levende væsen ikke er betinget af Dahaka-myten i den ene eller den anden form, men vil opstå hos den stedlige befolkning ganske af sig selv. Tanken om det bundne uhyre vil opstå ud af selve naturmotivet. Ti for en ældgammel animistisk tankegang er det den eneste rimelige måde at opfatte fjældet på: som om det skjulte et uhyre levende væsen, hvis åndedræt mærkes som røg og drøn, og hvis rørelser fremkalder jordskælv. Selve navnet Demavend eller Dunbavend betyder „blæseren“ eller „drøneren“, og indeholder allerede i sig spiren til en sådan mytedannelse².

¹ Maçoudi, *Prairies d'or* (Paris 1861) I 193—94; Ritter, *Erdkunde von Asien*, VIII 3 s. 563—70; Spiegel I 70—74. Petermann, *Mittheilungen* 1859, 49 ff.

² Om navnet se Spiegel, *Iran. altertumskunde* I 70.

At dyret i fjældet opfattes som slange, har gammel hjemmel i den indisk-persiske myteverden. I Rig-Veda opfattes alle fjældene som beboede af uhyre slanger, eller måske snarere som identiske med slanger. Med bjærgenes form — og måske også med slangernes ophold i huler — som udgangspunkt er denne mytedannelse simpel nok; det er den videre udvikling, der har vor interesse. Den begynder i det øjeblik, da mennesker første gang under drøn og jordskælv gribes af den tanke, at nu søger slangen at bryde ud. Og den når sin fuldendelse, når det er blevet en gængs spådom, at sådant en gang vil ske. Forestillingen om det bundne eller indestængte uhyre er da bleven et ragnarokmotiv.

Det må altså forudsættes, at Perserne engang har troet på en ragnarok-slange, der ikke var identisk med den heroiske verdens Dahaka; og en sådan forestilling findes netop i kilderne. Vi har den tidligere gengivne skildring af den store gudekamp (s. 178), hvorefter de onde ånder bukker under og kun Angramainyu og „slangen“ eller „Åz“ er tilbage, og de begravnes i glødende malmstrømme. Navnet Åz (avest. Azi) kan både betyde „slange“ og „grådighed“; den sidste opfattelse har sikkert været den rettroende persiske, da Azi ofte nævnes i Avesta som en af de farligste onde ånder, men når den her optræder som slange, hvad den ellers ikke vides at gøre, tyder det unægtelig på, at betydningen „slange“ er den oprindelige, og at Mazdalæren her, som så ofte, har lagt en ny abstrakt betydning i de gamle folkemyter. I så fald har vi sikkert her det ældgamle Demavend-uhyre, der har afstrøget sit naturmotiv og fået en zarathustrisk abstraktion i stedet.

Endelig har vi det sidste trin i udviklingen, da Demavendslangen bliver opfattet som Azi-Dahaka, det uhyre som Thraetaona har overvundet. Her synes et sprogligt forhold at have grebet med ind: da man havde glemt, at azi betød „slange“, måtte Azi (i Demavend) og Azi-Dahaka let kunne opfattes som egennavn for samme væsen.

Når helteedigtningens slange således er hævet til ragnarok-uhyre, kræves der også en tilsvarende modstander, og myten når sin fuldendelse, idet Kerasaspa vågner af dvale og fælder uhyret. Også dette motiv er stedbundet, men til en anden egn af Persien, til det østlige højland. Pisan- eller Pesyansai-sletten er et højdrag syd for Kabul; her oppe, hvor der trods den omgivende hede er svalt, er det, at Kerasaspa ligger i dvale, ramt af Tyrkens pil, med himlens kongeglans over sig og titusinder af fylgjer til

sin vagt, således som Bundelesh skildrer. Allerede i Avesta-hymnerne betegnes Pisan-dalen som hans hjemsted, her ofrer han til gudinden Anahita for det lykkelige udfald af sin kamp; i Vendidad nævnes Vaekereta (Kabullandet) på samme måde: da Gud skabte dette, skabte den onde til gengæld afgudsdyrkelsens fe Knathaiti, der klæbede selv ved den ypperste helt Keresaspa. Det er kun ganske unge kilder, der flytter Keresaspas dvale hen til egnen ved Demavend.

Keresaspa hører sammen med den kres af persiske heroer, der betegnes som „udødelige“. Skönt teologien vil regne dem med til verdens frelsere og fornyere, som skal komme igen for at indlede opstandelsen, er de hver for sig lidet zarathustriske og har snarere deres udspring i gamle gude- eller herosmyter. Der er f. eks. Agraeratha, „oksen“ eller „halvmanden“, menneske indtil midjen, men nedefter okse; han finder sin død for en Tyrks hånd, men desuagtet tænkes han overflyttet til den mytiske sø Airanveg (dær hvor Persernes Ygdrasil gror), og han gyder stadig viet vand i søen, for at ingen skadelige væsner skal udvikle sig ved dens bred. Han synes at være en gammel regn- eller vandgud, der er sunken ned til herosverdenen. Til de udødeliges kres hører også Fradaksti Khumbya, til hvis liv vi kender såre lidt, men som også ligger i dvale på Pisan-sletten. Endelig er der den store sagnkonge Husravah (Kai Ksoru) der med sit følge vandrede op på fjældet og overførtes til de udødeliges land¹.

Denne forestilling om de udødelige helte synes at være ældgammel; vi genfinder den rundt omkring hos beslægtede folk. Hos nogle af dem netop i den form, at helten kommer til hjælp en gang i fremtiden, når hans landsmænd trænger mest til ham. Hos Grækerne bliver udvalgte helte overflyttede til et salighedsland langt i vest, f. eks. Menelaos; og Odysseen giver som grund hans nære slægtskab med guderne. Også træffes der helte, som en eller anden guddom har „nedsat“ i en underjordisk hule; Zeus skjuler Amfiaraos for hans forfølgere under jorden nærved Theben, Athene nedsetter Erekhtheus på Akropolis osv.; her lever disse helte som genstand for en stedlig dyrkelse². Blandt Kelterne er de irske helte Oisin (Ossian), Kondla o. fl. bortførte levende af overnaturlige væsner til „ungdomslandet“ i det fjærne vesten; Briternes konge Artur blev dødelig såret i kampen mod sin frænde Mordbed,

¹ Om de udødelige se Bundelesh k. 29 og Windischmann, Zoroastrische studien 244—49; jf. West II 78; Söderblom 325 ff. ² Rohde, Psyche 106—26.

men drog bort til øen Avalon, udødelighedslandet, og derfra skal han atter komme tilbage at overtage riget¹. Endnu nærmere ved persisk ligger den tyske og til dels den slaviske folketro. Om kejser Karl, kejser Frederik, Wedekind og Sigfrid tros det, at helten sover inde i hjærget og en gang skal komme sine landsmænd til hjælp i nøden; lignende tror man i Danmark, men ved en ret sen sagdannelse, om Holger Danske. Serbernes yndlingshelt Marko Kraljevitsh blev ført bort midt under kampen og skjult i en hule; her ligger han i dvale, og hans sabel er stukken ind i stenen, men den glider langsomt ud, og når den falder mod gulvet, vågner han op og drager ud i verden².

Dette bringer ikke blot stadfæstelse for, at den dvalebundne og derved udødelige helt er ældgammelt motiv. Men det viser tillige, hvorledes håbet om hans genkomst vokser op rundt omkring, så ofte en særlig følelse driver folket til at se hen til ham som redningsmand. I Britannien var det Englændernes sejr, som fik Briterne til at håbe på Arturs genkomst; hos Serberne er det Tyrkerkampens helt, Marko kongesøn, der skal vende tilbage. Perserne omformer motivet således, at helten rejser sig af dvale, da hele menneskeheden er ved at ødelægges. Således skabes den helstøbte myte, hvor de andre kun har det vagere håb.

Denne kres af sagn giver os tillige oplysninger om, hvorledes forestillingerne om den udødelige helt opstår. I nogle tilfælde er der religiøse grunde: en gammel kultus på heltens grav eller hule (således i flere af de græske sagn), eller mytelevninger (oksemanden ved regnsøen); men det er også på sine steder et poetisk hensyn. Hvor heltesagnet ingen døds måde kendte for den store helt, eller ikke kendte en døds måde der tilfredsstillede folkets krav til hans storhed og betydning, dær gör fantasien oprør, og nægter at han er død. Således ser vi Briternes nationalhelt Artur føres fra kampen til Avalon slot; og således er i ganske sen tid samme sagn dannet om Serbernes største helt Marko Kraljevitsh. Keresaspa har den samme egenskab; han er, som den ortodokse hymne siger, „den stærkeste mand næstefter Zarathustra“, han er sejrherre over alle de frygteligste slanger og jætter. Han har den

¹ Galfrid af Monmouth, *Historia regum Britanniae* XI 2 (San Martes udgave s. 417—20 med videre henvisninger). ² Grimm, *Myth.* 2903—13; Dozon, *Poésies populaires des Serbes* 68 (> Darmesteter, *Ormazd* 218); Talvj, *Gesänge der Serben* II* 30—31 (jf. Köhler, *Kl. schriften* I 411).

heltekræft, på hvis uforgængelighed man uvilkårlig tror, og selv om Tyrkens dræbende pil skyldes gammel overlevering, er intet sagn om hans død eller om hævn derfor på åndelig højde med ham selv. Dette sagn om hans dvaløsøvn, stedbundet i hans gamle hjemstavn og i fuld harmoni med hans kæmpevæsen, må da tilhøre heltesagnet Keresaspa og ikke være skabt for ragnaroks skyld.

Den udviklingsgang, jeg her har fremstillet, er, om man vil, en hypotese. Men den er bygget over det i kilderne givne motiv, at Keresaspa ikke fra først af har haft at gøre med Dahaka, og den opstiller som sagnet to udgangspunkter netop de forestillinger, som vi ved sammenlignende myteforskning finder som de ældste: uhyret i Demavend og dvaløsøvnen på Pisansletten. Yderligere har vi en geografisk støtte. Når vi opstillede tre udviklingstrin 1) jordskælvslangen i Demavend, 2) slangen bryder ud til verdens undergang, 3) Keresaspa vågner da op og fælder den, — da svarer det til den stedlige fordeling af disse motiver. Som udgangspunkt har vi fjældet Demavend; opfattelsen af det som dække over et uhyre levende væsen skyldes sikkert den animistiske tankegang hos omegnens befolkning, og først efter at være vokset op til ragnarokmotiv breddes den i videre krese. Det næste trin, at Azi (slangen) kommer ved verdens undergang, foreligger i den persiske teologi, der nærmest knytter sig til de ret nærliggende sydvestlige kulturregne; (man vil tillige lægge mærke til, at idet Azi indgår i det teologiske system som repræsentant for det onde, afstryger den sit jordiske hjemsted). Endelig ligger det tredje udviklingstrin også fjærnest i rum; forestillingen om slangen i Demavend har bredt sig i alt videre krese, indtil den i egnene omkring Kabul støder sammen med den dvalerbundne Keresaspa.

Det sidste og mærkeligste udviklingstrin tilhører i henseende til sted den østlige del af Persien. Herfor taler ikke blot det særlige forhold til Pisansletten, men også de almindelige omstændigheder, at Østpersion er heltedigtningens faste borg, og at det sent kom under den fulde indflydelse fra Mazdalæren. Mytens tilblivelsestid kan vi nogenlunde datere: ældre end de avestiske prosaskrifter, men yngre end de mærkeligste gamle sange, navnlig end „Hymnen til kongeglansen“¹.

¹ „Yngre“ skal selvfølgelig ikke gælde med matematisk nøjagtighed, men betyde: så ung, at den endnu ikke er trængt ind i den egenlige Mazdalære.

Den tidsfølge, vi da får for alle de persiske ragnarokforestillinger, er følgende: 1) ældgammel, sikkert før Persernes indvandring i Iran, er storvinteren og Yimas vara; 2) gammel folkelig, på Persiens egen grund, er ragnarok-slangen i Demavend; 3) på zaratrustrisk grund opstår den afgørende kamp mellem de gode og de onde ånder, der i tidens løb bliver mindre abstrakt og blandt andet drager ragnarok-slangen til sig; 4) omtrent samtidig opstår i Østpersion den heroiske ragnarokskamp, hvor Keresaspa fælder ragnarok-slangen; 5) yngst, og påvirket af den gærende idéblanding i tiden efter Aleksander den store, er verdensbranden med den styrtende stjerne.

26. *Persiske motiver på vandring.*

Det står endnu tilbage at kaste lys over ragnarok-forestillingerne ved at følge de persiske motivers vandring, vestpå til Forasien og Evropa og ligeledes nordpå til de tartariske folkeslag.

Min undersøgelse omfatter ikke hele læren om de sidste ting, men kun et enkelt mindre område. Den indskrænker sig til de mere plastisk udformede optrin, de der i selve deres handling udtrykker katastrofen med bestemt afgørelse i den ene eller den anden retning.

Verdensbranden ved den styrtende stjerne er, som vi véd, en af de ejendommeligste dannelser i det persiske ragnarok. Den genfindes i en tidligere omtalt jødisk sibylledigtning fra 1ste-2det årh. e. Kr., men således at naturforståelsen (den truende komet) er gået tabt; netop herved røber sibyllens lære sig som afledt. I denne fortælling om stjernernes indbyrdes kamp (udmalt med alle den hellenske stjernehimels myteskikkelser: Fosforos, Orion, Løven, Skorpionen osv.) har vi en indtørret, for ikke at sige episk krystalliseret, form af den persiske myte; og formodenlig har den en tid lang vandret fra mand til mand, siden den således har afstrøget de religiøse og fysiske træk. Vi får her en oplysning om, hvor let sådanne grelle optrin sivede ud i vide krese af de sydøstasiatiske folk, — både dem som den jødiske digter havde sin viden fra og dem som han henvendte sig til med sit skrift.

En mere gennemgående lighed med persiske forestillinger træffer vi hos de ældste kristne i Lille-Asien, nemlig i selve Johannes' Åbenbaring. „Og der blev en krig i himlen: Mikael og hans engle tog til at krige med dragen, og dragen krigede og dens engle; og

de kunde ikke stå sig, ej heller blev der mere fundet rum for dem i himlen. Og styrtet blev den store drage, den gamle slange, som kaldes djævelen og satan, hele jorderiges forfører, han blev styrtet til jorden, og hans engle blev styrtede med ham“ (k. 12). Den persiske lære om ærkeenglenes kamp med Azi og djævlene svarer hertil træk for træk, også med de stedlige omstændigheder: et angreb ind i himlen, hvorfra de onde atter uddrives; kun gör vor persiske kilde djævelen og slangen Azi til to væsner, dog med ganske samme virksomhed. Senere fortæller de persiske skrifter, at Azi kvæles af dybets glødende malmstrømme; Åbenbaringens gamle drage bliver kastet i ildsøen (hvad der forklares som „den anden død“). Kort foran denne sidste skildring træffes slangekampen under en ny form: En engel stiger ned fra himlen, griber den gamle slange „og bandt ham for 1000 år; og han kastede ham i afgrunden og lukkede og forseglede over ham, for at han ikke mere skulde forføre folkeslagene, förend de 1000 år var til ende; efter dem må han løses en liden tid“ (k. 20). Således bliver også slangen Azi-Dahaka bunden i Demavends dybe hule, men ved enden af Hushedar-mahs årtusende skal den komme løs og forføre menneskene til synd. Dette Åbenbaringens tusendårige rige går forud for den almindelige opstandelse, og det danner med Kristus som jordisk konge en overgang til evighedslivet. Alt dette er ligesom i den persiske lære. Også de forudgående naturødelæggelser har mærkelige lighedspunkter med persisk. Da den tredje dommedagsengel blæser i basun, falder der en stor stjerne fra himlen brændende som en fakkel, og den forgifter vandene; da den femte engel blæste i basun, faldt der atter en stjerne ned fra himlen og åbnede afgrundens brønd, og der steg røg op som af en ovn og formørkede solen. Her genfinder vi et meget karakteristisk motiv fra Persernes teologi, den styrtende stjerne som indledning til verdens ødelæggelse, — det som vi også har truffet i en samtidig jødisk sibylle.

Hvorledes skal vi forklare den gennemgående lighed mellem den kristne seer og persiske skrifter? Det synes virkelig, at hele For-Asien har været gennemtrængt af de persiske ideer. Ganske vist udgør de her berørte motiver kun en lille del af Åbenbaringens uhyre væld af syner; men de indeholder dog det meste af Persernes undergangslære, således som den fremtræder i Bundelesh og de andre teologiske skrifter. Eller rettere, de udgør næsten alle dens

episke motiver. Det er interessant at se, hvorledes Persertroens teologiske og heroiske motiver, som i hjemlandet aldrig blev helt forsonede, her er smæltede sammen. Åbenbaringens „gamle slange“ er både den himmelstormende Azi og den af Thraetaona fængslede Dahaka; det teologiske begreb har suget „det bundne uhyre“ i sig, og har dermed fået plastisk form. Fra da af kan det vandre vidt om verden og — som „den bundne Satan“ — beherske et stort område af kristen mytedannelse.

Også dommedags-kampen er kommen ind som nyt motiv, lånt netop i den persiske-teologiske form; ti for folkehelten Keresaspa, der vækkes af dvale og frir sit folk for slangen, var der ikke brug i Åbenbaringen. Men efter at være optaget i kristendommen udvikler det sig, mere og mere plastisk, mere og mere heroisk.

Lad mig som eksempel nævne et østrigsk folkesagn, ikke fordi det betegner udgangspunktet, men netop fordi det viser endemålet. Det fortælles, hvorledes Antikristen kommer frem af jorden som lindorm, hærger og ødelægger alt; da en kvinde i skræk kaster sig ned og tilbeder ham, omskabes han til menneske, og søger nu at tvinge hele menneskeverdenen til frafald fra Gud. Da drager Elias med en skare af engle imod ham, Antikristen bliver overvunden og styrtet i havet (Ragn. I 259). Her har Elias indtaget engelens plads, Antikrist er trådt i stedet for Satan.

Allerede i Jødernes profettid kendte man spådommen om, at Elias skulde komme til jord, og ved sin tale bane vej for Messias. Jødiske myter udmaler dette nærmere, men ingen af dem lader ham kæmpe nogen enkelt kamp. Den kristne kirke i oldtiden troede — støttet på Johannes Åbenbaring 11, 3 — at Elias og Enok skulde komme til jorden og prædike mod Antikristen, indtil de fandt martyrdøden; og denne tanke tog stadig tydeligere form. Man tænkte sig at de måtte dø en gang, förend Herrens sejr og opstandelsen kunde komme; „de er hængemte til at finde døden, for at de kan udelukke Antikristen med deres blod“, siger Tertullian. Men hyppigst dvælede tanken ved deres kamp imod forførelsen. „Ti også udyret Antikrist skal stige op af afgrunden for at kæmpe imod Elias, Enok og Johannes, der sendes tilbage til jorden for at vidne om den herre Jesus, således som der står i Johannes Åbenbaring,“ siger Ambrosius i sin udlægning af Davids salmer.

Af disse kryssende motiver, Elias' udgydte blod som tidspunktet for dommedags begyndelse, og hans sejrrige kamp mod Antikrist, opstod den mærkelige folkemyte om Antikrists og Elias' fald; vi har den i det oldtyske „Muspilli“ fra 9de årh. eller ældre, og i russiske folkevisetekster, foruden at det genkendes i et kvad fra de tyrkiske stammer i Sibirien (§ 27). Antikristen overvindes, men Elias falder eller bliver såret; da hans blod drypper på jorden, kommer den derved i brand, og verdens tilintetgørelse finder sted. Således er en personlig og tilmed lidende helt trådt i engelens sted, og kampen smelter sammen med det vældigste af alle „naturmotiverne“¹.

Blandt disse optrin, hvor Elias gøres til dommedags-heros, har vi hidtil ikke truffet Keresaspa-motivet, at helten ligger i dvale-sövn indtil verdens ende. Men også dette eksisterer. De bayerske bønder (i Øvre Pfaltz) tror vel, at han er ført til paradiset; men dær ligger han sovende i en hule eller under et træ, indtil han skal stige ned til jorden og forkynde verdens ende; én gang var han ved at vågne — i Napoleons dage — men han tog sig kun i sit røde hår, vendte sig og sov videre „men når han vender sig næste gang, vågner han op, og da er verdens ende kommen“². De slavonske bønder tror, at Elias sover så længe, at han intet mærker til, at man fejrer hans årlige festdag, „men når han en gang er vågen, da skal hele verden gå til grunde“³. Man kunde tro, at dette var et sideskud fra de velkendte tyske sagn om den sovende kejser i bjærget; men Eliassagnet kan følges videre til østerlandene. Muhammedanerne i det Hellige Land tror, at Enok og Elias sover i en hule ved Hebron⁴. Da dette sagn om dvale-sövn i bjærget nødvendig må være stedfæstet, og da vi ikke kender andet stedfæste end til Hebron, skal vi gå til de østlige lande for at finde dets udspring, nærmest til Muhammedanerne; ti de talrige jødiske fortællinger om Elias' genkomst véd intet om hans dvalesövn.

Indenfor muhammedanismen optræder Keresaspa-motivet meget

¹ Om Eliasmyten og Muspilli se Zarneke i *Berichte d. säch. gesellsch. d. wissensch.* 1866, 213—25; Heinzel i *Zs. f. oesterr. gymnasien*, 43 (1892) 748.

² Schönwerth, *Aus der Oberpfaltz*, III 335. ³ Krauss, *Südslavische hexensagen*, s. 25 [*Mittheilungen der anthropol. gesellschaft in Wien*, XIV, 1884].

⁴ Kremer, *Kulturgeschichtliche streifzüge auf dem gebiete des Islams* (1873) s. 13.

tidlig. Profetens svigersøn Ali havde en søn Mohammed Ibn ahanafjajah, der efter martyren Hussains død blev „imâm“ (o: de troendes åndelige og verdslige leder) for alle hans tilhængere, det shiitiske parti; han døde år 700; men allerede den nærmeste eftertid troede, at han i skjul levede videre: inde i bjærget Ridva sad han i dvalësövn, med en løve og panter ved siden af sig som vagt, nær ved ham udsprang to kilder, en med vand og en med honning, men engang skulde han komme frem og stifte et retfærdighedsrige over hele jorden. Som man ser, er han Keresaspa og Hushedarmah, den slumrende helt og den fremtidige guldaldershersker, i én person. Forklaringen på denne slående lighed med persiske forestillinger er let at finde; ti shiiternes parti bestod først og fremmest af de nylig omvendte Persere. Det er deres nedarvede trosforestillinger, som har iført sig den nye læres klædebon.

Denne forventning om en fuldkommenheds-hersker er den ledende tanke indenfor shiiternes sekt; og med den spredtes læren over store områder af den muhammedanske verden. Atter og atter dukker krigerske Messias'er eller „mahdi'er“ frem, der enten betegner sig som udkårne ved deres fødsel til at være Guds profet, eller betegner sig som en fortidshelt der i århundreder har siddet i skjul, førend de atter viser sig for at samle de troende til kamp (Keresaspa-motivet). Mest berönte er: på korstogtiden „den gamle på bjærget“, for hvis magt korsfarerne skælvede, og senere den mahdi, der i vor tid har lagt de vidtstrakte Nillande under sit herredöme¹.

Den tilsvarende idé dukker også op i kristendommen som det såkaldte kejsersagn; men jeg skal ikke her følge dets udvikling.

Vil vi have et andet eksempel på, hvor lange rødder der er rundne fra de persiske myteforestillinger, kan vi tage et dommedagsmotiv af en anden kres, end den vi hidtil har behandlet. I en dansk folkevise fra middelalderen (DgF 256) hedder det: „Svige ham Krist over Gjællebro, hinanden agter at svige i tro“. Denne Gjællebro eller Gjallarbro, hvor dommen holdes, eller rettere, som styrter de onde i dybet men lader de uskyldige slippe over, kan følges fra land til land og fra vision til vision tilbage til Persernes smalle Kinvalbro, hvorover sjælene ved opstandelsen må gå ind til det nye liv. At denne forestilling har kunnet vandre så vidt om land, skönt den i sig selv er religiøs, ikke episk, har forøvrigt sin grund i, at den er båret frem af visionsdigtningerne, sagn om

¹ Kremer, Geschichte der herrschenden ideen des Islams (1868) s. 375 ff.

vandring gennem den hinsidige verden; de har taget den under deres brede episke kappe og ført den med sig over hav og land.

Så vidt omkring kan religiøse idéer vandre. Deres udbredelse synes blot at være betinget af, om myten har fået den rette plastiske form. Dens handling må på én gang være så særpræget, at den udskiller sig fra det almindelige sagnstof, og tillige give så enkelt og klart et udtryk for idéen, at man ikke behøver noget kirkesamfunds lære for at opfatte mytens religiøse indhold. Da vil den fremmede lytte til fortællingen som poetisk interessant, og han vil bøje sig for den deri nedlagte idé, fordi den giver ham et klarere blik på tilværelsen.

Helgenen og den bundne slange, samt beslægtede forestillinger. På Island troede man endnu i 18de årh. at der i landets største sø Lagarfljót var en uhyre slange, som af den hellige biskop Gudmund var ved trylleord bunden på hoved og hale „indtil den sidste verdens dommedag, inden hvilken tid han skal vorde løs, og ødelægge det ganske Fliotsdals herred“¹.

Fortællingen stemmer mærkelig med et almindeligt irsk sagnmotiv. „Der er sagn om at der på bunden af mange af de irske søer er en frygtelig langhåret slange eller drage, som man sædvanlig kalder *piast* eller *béist* (lånt fra latinsk *bestia*) og sommetider *nathir* ɔ: slange, lænket dær af en højere magt, der sædvanlig henføres til S. Patrik, indtil dommedag“; „sagnet er lige så kraftigt nu til dags som for 1000 år siden, og mangfoldige søer har, efter hvad folket fortæller, et frygteligt manket uhyre på bunden“². Det væsenlige lighedspunkt med den islandske overlevering er at slangen i søen er bleven lænket ved den hjemlige helgens trylleord. Om der også er knyttet rædsel for dyrets udbrud til de irske søuhyrer, véd jeg ikke, da de fleste af de skrifter der henvises til ikke er mig tilgængelige.

Det er klart nok at forestillingen om den som egenligt „bundet uhyre“ må være yngre. Først må troen på den hellige mand virke at han siges at have bundet den, — manet den ned til dommedag, således som det hedder i alskens maning. Siden har denne tanke om dommedag slået sig sammen med den rædsel der uvilkårlig vækkes ved ethvert bundet uhyre. Rent psykologisk set er hvert sådant uhyre ladet med ragnarok; men tillige er der en historisk forudsætning: Satan som ventes at komme fri af sine bånd til ragnarok, går, gennem „den gamle slange“, tilbage til Demavend-slangen som sin forudsætning; han virker lettest efterligning af sig hvor det gælder at genskabe dette mest typiske ragnaroks-uhyre.

I Sverige møder vi en anden måde at udføre den samme tanke på:

¹ Se udførligere Ragn. I 255. ² P. W. Joyce, A social history of ancient Ireland (1903) II 514 (med henvisn.).

den uhyre ko. Urkoen er af en troldmand bunden inde i Urberget, en oksehud er henlagt ved den, hver juleaften æder den et hår af den; „och då alla dessa äro förtärda, slipper hon lös och förstöras så väl Ydre som hela vår värld“¹.

Troen på Urkoens store rolle i egnens sagn kendes også af andre, til dels ældre opskrifter. Der er ingen tvivl om at denne ko hvis brøl i bjærgene stadig høres, er den mytiske opfattelse af et jorddrønsfænomen. Andre sagn om dens tilstedekomst ved tidligere lejligheder passer dårlig med at den er bunden til verdens ende.

Motivet med „troldmanden“ der binder til verdens ende genfindes i nærliggende egne. Troldmanden Kettil Runske har bundet jætten Gilbert i en grav på Visingsø i Småland, og en hud er henlagt som han skal plukke ren før han kommer løs; den gullandske genganger Taksteinar er af en smålandsk troldmand bunden (ved samme list som Gilbert). Motivet med huden der skal plukkes ren er vidnesbyrd om Urkosagnets nære slægtskab med det smålandske sagn. — Men al denne maning af uhyrer går vistnok tilbage til middelalderlig kristne forbilleder; nærmere bestemt vel til den irske tro på den hellige mands ævne til at binde alleslags væsner: ingensteds har den sælsomme forening af kristentro og gammel troldmandsmagt været på den måde groet op — og intet under da at under sagnmotivets forplantning troldmanden slår igennem og helgenen fortøner sig.

Dette viser os altså de sidste udløbere af den persisk-kristne tro på den bundne slange, eller i alt fald liggende indenfor disse forestillingers lysskær. Vi ser karakteren af verdens-undergang og af etisk-religiøs opgør svundet bort; det folkemytiske og det naturbundne træder i stedet, når den kristne tankegang kommer i berøring med en endnu halvhedensk myteskabende fantasi.

27. *De tartariske ragnarok-forestillinger.*

Foruden påvirkningen til de vestlige kulturlande er der fra Persien udgået en indvirkning på de lande, der ligger længere mod nord, de store slettedrag der fylder Mellemasien og Nordasien. Men det er vanskeligere at følge denne vandring i sine enkeltheder; ti vi har ikke som fra kulturlandene talrige skrevne mindesmærker fra gamle tider, men er henviste til de heltekvad og sagn, der i de sidste halvhundred år er blevne optegnede efter mundtlig overlevering. Og i de senere århundreder har andre religiøse ideer banet sig vej til de samme egne og har udvisket sporene af den ældre udvikling².

¹ Udførligere Ragn. I 255. Jf. vor § 20. ² Den følgende redegørelse støtter sig især på Schiefner, Heldensagen der minuss. Tartaren, og Radloff, Proben der volkslitteratur der türk. stämme Südsibiriens, I—VI, med fortæller af

Den tyrkisk-finske folkestammes ældgamle religion er shamanismen, troen på troldmændenes magt til at sætte sig i forbindelse med de overnaturlige væsner. Selve de overnaturlige eller guddommelige væsners nærmere beskaffenhed er derimod lidet fæstnet, og de enkelte folkestammer har modtaget stærke påvirkninger fra de fremmede folkeslag, de er komne i berøring med. Således har de vestlige finske stammer modtaget påvirkninger fra Nordboer og Slaver; Sibiriens tyrkiske folkeslag har derimod optaget forestillinger, der ved nærmere undersøgelse viser sig at være af persisk, buddhistisk eller kristen oprindelse.

Jeg kan fremdrage et enkelt eksempel på, hvorledes religiøse ideer kan løsrives fra deres rod og omplantes på ny grund. Fra Altai-Tartarerne har man et kvad om verdens undergang:

Tartarisk kvad om verdens ende (fra Altai-bjærgene): „Når verdens ende er kommen vil den sorte jord brænde; Kairakan, Gud-fader, vil holde sig for ørerne. Da skal landet tilintetgøres, land og sæd tilintetgøres. Oprørerens mægtige stemme skal glæde menneskene. Moschöjenc skal ryste; jærnstigbøjle's bundstykke gennemhulles, nåleøjjet kløves, folke-mylderet tilintetgøres. Den sorte orm får vinger; til det sorte øje strømmer blod; kilden flyder med blod. Landet dröner, bjærgene omvæltet, skrænterne styrter, himlen skælver, havet vælter bølger; landet vender sig om og overfladen kommer ned. Mossen rives op og bliver til aske. Himlen kommer i bevægelse, en sammenføjning åbner sig, havet slår bølger og dets bund kommer til syne.

På havets bund skal ni skilte sorte stene briste på ni steder; når de er bristet på ni steder, vil ni jærnombundne skrin komme til syne; ni mænd med jærnheste kommer ud af dem; to af dem er deres førere. Hestenes forben bærer sværd, deres hale lanse; de øder træer; når de træffer på levende væsner, øder de dem.

Folket skal ingen fred have, sol og måne ingen glans have, træerne rykkes op med rode, fader skilles fra sit barn, urterne tilintetgøres og deres frø forsvinde af jorden, moderen skilles fra sin elskede, leve uden mand. På jorden vil urten köngül gro, ud af urten kommer græshopper, træffer de kvæg øder de kvæget; træffer de mennesker øder de menneskene.

Da skal Shal-Jime kalde: Se hid, Mandy-Shire! til köngül-urten når min hånd ikke, köngül-urtens rod er en gulbrun slange! Men Mandy-Shire tier. Da skal Shal-Jime kalde: Den store hövding har forladt sit folk, den store hingst forladt sit stod, bredden er styrtet, vandet borttørret, den kraveprydede pels er bortført, kraven er afrevet, det herskede folk er bleven uden lov, verden er uden liv, fuglen har forladt sin rede, hjorten sit leje, kvinden forladt sine børn! Men Mai-Tere tier.

Schiefner og Radloff, jævnført med Radloff, Das schamanentum und sein kultus (Aus Sibirien, II 1 ff). Jf. nu Stadling, Shamanismen i norra Asien (1912).

Erliks [djævlens] helte, Karash og Kerei, stiger op af jorden. Ül-gäns helte, Mandy-Shire og Mai-Tere, stiger ned fra himlen for at kæmpe imod dem. Af Mai-Teres blod kommer jorden i brand. Sådan skal verdens ende være!“ (Radloff, *Proben der volkslitteratur der türkischen stämme Südsibiriens*, I 185—88).

Den der læser denne beretning vil vanskelig tænke sig, af hvor forskellige kilder den er groet sammen. Skönt intet kristent navn eller begreb møder, er dog de vigtigste af handlingstrækkene opståede ved kristen påvirkning. De to helte der strider mod djævelkæmperne og hvis blod tænder jorden i brand er lånte fra den kristne myte om Enok og Elias, således som den møder i russiske folkeviser og i det oldtyske digt *Muspilli*. Fra buddhistisk kilde er derimod deres navne: de to himmelske heroer Maidari og Man-shushari, som efter verdens undergang skal herske i den ny verden. Den hjem søgende rytterflok og græshoppeflok må stamme fra Johannes' Åbenbaring (k. 9), men rigtignok med fri behandling af alle enkeltheder, eller ombytning imellem dem (de stikkende haler er egl. græshoppernes skorpionbrodd, stenene på havdybet svarer til brønden i jorden hvoraf græshopperne kommer op). Fra mongolsk-buddhistisk kilde er også helvedfyersten Årlik. Den verdensbrand, med hvis korte antydning kvadet begynder, må snarest være gået gennem buddhismen. Naturens uddøen har vistnok samme indiske udspring. Endelig er Shal-Jime, den mere underordnede skaber hvis klage lyder ved naturens undergang, lånt fra Persernes gamle skabergud Yima.

Af mere hjemlig rod synes det at være, når undergangen skildres som en stor omvæltning af jorden; den passer ind i landets fjældnatur, uden at den derfor behøver at være gammel. Det er muligt at de ni i stenene gemte ryttere røber påvirkning fra en hjemlig forestilling, de i hjærget gemte ødelæggende hunde. Men det hele drejer sig mere om en hjemliggørelse af det fremmede end om virkelig hjemlige motiver. Betegnende for omdannelsen er det, at naturens gradvise uddøen (den indiske grundtanke) helt er fortrængt af voldsomme optrin¹.

Også den gamle persiske tro må, inden den i det 7de årh.

¹ Om de buddhistiske forbilleder: Schiefner i Radloff I x; jf. Bergmann, *Nomadische streifereien unter den Kalmüken*, III 46. 66. 68; Pallas, *Mongol. völkerschaften*, II, pass. Jf. § 30—31. Om de kristne forbilleder se ovfor s. 196 f; de tilsvarende skabelsessagen hos Radloff I 175 minder om den lillerussiske legende i *Révue d. trad. pop.* II 402 [se nu Dähnhardt, *Natursagen* I 3 ff].

bukkede under for muhammedanismen, have øvet sin indvirkning på de tyrkiske folkestammer. Det er påpeget af Schiefner, at man i de hedenske Tyrkerfolks myteverden finder et antal af skikkelser, der er lånte fra persisk. En kvæg- og dødningegud Schal-Jimä svarer til Persernes Yima; Ahuramazda genkendes i en øverste gud Khurmustu, Kurbustu el. Kyrbystan; ligeledes stammer fællesbetegnelsen for de i dybet boende trolde, aina'erne, fra avestisk aēnānh, „den onde“ (Radloff I x; II xi). Intet af disse navne er dog fælles for alle de tyrkiske stammer; de forekommer hvert især hos en eller hos nogle af de små altaiske folkestammer.

Man kunde ventet, at også den stærkt udviklede persiske lære om verdens sidste tid skulde have sat sig spor i tartarisk. Men har sådanne indlån været tilstede, er de atter blevne udviskede ved de senere kommende strømninger. Eller skulde de i bjærget indesluttede gøende hunde, som på tartarisk grund savnede naturunderlag, måske være en hjemliggørelse af den i Demavend indespærrede ragnarokslange? skulde muligvis endogså Ala Kartagas rolle da han griber og indespærre de løsbrydende hunde i fjældet være en efterligning af Thraetaona? Et afgørende svar kan vi ikke give. Det sikre er kun, at her er det sted hvor vi har nærmest til naturgrundlaget, og at de tartariske folks modtagelighed for religiøse forestillinger ligger klart for dagen ved de stærke senere lån. —

Højst mærkeligt er det at se hvorledes disse forskellige lag af ragnarokforestillinger har aflejret sig indenfor Tartarfolket:

1) Som mytisk islæt i helteedigtningen har vi den forestilling om de i bjærget indespærrede ragnarokshunde (heltekvad fra de minussiske Tartarer, se vor § 15). Den virkelige tro på disse forestillinger må ligge længere tilbage i tiden.

2) Virkelig religiøse kvad om verdens sidste tid hos de endnu hedenske Tartarstammer, Altaierne (se ovenfor) og Teleuterne (se § 31); det første en blanding af buddhistiske og kristne myteelementer, det andet blot opstået af buddhistiske; begge digte af rent folkelig art, og de fremmede elementer så sammenvævede og omformede, at kvadene ikke kan henføres til nogen fremmed religion: de er et tartarisk hedenskab af yngre art.

Til samme lag af forestillinger hører vel det stedlige sagn at når Guds hestes spor i en hellig sten forsvinder, da skal verden forgå¹.

¹ Radloff, Volkslit. der türk. stämme I 189. Jf. § 31.

3) Hos de til Islam omvendte tyrkiske folkeslag finder man rent muhammedanske forestillinger. Således er der en kirgisisk sang: en advarselspræken med skildring af verdens sidste tid og Antikristens komme med Madiens og Jesu sejr over ham. Men den hører til hvad folket kalder „bogsange“, ikke til „folkeordene“¹. En ligeledes rent muhammedansk prosaberetning indeholder de af Ali forkyndte kendetegn på verdens ende: hunden tier men hvalpene gør, den pragtfulde fugl æder mög, søen går i bølgegang i vindstille², — motiver der er vandrede vidt om land; ti vi genfinder dem i en angelsaksisk krønike som varsel om kristendommens komme, og i den nordiske Jónsvikingasaga som forbud for Harald Blåtands liv.

Men således lejrer sig, og således forekommer indenfor den samme folkegruppe på én gang, tre lag af ragnaroktanker: de ældste der allerede er satte på aftægt, de fra fremmede lånte (kristne og buddhistiske) der endnu har et hjemlig-hedensk præg over sig, og de rent muhammedanske der forudsætter en omvendelse og bevidst tilegnelse af muhammedansk religion.

Det er oplysende for ragnarokforestillingernes vandreevne at se disse forskellige aflejringer.

V. VERDENSBRANDEN

28. Den indiske „tids-ild“; de syv sole og slangen Sesha.

Adskillige steder i literaturen træffes den forestilling, at verdensbranden skulde være en ældgammel myte, der fra urtiden af var fælles for vor ariske folkeæt; endnu en så ny og så grundig forsker som Söderblom opererer med denne ariske urmyte. Tilsyneladende er den ypperlig støttet ved verdensbrandens optræden i indisk, persisk, græsk, keltisk og nordisk; men ved nærmere eftersyn står den på svage fødder, — ligesom så mangan anden af de ariske fælles-myter. Grækerne kender kun verdensbranden som filosofisk lære, ikke som folketro. Hos Perserne optræder den sent og med enkeltheder, der tyder på fremmed indflydelse. Hos Inderne mangler den i hele den ældste literaturperiode, vedatiden, i dette ords mest omfattende betydning. Selv i nordisk er, som vi véd (I § 6), dens stilling tvivlsom. Og hvilke forhold skulde den ariske folkestamme i sit oprindelige hjem have for øje, som fik

¹ Radloff III 819 ff.

² Radloff IV 303 f.

den til særlig at udvikle denne myte om tilintetgørelse fremfor andre? Under disse omstændigheder lader vi helst urmyten ligge, og stræber at udfinde verdensbrandens historie ud af selve mindesmærkerne.

Undersøgelsen må begynde i Indien. Intet sted er mytemotiverne så mange og så særprægede. Intet sted spiller branden, som tilintetgørelse, en så afgørende rolle i det sidste verdensdrama.

I nyere videnskabelige fremstillinger synes det rigtignok, som om det først var buddhismen, der kendte en verdensødelæggelse; men når man læser selve kildeskrifterne efter, træffer man den atter og atter i brahmaismens tid, og det viser sig at buddhismen med ubetydelige afvigelser har optaget dens eskatologi¹. Jeg gør nu rede for den brahmanske verdensundergang, idet jeg først fremstiller den efter den ældste og bedste af de teologiske fremstillinger (purana'erne) og dernæst udfylder dette billede med træk fra den episke digtning.

Udgangspunkt for al indisk opfattelse af verdensløbet og historien er det, at menneskeheden og den hele tilværelse er i tilbagegang og langsomt nærmer sig sin opløsning. Overalt i indisk møder vi forestillingen om de fire tidsaldre, *juga*'er; den første er den længste og i enhver henseende den fuldkomneste; og den sidste, hvori vi nu lever, *kalijuga*, er den mest svækkede. Mange andre folkeslag har traditioner der udtrykker tilbagegangen; enkelte har også inddelingen i fire verdensaldre; men ingensteds er denne tanke så tydelig forlænget ud i fremtiden, og endemålet sat som opløsning og tilintetgørelse af alt.

Læren om verdensbranden findes fyldigst og mest sammenhængende i et stort dogmatisk skrift, der hedder Vishnu purana, 6te bog, 3—4de kapitel². „Ved enden af 1000 perioder på hver fire aldre er jordens livskraft næsten opbrugt. Der følger da misvækst, der varer i hundrede år, af mangel på føde svækkes alle levende væsner, og til sidst dør de. Da tager den evige Vishnu skikkelse af Rudra, ødelæggeren, og stiger ned for at forene alle skabninger med sig selv. Han går ind i solens syv stråler, udtørre alle vande og får al væde på jorden til at fordampe,

¹ Wurm, Geschichte der indischen religion (Basel 1874) 161—64; Pallas, Die mongolischen völkerstammen (S. Petersb. 1801 4^o) II 32 f; Schiefner, Über die verschlechterungsperiode der menschheit, Mélanges asiatiques I 396.

² Vishnu purāṇa transl. by Wilson, V (1870) s. 190 ff.

både i jorden og i levende væsner ... Nærede af den megen væde vokser de syv solstråler til syv sole, hvis stråler brænder fra alle sider og tænder de tre verdener (himlene og jorden) samt underverdenen i brand. De tre verdener opbrændes af solene, så de bliver rynkede og vanskabte over alle deres bjerge, floder og søer; jorden ligger uden plantevækst og uden vand, lignende rygskjoldet af en skildpadde.“

„Alle tings ødelægger tager da skikkelse af Rudra, som er tids-ilden, og bliver [verdens-]slangen Seshas brændende ånde og lægger derved underverdenen i aske. Men når den vældige ild har opbrændt alle dele af underverdenen, da når den jorden og tilintetgør også den. En hvirvel af flammer spreder sig over luftverdenen og helt op i gudeverdenen; de tre himle ser ud som en stegepande midt i luerne, de som hænger alt rørligt og fast. Beboerne af de to øvre verdener [guder og salige], hvis hværv nu er til ende, bliver af heden fordrevne til den øvre himmel Maharloka; men når også den bliver ophedet, higer dens beboere mod en højere bolig og stiger til Janaloka [åndeverdenen].“

Jeg bemærker straks, at som myten fremtræder her, er den bragt i forbindelse med den brahmanske religions gudsopfattelse: den samme evige guddom viser sig under tre skikkelser: som skaberen (Brahman), som opholderen (Vishnu) og som ødelæggeren (Siva eller Rudra). Men myten om verdensbranden kræver ikke denne lære som en nødvendig forudsætning. Både den mangedoblede sol og verdensslangen Sesha har deres selvstændige virksomhed, og de kunde forekomme i hvilkensomhelst mytologi. Endvidere falder det let i øjnene, at de syv sole og verdensslangen er dubletter til hinanden; vi kunde godt undvære den ene eller den anden af dem, og verdenslivet vilde dog forløbe på samme måde. Den brahmanske dogmatiker er sluppen over vanskeligheden ved at lade solene brænde jorden og Seshas ånde brænde hele universet af; men det ser jo stærkt ud som en nødhjælp.

De syv sole, der udtørre jorden og til sidst tænder den i brand, er et rent naturmotiv; og det står i den nøjeste forbindelse med den indiske natur, hvor den glødende sol er den værste fjende, regn og kølighed den frelsende magt (Hinduerne tænker sig endogså de saliges boliger i nord, Helvede i syd). At menneskeheden tilintetgøres af tørke og solbrand, er lige så nærliggende for dem, som fimbulvinteren er for nordligere folkeslag.

Efter indisk forestilling suger solen stadig vandene op og med-deler deraf lys og livskraft til alle guder og jordiske skabninger; men af de mere end 1000 „stråler“, der udgår fra solen, er syv de vigtigste, nemlig de der fører næring til månen, til de fem planeter og til stjernerne¹. Rent fysisk må det altså stå som en naturlig sag, at når solen opsuger al væde på jorden, må både den selv og de af den oplyste og nærrede stjerner tiltage så stærkt, at de tænder jorden i brand.

Læren om jordens udtørring med påfølgende solbrand har — som jeg nævnte — i allerhøjeste grad gunstige betingelser i landets egen natur, hvor tørken er den værste fjende af alle og undertiden medfører tusenders død. Tanken er derimod i forhold til Indernes kultur forholdsvis ung; en verdens-undergang berøres aldrig i de forskellige skrifter, der tilhører vedalitteraturen; enten har den først udfoldet sig i det klassiske sanskrits tid, eller den har hjemme ikke blandt Arierne, men blandt Indiens urbefolkning. Også en anden tropisk folkestamme, Indianerne i Peru, havde den forestilling, at menneskeheden vil dø bort i tørke og hungersnød². Solbranden er et slet og ret naturmotiv, ligesom fimbulvinteren, men efter sit væsen bundet til de tropiske egne.

Rundt omkring i det uhyre epos Mahabharata findes der yderligere oplysninger om verdensbranden³. Snart hedder det blot, at Vishnu selv skal blive til den ild, der opbrænder verden, og siden under navn af Narayana sove på slangen Sesha i natligt mørke, indtil han som Brahma begynder en ny skabelse (III, v. 15809). Snart omtales ilden derimod som guddommens våben. Pandusönnen Arjuna stiger op til himlen og får af Siva lov at udbede sig en gave; han beder da om Sivas himmelske kastevåben Pasupata „og denne frygtelige rædselsfulde magt, kaldet Brahmasivas, hvormed du engang ved jugaens ende vil ødelægge hele verden“. Siva nøjes dog med at give ham våbnet Pasupata, som ellers end ikke guderne kender, og advarer ham imod at udslynge det efter en ringe mand, „ti da vil hele verden gå til grunde“; „det kan udslynges med bue, tanke, øje eller ord“ (III v. 1641-).

¹ Wilson, Vishnu purāna, II 297—98 note jf. 300; denne lære skal allerede findes i Vedaerne. ² Söderblom, La vie future 202; jf. ndfor § 35. ³ Jeg

har nyttet den i Fauches franske oversættelse; stadig jævnført med et fyldigt skrevet udtog, som afdøde prof. Sören Sörensen i sin tid har stillet til min rådighed.

53). En helt anden tanke er den, at en af Pandusønnerne på sin rejse igennem alskens fantasilande træffer på det fjæld, hvor den ild har sit sæde, som engang skal ødelægge hele verden. Ved en anden lejlighed omtales derimod et æg nede i underverdenens vande, „det bevæger sig ikke og brister ikke, jeg har aldrig hørt tale om dets fødsel eller natur, hvem dets fader eller moder er; det siges, at når verdens ende kommer, bryder en mægtig ild frem af det, og udbreder sig og fortærer de tre verdener med hele deres bevægelige og ubevægelige indhold“ (V k. 99 [98]).

Denne mangfoldighed af indbyrdes modsigende motiver er dog ikke så stor, som det synes. Om den uendelige guddom selv er ilden, eller om ilden er et tryllevåben i hans hånd, vil for indisk opfattelse sige omtrent det samme; blot har den sidste tanke en mere plastisk og populær form, der gør den tilgængelig for almenheden. I brahmanens mund vil de blot sige det samme som at Siva bliver til de syv sole eller at han bliver til Seshas åndepust. Lidt anderledes er det med forsøgene på at henlægge branden til et eget sted (i lighed med Nordboernes Muspelheim i Snorres Edda) på de fjærreste fantastiske bjærgtinder eller som æg i den dybeste underverden. Her er den i højere grad populariseret, gjort uafhængig af den abstrakte guddom; men disse forestillingers sjældenhed og deres indbyrdes modstrid vidner om at det er ganske spæde sagndannelser.

Men hvor gammel er selve den forestilling, at det er den højeste guddom, der ødelægger verden? Her må man mærke sig, at Siva-skikkelsen, guddommen som ødelægger, er ukendt i vedatiden, og først skabt under den indiske kulturs fuldendelse, sikkert under indflydelse fra landets mørke urbefolkning; endnu er det jo fortrinsvis Dekans befolkning, der er Siva-dyrkere. Denne guddom, der tilintetgør, endogså hele verden, er en ikke-arisk indsats i Hinduernes religion, selv om den rå urbefolkning næppe har frembragt den færdige teori om en sådan verdensødelægger.

Vanskeligere er det at komme til klarhed over slangen Sesha. Er den den oprindelige verdensødelægger, eller er den blot et udtryk for Sivas tilintetgørelse? Det første synes dog rimeligst. Dens udspring er jo slet og ret animistisk; den er det væsen i dybet der bærer jorden oppe på sine tusende hoveder og som formodentlig fremkalder jordskælv, og fra en jordskælvsslange er vejen altid kort til en verdensødelægger (§ 20 og 25). På den anden side er det

dog mærkeligt, at jordskælvslangen ender med at tænde verden i brand; vi havde undret os mindre, om den knuste verden når den flyttede sig. Men her kan jo være sammenblanding af to forestillinger: et slange-(jordskælvs-)motiv og et verdensbrand-motiv.

Det samme motiv, at slangen med sin udspyning tænder verden i brand, kender vi fra det tyrolsk-østrigske sagn om lindormen der brød ud af jorden; men det træffes ikke i andre beslægtede former, der er omtalte i § 20, og det synes at være en tillæmpelse dels til almindelige drageforestillinger, dels til den kristne lære om en verdensbrand. Også er der en stærkt detaljeret baskisk tradition om uhyret Heren, der engang skal vågne og spy ild over jorden¹. Motivet synes at være karakteristisk for unge, stærkt blandede overleveringer.

På indisk grund er den ildåndende Sesha forklarlig nok, hvis en allerede eksisterende tro på en verdensbrand (oprindelig et naturmotiv: tørke og solild) er bleven overført til den verdensbærende slange, fordi man i indisk religion havde forkærligheden for at opfatte det samme væsen som opholdende (her verdensbærende) og ødelæggende. En sådan verdensslange kan være skabt af brahminske forudsætninger; men den kan også være ældre, tilhøre urbefolkningen, der i fremragende grad har dyrket de store og farlige slanger som hellige. Dens animistiske og plastiske karakter turde snarest tyde på, at den ikke er et blot foster af brahmanernes tænkning.

Et slægtskab er der vistnok mellem den brahminske verdensundergang og den tro der møder hos en ret vild stamme i Cambodia i Bagindien. Man betragter som sine hövdinger et par afsides boende præstelige konger „Ildkongen“ og „Vandkongen“. De tages altid af en bestemt slægt, ti den sidder inde med tre højst virkningsfulde talismaner: frugten af en slyngplante der kaldes cui som skal være opsamlet efter sidste verdensdrukning i fjærn fortid og dog endnu er grøn, en rotanggren der stadig bærer blomster, og et sværd med værneånd i. Med de to første kan Vandkongen fremkalde en flod til at drukne hele verden med, og om Ildkongen drager sværdet blot et par tommer af skeden vil solen skjules, dyr og mennesker falde i søvn; drager han det helt, vil verden gå til grunde. For

¹ P. L. Møller, Franske folkesagn (1871) nr. 31. (Hans kilde er formodentlig Garay, Légendes des Pyrénées, der ikke har været mig tilgængelig).

at skaffe regn ofres der til dette sværd okser, svin og fugle (Frazer, *The golden bough* I² 165). Man mærker ligheden med det indiske ragnarok, blot at her ingen verdensundergang loves, men den kun stilles som mulighed; men da de fortidige verdensdrukninger er Cambodiafolkene velkendte, er skellet endda ikke så stort. Undergangens enkelte træk minder om de indiske: undergang i vand og i ild, guddommen som den der fremkalder ødelæggelse, og midlet dertil er guddommens våben; Ildkongens sværd svarer til Vishnus våben. Det er muligt vi heri møder udløbere fra brahmanismen; men det kan også være, at vi her har det ikke-ariske grundlag for brahmanernes filosofiske udvikling. Man må sikkert give Frazer ret i, at den hele dyrkelse af Ild- og Vandkongen er lævnet fra ældgamle tider.

29. Verdensbranden på vandring.

Det er iøjnefaldende, at næsten alle de religioner, der kender en verdensbrand, har deres hjemsted i egne, der ligger tæt ved hinanden: den brahminske, den buddhistiske, den persiske, den jødiske, den kristne, desuden stoikernes lære, og vi kan endnu tilføje den manikæiske og den muhammedanske. Enten må alle disse egne frembyde naturforhold, der så at sige nødvendig skaber denne lære; eller også må der foreligge påvirkning fra det ene folk til det andet.

Jøderne har tidlig kimen til en verdensbrand; den Gud, der ødelagde Sodoma og Gomorrha, skal også i fremtiden lade ild regne over de folkeslag, der trodser hans vilje. Men denne spire kommer aldrig rigtig til udfoldelse. 5te Mosebog forkyn-der vel i stærke ord ødelæggelsen af Israels land: „Ti ild er optændt i min vrede, og den brænder til Helvedes dyb, og den fortærer landet og dets grøde, og stikker ild på bjærgenes grundvold“; men fortsættelsen af denne Moses' afskedstale viser, at der samtidig er andre ødelæggelser såsom sygdom og krig; og Jeremias (der var en yngre samtidig af 5te Mosebogs forfatter) udtyder sætningen billedlig om Herrens vrede. Overhoved hæmmer interessen for det enkelte folk, Israel, udviklingen af en verdensødelæggelse. Når Esaias spår imod Babel eller Edom, flimrer det med ragnarokagtige træk, undertiden også landets ødelæggelse ved ild; men spådommen løber dog ud i, at Mederne skal indtage Babel. Til sidst fremkommer et jødisk ragnarok, dog ikke grundet på natur-

motiv, men alene på gudsbegrebet. „Du grundfæstede for-dum jorden, og himlene er dine hænders gerning; de skal forgå, men du består; de skal ældes som et klædebon; du skal omskifte dem som en klædning, og de omskiftes; men du er den samme og dine år får ingen ende“, hedder det i en af salmerne. Denne tanke optages næsten ordret i de yngste profetier, og endelig træder den i den sidste af Esaiasprofetierne i forbindelse med håbet om fuldkommenhed: „Ti jeg skaber nye himle og en ny jord; glæder og fryder eder indtil evig tid ved det som jeg skaber“. Denne nye verdensalder træder tydelig frem i en hel række apokryfe skrifter fra de sidste århundreder før Kristi fødsel og det første århundrede derefter; men blandt alle deres enkeltheder møder vi aldrig verdensbranden. Derimod finder vi den i tiden nær efter Jerusalems ødelæggelse i to sibyllinske digtninger, forfattede blandt de adspredte Jøder ude i Romerriget. Men disse værker tilhører en tid, hvor forestillingen om en verdensbrand allerede var nået ud i videre krese, dels fra græsk filosofi, dels fra den persiske religion. Fra den jødiske religions standpunkt må man regne denne lære for tilført udefra¹.

Selv i den ældste kristendom træder verdensbranden ikke så stærkt frem som senere hen. Jesu taler og Pauli breve slutter sig nærmere til de gamle profetier. Kun Peters sidste brev forkynder, at himlene og jorden gemmes ved Guds bud til ild på dommens dag. En bestemt persisk indflydelse gør sig gældende i Johannes' Åbenbaring, ligesom i den ene af de jødiske sibyller (de styrtende stjerner, der tænder jorden i brand). —

Den første Græker, der vides at have forkyndt verdensbranden, er filosofen Herakleitos; han levede i Efesos o. 500 f. Kr. „Ilden vil komme over alt for at dømme og gribe det“, skriver han; og han skildrer, hvorledes jorden atter skal forsvinde i verdenshavet, hvoraf den engang er trådt frem, og derefter skal det hele opbrændes. Tiden fra verdens frembringelse og til dens tilintetgørelse udgør et „verdensår“ af 18000 almindelige solår. Det

¹ 5. Mos. 32, 22; Jer. 15, 14, 17, 4; Es. 13 jf. 34; Salme 102, 27; Es. 51, 6; Es. 65, 17, 66, 22 jf. Es. 34—35 (særlig 34, 4) hvor ligeledes tilintetgørelse og fornyelse nærmer sig hinanden. Stave, Einfluss der parsismus 202—204; hans mening, at verdensfornyelsen skyldes påvirkning fra persisk, synes mig dog tvivlsom, når man ser, hvor jævnt tanken vokser frem på jødisk grund. Oracula Sibyllina, 4de bog; Kautsch, Apokr. II 205 jf. 183; om Sibyll. 5te bog se ovfor s. 182.

synes, som om Herakleitos er kommen til denne teori ad rent filosofisk vej. Allerede hans forgængere blandt de joniske filosoffer, Anaksimandros i Milet, og vistnok også Anaksimenes, forkyndte en opløsning af den synlige verden i de til grund liggende stoffer: læren om „verdensår“ hører vistnok hjemme i Pythagoræernes lære. Idet Herakleitos satte tilværelsens udspring i bevægelsen, omdannelsen, ilden, måtte han naturlig føres til også at betone den synlige verdens forgængelighed og lade den opluges af grundelementet¹.

Selvfølgelig er det også muligt, at han kan have kendt en bestemt form for verdensbrand. En sådan eksisterede jo på den tid i Indien, og Perservælden havde da ført de skilte folk nærmere til hinanden, ført Lilleasiens Grækere sammen med Indusflodens brahminer. Også Inderne lærte jo en verdensbrand og en verdensdrukning, om end i omvendt orden af den hos Herakleitos. Sammenhængen med indisk er da tvivlsom, og en påvirkning udefra er ikke nødvendig for at forklare fremkomsten af hans teori. Den bestemte angivelse af verdensløbets tidsmål minder om persisk og indisk. Selv om en sammenhæng med østerlandske forestillinger ikke er nødvendig for at forklare fremkomsten af Herakleitos' teori, er det dog en mærkelig kendsgerning at denne lære fremkommer netop til den tid og sted, hvor Grækernes berøring med østerlandsk kultur er stærkest. Denne samtidighed og samstedlighed i ragnaroksfestillinger har vi mødt mange gange før og skal fremdeles møde den ofte i det følgende.

Herakleitos' fysiske system blev optaget af den stoiske filosofi, der grundlagdes o. 300 f. Kr. af Zenon fra Kition på Kyprien. Læren om verdens undergang har — i alt fald hos de senere stoikere — den form, at verden undertiden skal forgå ved vand og undertiden ved ild.

Den første af stoikerne, der blandede et naturmotiv ind, var Zenons lærling Kleantes. Det hedder om ham, at han støttede teorien om en verdensbrand ved at lære, „at solen gör månen og de andre stjerner lig med sig selv og optager dem i sig“ (Zeller³ III 140). Denne tanke svarer nøje til den indiske lære om de syv solstråler eller planetlys, der af solen øges til syv nye sole og sammen med den selv tænder jorden i brand. Og da Kleantes levede i det 3dje årh. f. Kr., i den store blandings tid for østens og

¹ Zeller, Geschichte der griech. philosophie ³1 687—702 jf. 231. 442.

vestens ideer, som begynder med Aleksanders tog, er der intet i vejen for at han kan have modtaget ideer, der fra først af var indiske og givet dem en lidt mere filosofisk form. Man er jo ret tilbøjelig nu til at anerkende østerlandske elementer i stoikernes lære. Men vi kan komme bestemt ind på spørgsmålet.

Ingen af denne tidsalders mænd er vel et bedre udtryk for denne blanding af hellensk og østerlandsk kultur end Babylonieren Berossus. Han var præst ved Bels helligdom i sin fædreneby, læste de gamle kileskrifter og forfattede efter dem en Babylons-historie på græsk; han kendte den græske og den kaldæiske stjernekyndighed og holdt astronomiske forelæsninger på Kos og i Athen, som Athenæerne skal have hædret ved at rejse ham en gylden billedstøtte. En af hans lærdomme — bevaret i Seneca's *Quæstiones naturales* — var den, at verdensbranden vilde indtræde, når alle stjerner stod i Krebsens tegn, og verdensfloden, når de alle stod i Stenbukkens. Her finder vi altså stoikernes, på Herakleitos byggede veksling mellem verdensbrand og verdensdrukning. Vi finder endvidere en lære, der minder om Kleanthes', at solen sammen med de andre planeter tænder jorden i brand. Endelig er det en naturlig tanke, at denne solbrand henlægges til den hedeste sommertid omkring solhværv. Men mærkeligt er det alligevel, at vi finder en næsten tilsvarende astronomisk datering af verdens undergang i det gamle indiske digt Mahabharata: verdensfornyelsen indtræder, når solen, månen og Jupiter står sammen i Krebsens stjernebillede. Ligheden er så overraskende; det at datere verdens undergang er så sjældent, — at forholdet næppe lader sig opfatte anderledes end at Kleanthes' og Berossus' lærdomme har deres forudsætning i den gamle indiske tro på de syv sole, pænt tilberedt i astronomisk og filosofisk henseende. Af de to står Berossus, der skrev o. 279 og boede i Babylon, nærmest ved den indiske tradition, medens hans yngre samtidige Kleanthes har omsat den i mere filosofisk form.

Gennem stoikerne vandt den ny lære udbredelse. Herakleitos' gamle sætning om verdensødelæggelser snart ved ild, snart ved vand, var hovedmotivet. Man afhandlede, om det var ved vandflod, ved skylregn eller ved kildebrud, at en sådan tilintetgørelse foregik; og Seneca, der skriver med hele denne literatur forud for sig, mener at alle tre måder formodenlig virker samtidig. Han udvikler disse tanker ikke blot i populærvidenskabelige skrifter,

men finder også i opbyggelige arbejder lejlighed til en udmaling af den tid hvor alt forsvinder i verdensbranden og alle sorger dermed får fred.

Ad alskens veje søgte disse tanker nu ud i de brede lag. Athenaios (en aleksandrinsk grammatiker o. 200 e. Kr.) kender en jonisk dans „verdensbranden“¹. — Under den store fest i Rom under Antoninus Pius (o. 150 e. Kr.) var der en mand, som fra et figentræ på Marsmarken forkyndte folket, at der skulde regne ild fra himlen og at det da var verdens ende; til tegn på sandheden af hans spådom skulde han selv forvandles til en stork, når han styrtede sig ned fra træet; men det viste sig, at han havde en stork skjult under kappen, og at han tilhørte en forbryderbande der vilde fiske i rørte vande².

Indenfor lærde krese synes det derimod den astronomiske datering af verdens undergang at have forplantet sig. En udtalelse fra middelalderen peger i alt fald mærkelig i den retning.

I 1184 blev en stor del af den kristne verden sat i stærk bevægelse ved et brev, der blev sendt både til pave Clemens III og til andre fremragende personer. Som afsendere opgav sig astrologerne i Toledo og særlig magister Johannes Davidis Hispanensis. Det bebudede at i 1186 skulde verden ødelægges af storm, tørke, hungersnød, pest og jordskælv; rådede derfor menneskene til at forlade deres faste boliger og at søge ly i bjerge og huler, og at unddrage sig fra storme og sandflugt, der vilde hjem søge kystegnene, særlig Østens stæder. Luften vilde da blive formørket og forgiftet af en frygtelig blæst, og midt i den vilde høres en røst eller lyd der vilde lamme modet i alle. Alle byer ved stranden vilde dækkes af sand og jord. Alt dette vilde ske som følge af planeternes konjunktion i vægtens tegn og i slutningen af slangens og vilde ske i september måned. Solen vilde også komme i samme konjunktion. Denne ejendommelige tildragelse kan kun ske efter Guds vilje, som et vidunderligt tegn på den forvandling alle timelige ting skal undergå. Forvarslerne vil være en total solformørkelse lige for planetkonjunktionen, og ligeledes en total måneformørkelse. Solen vil under formørkelsen vise sig rød og misdannet, hvad der varslar blodsudgydelse ved en

¹ κόσμον ἐκπύρωσις (Athenaios, Deipnosophistai 5, 283).

² Jul. Capitolinus, Antoninus, k. 13 (Scr. hist. Aug., I, 1864, s. 54).

flod i Østen og ligeså ved en i Vesten. Tvivl og uvished vil gribe Jøder og muhammedanere, indtil de opgiver deres synagoger og mahommedanerier; deres sekt skal efter Guds vilje udslettes. Derfor: forlad landet så snart I ser solens formørkelse!

Hvad brevet varslede om stjernernes konjunktion indtraf virkelig i 1186, således som nyere astronomers undersøgelser har påvist. Året bragte storme og kampe, der i krønikerne betragtedes som opfyldelser af nogle af spådommene; men den store verdensafslutning udeblev.

Men brevet fornyedes og omarbejdedes ved passende lejligheder hele middelalderen igennem: 1229, 1322—29, (1345), 1395, 1480; mere og mere fik de halvfolkelige spådomme om Antikrist o. desl. plads deri.

Brevets efterhistorie ligger klar nok, i kraft af nyere forskninger over det omfattende stof¹. Derimod er Toledo-brevets tilblivelse ikke opklaret ud over det almindelige, at planetkonstellationer i det hele varslede voldsomme begivenheder i naturen og menneskelivet. Gådens løsning ligger i den østerlandske (særlig indiske) lære om verdens tilintetgørelse ved solens og alle planeters konjunktion i vægtens stjernebillede.

Det ligger nær at tænke sig, at denne lære om planeternes konjunktion er gået gennem de stjernekyndige Arabere. Imidlertid er jeg hos disse ikke truffet på noget helt tilsvarende, men vel på en af stjerners forening fremkaldt verdensbrand: „Nogle siger at når ‚Hjærtet‘ [i Skorpionens stjernebillede] når 15de grad i Løven, vil der blive en stor oversvømmelse med ild, der ødelægger hele verden og ikke sparer noget levende væsen i hav eller på land. Derefter vil Gud genopvække de skabninger som han finder for godt“².

Således kan linjen fra den indiske verdensbrand følges ned i de middelalderlige dommedagsspådomme, om end ikke så skarpt som i nogle af oldtidens græske former.

30. Den keltiske verdensbrand.

Den ældste beretning om et vestkeltisk ragnarok er Strabons udtalelse: druiderne forkynnder „ligesom andre“ en verdensundergang

¹ Gaster, *The letter of Toledo* (Folklore 1902, 115—34) < Grauert, *Meister Johannes von Toledo* (München 1901). ² Arabisk-ægyptisk i 10de årh. (L'Abrégé des Merveilles, par Carra de Vaux, Paris 1898, s. 15).

i ild og vand. Strabon finder det derfor unødvendigt at gøre nærmere rede for denne lære; han måtte jo deri se en gentagelse af Herakleitos' og stoikernes.

For os har spørgsmålet en meget større interesse: havde Gallerne en verdensundergang af hjemlig rod? eller havde deres præstestand tilegnet sig en sådan lære fra de græske filosoffer?

Det er naturligvis svært at besvare spørgsmålet med så lille et materiale som det foreliggende. Men så vidt vi kan skønne, er der mest sandsynlighed for et lån fra Grækerne. Dær er foreningen af ild og vand forklarlig nok. I en hjemlig mytedannelse vilde undergangen i hav ligge nær, men verdensbranden vilde savne naturforudsætninger; og det kan, efter alt hvad vi har iagttaget, ikke nytte at henskyde sig under branden som arvegods fra en fælles-arisk tid.

De ydre forudsætninger for et lån fra Grækerne var i høj grad til stede. På gallisk grund lå den mægtige handelsstad Massilia, bygget af græske Joniere fra Lilleasiens kyst, lige ved den tid da filosofien begyndte at udfolde sig i deres hjemstavn. Græsk kunst kom i den følgende tid til at øve sin indflydelse på keltiske gudeforestillinger; græsk skrift optoges, osv. Alt hvad Strabon meddeler om den keltiske ragnarokslære, stemmer med græsk filosofi, og dette kan da naturlig nok være dens udspring.

At føre et udtrykkeligt bevis for at verdensbranden var ukendt før den græske påvirkning indtrådte er vanskeligt. Men der må dog henvises til at de østligere kelter i 4de årh. f. Kr. kendte en ganske anden undergang, himlens nedstyrtning (§ 32). —

Mon det skulde være muligt at få fyldigere oplysning om den oldkeltiske verdensundergang ved at granske den senere literatur? Jeg skal gøre et forsøg derpå ved at fremdrage en ejendommelig gruppe af irske traditioner.

Et gammelt irsk skrift bærer navn af „Samtalen mellem de to lærde“ (Agallamh in da suad); det er forfattet senest i 9de årh., og de spådomme, jeg snart skal omtale, strækker sig et stykke ind i vikingetiden. Denne digtning er henlagt til Irlands fjærne oldtid; den unge skjald Neidhe kommer til kongens gård og sætter sig på kongeskjaldens plads; da den ældre kommer og vil hævde sin plads, opstår der en kappestrid imellem dem i digtekunst og i al mulig menneskelig viden, og deriblandt også i spådomme om fremtiden: der vil komme kvægdød, mestrene i alskens kunster vil

kun være göglere, hedningerne vil hærge Irland, og konger synke ned til vandrerne, ædlinge vil nedtrykkes og vanbyrdige hæves op, kirkerne blive verdslige herrers ejendom, børnene vil ikke mere forsørge deres forældre i alderdommen; der vil komme folkedød, lyn og torden, uorden i årstiderne, manddrab i tre dage og nætter, og da vil ildhjemsøgelsen komme på S. Hansdag, som lægger to tredjedele af verdens befolkning øde (den sidste tredjedel af ilden falder nemlig ikke på menneskene men på havets dyr og skovens træer); så vil fremmede komme på et uhyre skib „det roende hjul“, men det vil strande på klippen Cnámhchoill, alle fjenderne vil blive dræbte; men de fremmede vil siden lægge alle Erins gamle kongesæder øde, og derefter vil havet oversvømme Erin — syv år før dommedag¹.

Man vil vanskelig kunne hævde denne lære som opstået ud fra blot kristne forudsætninger. Vi finder en ild-ødelæggelse og en vandødelæggelse, ligesom i druidernes lære; vandødelæggelsen er — for Ierne — den afgørende, deri skiller denne tro sig bestemt fra kristen lære. I den kristne forfatters fremstilling møder denne undergang som sat på aftægt (syv år før den egentlige dommedag); således blev også Fimbulvinteren sat på aftægt i Snorres mytologiske system. I øvrigt er det at Irland går til grunde ved vand (v: ved det fra hedensk tro arvede element) et nøje sidestykke til folketroen fra Sønderjylland, at „vort land“ skal forgå ved vand, — så kan de andre lande gerne rette sig efter den bibelske spådom om undergang ved ild².

Mest afgørende viser dog undergangen på S. Hansdag, at vi er udenfor den kristne synskres: undergangen ved ild i den hedeste tid er det træk vi har kunnet følge fra Indien og ud over landene. Det er næppe udelukt at den fra græsk filosofi kan være nået ind i selve druidelæren. I modsat fald er den — ad understrømme som vi nu ikke kan følge — trængt ind til de halvt lærde halvt folkelige irske sagamænd, og har så meget lettere vundet indgang fordi den var rodbeslægtet med den tidligere keltiske overlevering.

Det har interesse at følge denne forestilling om Irlands kommende ødelæggelse ved S. Hans-ilden ned i den lidt yngre litteratur, — dels fordi den giver vidnesbyrd om den gamle overleverings styrke, dels fordi

¹ O'Curry, Lectures of the Ms. materials of ancient irish history, 2383—85 jf. 403. ² Rag. I 177.

vi lærer hvorledes det ældre ragnarok-præg svækkes og mere og mere opluges af historiske og religiøse motiver. Vi ser derved, at det ikke er en kristen eller historisk digtning, der tager mytisk farve, men en mytisk der historiseres.

I „De fire mesteres årbøger“, en af de ypperste og med begivenhederne samtidige kilder til ældre irsk historie, læser man under år 1096 følgende: „A. D. 1096. S. Johannes fest faldt på en fredag i det år; Erins mænd blev grebne af stor rædsel, og den beslutning blev tagen af den irske præstestand med S. Patriks efterfølger i spidsen, for at frelse dem fra den manddød, som fra fjærne tider var bleven forudsagt dem, at påbyde alle en tre dages fuldstændig faste en gang om måneden fra onsdag til søndag og en faste hver dag indtil årets ende undtagen søn- og højtidsdage og de store festdage; og de gav også almisser og mange ofre til Gud; og mange landbesiddelser blev skænkede til kirkerne og præsterne af konger og høvdinger; og således blev Erins mænd frelst fra den hævnende ild.“

Denne oplevelse i 1096 blev afgørende for de gamle spådommes stilling i den nærmeste eftertid, man opfattede dem nu, som om de var blevene opfyldte, eller man blandede i alt fald historiske træk i de mytiske forestillinger. Kort efter 1101 blev der digtet en profeti, der er lagt i munden på en irsk nationalhelgen, den hellige Kolumkille. Den ender med spådommene om, at Flann den grådige skal være Irlands sidste konge, at „det roende hjul“ skal komme med sine 1000 gange 1000 krigere, men strande ved Cnamhchoill, og alle krigerne nedhugges [formodenlig en hentydning til slaget ved Sollyhead-skoven 941], en ny flåde af 1000 skibe skal komme og hærge, men i et stort slag ved kongesædet Tara [978] skal de fremmede nedhugges, og kun et eneste skib skal slippe bort; dog skal 27 slægter af de fremmede blive tilbage og blande sig med de indfødte, men de skal alle ødelægges ved en S. Johannes dag en fredag, da skal tre fjærdedele af menneskene ødelægges lige indtil Middelhavet [jf. spådommene i 1096, og den pest der i 1095 hærjede Irland og særlig den nordiske nybygd i Dublin]¹.

I et spådomdigt, der tillægges S. Moling, men som er forfattet kort efter 1137, findes disse historiske tilknytninger næsten helt afstrøgne; ødelæggelsen af de tre fjærdedele af menneskene, indtil Middelhavet, findes, men opfattes ikke mere som en brand, snarere som en pest, der skal nå Irland fra sydvest. Af ødelæggelses-motiver ved verdens slutning kender det ialt tre: „det roende hjul“, ødelæggelsen fra sydøst [altså den der ellers knyttes til S. Johannes dag] og endnu en ødelæggelse, „kosten fra Fanait“, der fejer menneskene bort over hele landet fra nordøst og til sydvest. Alle hjemssøgelseerne kommer i Flanns 60-årige kongetid, og 100 år efter hans død er det dommedag (O'Curry 420—21).

Således har vi fulgt verdensbranden om land fra Indien indtil keltisk folketro. Vi har mange steder eftervist det særlige motiv,

¹ O'Curry, Materials 400—406; et vers af spådommen citeres i Leinster-bogen o. 1150.

solens og planeternes forening på årets hedeste tid. Vi har overalt eftervist at verdensbranden optræder netop på det tidspunkt hvor forbindelserne østpå bliver stærke, — medens den udtrykkelig savnes i de ældre forestillinger hos Græker, Perser, Jøder og Kristne.

31. Menneskehedens tilbagegang.

Vi har fulgt verdensbrandens optræden, der så mærkelig former sig som en i tid, sted og handlingstræk sluttet række. For at have det fulde overblik over ragnarok-motivernes udfoldelse må vi også dvæle kort ved det andet store indiske motiv: verdenslivets og særlig menneskehedens tilbagegang.

Til en begyndelse kan vi vende os til den udførlige skildring af verdens sidste tid, som Mahabharata lejlighedsvis har fået indflettet:

Mahabhārata (III v. 12805—13122): Til Pandusønnerne kommer eneboeren Markandeya, som har levet gennem mange tusende år. „Du har set enden på mange tusende yugaer, og ingen er så langlivet som du undtagen selve Brahman. Fortæl om alle tings grunde; du har oplevet det selv mange mange gange, og der er intet i alle verdener som du ikke véd.“

Markandeya fortæller: I begyndelsen efter hele verdens undergang kom først 4000 år, det er en kritayuga, med 400 år til slutning; så kom en tretayuga på 3000 år, med 300 år efter; så dvaparayuga på 2000 år og 200; så kaliyuga på 1000 år og 100. Efter kaliyuga kommer atter kritayuga, og sådan afveksler de fire yugaer i perioder på 12000 år; 1000 sådanne perioder danner en Brahman-dag. — Kendetegnene på verdens ende er disse: Henimod periodens slutning i det sidste tusendår taler alle mennesker mest usandhed; der er kun skin tilbage af offer, gavmildhed og fromme løfter. Brahmaner gör sudraers (arbejderes) værk, sudraer erhverver rigdom; brahmaner lever som kshatriyaer (adelsmænd), opgiver ofring og læsning, stav og skind, og spiser alle arter føde. Brahmaner mumler ingen bønner, men sudraer er hengivne til mumlen. — Når verden på denne måde er forkert, bliver det første tegn på undergangen: uretfærdige barbariske konger, landene er øde, fyldte af vildt og rovdyr. Man forklarer vedaerne falsk; sudraerne taltales med *bhōh*, og brahmanerne med *ārya*; folk er fulde af utøj, parfymerne taber deres duft, safterne deres smag. Kvinderne føder mange børn, men har kun små legemer, har slet natur, slet vandel og lader sig bruge til unaturlig vellyst; køerne giver kun lidt mælk, træerne er fattige på blomster og frugter, men rige på krager. De tvebårne (o: brahmanerne) modtager gaver af fyrster, som er uretfærdige og besudlede med brahman-drab; hyklerske tvebårne strejfer om alle vegne og tigger; husfædrene frygter for skattebyrder og er tyvagtige; brahmanlærlingene

fører slet vandel i eneboene og driver hor med deres lærers hustru; de eftertragter hvad der hører til denne verden, kødets og blodets forøgelse; eneboene er opfyldte af mange kætttere. Den hellige Indra lader det ikke mere regne i rette tid. Den retfærdige lever kun kort, fordi uretten tager overhånd. Varerne sælges efter falske mål, købmændene er lumske, de retfærdige tilsidesættes, er kortlevende og fattige. Stæder, lystboliger og hellige steder huser menneskeædende skabninger, dyr og fugle. I en alder af 7—8 år bliver kvinderne frugtsommelige, en mand får sønner 10—12 år gammel, i 16 års alder er mændene gråhårede; de unge har oldinges natur, og oldingene de unges; kvinderne driver hor med trælle og dyr.

Der indtræder tørke, de levende væsner omkommer i mængde af afkræftelse og sult. 7 brændende sole drikker alt vandet i havene og i floderne, og alle træer og urter brænder til aske. Derpå fortærer dommedagsilden den soltørrede verden, slår revner i jorden og trænger ned i underverdenen og fylder guder og alle med rædsel, idet den opbrænder slangeverdenen og alt hvad der er på jorden, ledsaget af stormvind. 2000000 yojanaer ned brænder den, og fortærer verden med guder, ånder, elverfolk og jætter.

Derpå opstår på himmelen umådelige skyer oplyste af lyn, som efter Parameshthins (Brahmas) bud oversvømmer hele jorden med dens bjerge i tolv år og slukker ilden. Derpå sluger Svayambhu (Brahma) vinden og sover hvilende på en lotus.

I denne kun af vand bestående verden vanker jeg (Markandeya) ene om uden at finde hvilested. Da får jeg øje på et stort figentræ midt i havet; på en af dets grene er der en løjbænk, hvor der sidder en dreng af guddommeligt udseende; jeg undrer mig over hvem det kan være. Han tilbyder mig et hvilested i sit indre. Da føler jeg lede ved mit lange liv og min mennesketilværelse. Han åbner sin mund, og jeg bliver dragen ind i ham med umodståelig magt. Inde i hans bug ser jeg hele verden med dens riger og stæder, med Ganges og floderne og havet, de fire kaster hver ved sit arbejde, løver, tigre og vildsvin, Sakra og alle gudeskarer, rudraer og stamfædre, slanger og elefanter, — kort sagt alt det jeg har set i verden, det ser jeg i hans bug mens jeg vandrer om derinde. I over hundrede år vandrer jeg om derinde uden at finde ende på hans legeme; da anråber jeg guden selv og bliver straks med vindens kraft drevet ud af hans mund. Atter ser jeg ham sidde på figentræets gren med helligdomstegnet, iført gule klæder. Jeg tilbad ham og påkaldte ham om at fortælle mig alt; og gudernes gud betroede den fromme, at han var den der var ophav og skaber til alt, og tilintetgører af alt, var Vishnu, Brahman og Indra; ilden er mit åsyn, jorden mine fødder, månen og solen mine øjne osv.; brahmankasten er min mund, krigerne mine arme, vaisyaerne mine lær, sudraerne disse mine to fødder; det der viser sig som stjærner på himlen er mine hårgrubler, alle have og de fire himmelegne er min klædning og mit leje ... hvid er min farve i kritayuga, gul i tretayuga, rød i dvapara, og sort i kaliyuga, ti i den består de tre fjærdedele af uretfærdighed, og når enden kommer

ødelægger jeg ene i skikkelse af den forfærdelige tid hele den tredobbelte verden. — Efter at have sagt dette, forsvandt guden, og jeg så at al skabningen igen var bleven til. Brahman er alle væsners fader og moder, således slutter eneboeren; ty til ham, I mægtige Kuru-ætlinge! Da hyldede alle Pandusønnerne guden.

Skönt denne redegørelse for den tilstundende tid er så udtømmende, beder dog Pandusønnerne om at få endnu mere at høre om kaliyuga; og eneboeren tilfredsstiller dem ved en endnu bredere udmaling, — formodenlig en af de mange yngre tilføjelser til digtet:

Mahabhārata (III v. 13009—13122): Hamp skal være de bedste klæder, det bedste korn koradushaka. Folks hustruer skal være deres fjender. Man skal leve af fiskekød og malke geder og får, fordi køerne er forgåede. Selv de retfærdige vil fyldes af begær og være vantro. Med spader dyrker man urter på flodbredden, og de bærer kun ringe frugt. Selv de fromme æder hinanden, far og søn æder hinanden. Brahmaner overholder ingen religiøse pligter, de er vedadadlere, giver sig ikke af med ofring, forvildede af ræsonnører. Man pløjer i dalbunden og spænder køer og etårige kalve i åget. Far og søn dræber hinanden; man røver enkers formue, krigerne er verdens plage. Ingen bejler til en pige, ingen pige giftes bort, man røver dem selv. Den ene hånd stjæler fra den anden. Der er ingen brahmankaste, krigerkaste og borgerkaste tilbage; der findes kun én kaste. Der gives ingen dødningoffer; der er ingen lærer eller lærling. Den højeste alder er 16 år, i det 5te eller 6te år føder pigen, mænd får børn 7—8 år gamle. De vil uden skrupel ødelægge haver og træer. De skal dræbe brahmanerne og tage deres gods; de tvebårne skal flakke om under veråb, plagede af sudraerne, og ingen beskytter finde; skælvende skal de ty til bjerge, floder og utilgængelige steder. Idet de ypperste tvebårne efterstræbes af røvere ligesom krager, og trykkes af onde konger ved skattepålæg, skal de opgive deres standhaftighed og gøre gerninger der ikke tilkommer dem, som sudraernes tjenere. Sudraer skal forkynde pligten, brahmaner være deres lærlinge. De skal ære benhuse og sky guddommene . . . Landene skal være tomme, plagede med hoveri og skatter. (Alle himmelegne luer; stjerneskud varsler ondt, solen med de 6 andre sole brænder; Rahu [solulven] angriber solen udenfor måneskiftet; ild luer frem alle- vegne.)

Men efterhånden opstår verden atter. Når solen, månen, Jupiter og en stjerne i Krebsen mødes, da kommer kritayuga igen; tordenskyen giver regn i rette tid, stjærnerne stråler, planeterne går i den rette retning; der er frugtbarhed og lykke. Der fremstår en brahman Kalkin Vishnuyasas; som en retfærdig og sejrrig konge hersker han over jorden og udrydder barbarernes skarer. Efter at have afskaffet alt tyveri overgiver han brahmanerne jorden, og når alt er bragt indenfor de af skaberen oprettede grænser, trækker han sig tilbage til eneboerliv i skoven.

En ny guldalderstrid indtræder; de fire kaster passer hver sit. „Dette er altsammen både det forbigangne og det tilkommende, fortalt dig efter den af Vayu fremsatte purana.“

Det indiske epos' umådelige hang til variation af samme tanke, eller slet og ret gentagelse, understreger meget kraftig, hvad man har opfattet som det mest fremtrædende i den sidste verdensalder og det derved fremkaldte ragnarok:

1) En sædelig opløsning, hvor sammenblandingen af de forskellige kaster (stænder) spiller den mest fremtrædende rolle.

2) En tilbagegang i hele naturens livskraft, hvor dog menneskets aftagen i alder og størrelse er det mest ejendommelige træk.

Det er disse træk, vi først og fremmest skal følge den videre udbredelse af.

Buddhismen møder med den yngre brahmanismes lære om verdensafslutningen. Når det er udenfor selve Indien træder dog verdensbranden lidt mere tilbage, oversvømmelser ved regnskyl ell. lign. gør sig gældende jævnsides eller mere end den. Menneskehedens ødelæggelse ved regn af pile eller sværd forekommer også. Tyngdepunktet ligger endnu stærkere på menneskehedens etiske og fysiske opløsning.

Af disse træk skal vi her følge et enkelt, den i størrelse og alder aftagende menneskehed. Det viser klart, hvorledes en engang opstået plastisk form for en idé kan holde sig længe, ja endogså vinde i plastisk styrke, fordi den til videre vandring behøver så håndgribelige træk at de nærmer sig til det rent folkemytiske:

Mongolsk. „Fra nutiden af vil, efter de forkyndelser der indeholdes i forskellige mongolske skrifter, menneskenes og alle jordiske skabningers størrelse og alder aftage i den grad, at hestene til sidst ikke bliver højere end harer, og menneskene kun en alen høje. Den største alder, mennesker når, vil da knap udgøre 10 år; et om natten født barn vil da straks om morgenen løbe om ved arnen, og 5-årige vil gifte sig. — Da vil jorden i syv år ingen afgrøde bære, og derved vil der komme stor hungersnød og sygdom blandt disse dværge, hvorved den største del af dem udryddes.“ (Pallas, Nachrichten über die mongolischen völkerschaften, 1801, II 32). — De mongolske skrifter menes at være bearbejdelser af tibetansk buddhistisk litteratur.

Hvorledes disse tanker ser ud som ren folkeoverlevering, kan vi se hos de i Sydsibirien vandrende tyrkiske stammer:

Tartarisk kvad om verdens ende (fra Teleuterne), lyder i sin helhed således: „Når verdens ende er kommen, vil himlen være af jern, jorden

af kobber, en fyrste vredes mod den anden, et folk optænker ondt mod et andet; den hårde sten brister, det hårde træ knager. Mennesket vil kun være én spand langt, manden vil kun være en tomme lang, mandens tøjle vil være kort. Hvad der ikke (engang) er (så stort som) en skål, vil være herre. Faderen vil ikke kende sit barn, barnet ikke sin fader. Der vokser hvidløg på hovedet. Guld så stort som et hestehoved vil ikke være en skål mad værd; guldet ligger til at træde på, men der er ingen til at samle det op.“ (Radloff, *Proben der volksliteratur der türkischen stämme Südsibiriens*, I 185).

Udenfor den egenlige indisk-buddhistiske kulturkres møder vi også tanker der mærkelig minder om indisk verdensafslutning. I modsætning til den opgangslinje, der udmærker den persiske verdensafslutning, har et af de senere skrifter, *Bahman-yast*, en nedgang, der ved sin fylde og sine enkeltheder stemmer ikke lidt med indisk.

Bahman-yast. Zarathustra beder Ahuramazda om udødelighed, men i stedet skænker guden ham visdom. Han lader ham i drømme se et træ med fire grene; og han udlægger deres betydning for ham. Den gyldne gren varsler kong Vistaspas rige, der skal gå over til den rette tro og bryde troldenes ydre legem; sølvgrenen er tegn for Ardashir [Artaxerxes]; stålgrenen for Khusro [år 531—579 e. Kr.]; og den med jærn blandede for de onde trolde med det uredte hår, Vredens børn.

Straks i næste kapitel (II) gentages samme fortælling udførligere, med tilføjelse af tre nye grene (3—5): en messinggren for Sassaniderne, en kobbergren for den askaniske(!) konge, og en tångren for Vahram-Gor [420—39 e. Kr.]. Også den slutter med Khusros uddrivelse af kætterne [531—79] og dæmonernes påfølgende overmagt som slutning på Zarathustras (o: det nuværende) årtusend. Skriftet tilhører altså midten ell. slutningen af 6te årh. e. Kr. — For øvrigt påberåber det sig som kilde for Zarathustras drøm et ældre skrift 'Studjar Nask'; men vi véd fra anden side at dette skrift henlagde jernalderen til Shahpur II's tid (309—79 e. Kr.). Vi véd altså ikke med sikkerhed, om denne hele skildring af menneskehedens tilbagegang er udformet i 4de eller i 6te årh. e. Kr.; sikkert er kun at den møder her i sammenhæng med at den yngre persiske historie spejler sig i åbenbaringerne.

Kendetegnet på at Zarathustras årtusend er til ende — siger så Ahuramazda — er at trolde med det uredte hår i uhyre mængder mylrer ind i Iran fra østen, med løftede bannere, små af vækst og usle af art, brænder og øder alt: hus og land og lykke; herredømme, religion, sandhed; den rene Mazdalære og den hellige ild. Hvad der før har været en bygd bliver til en enkelt stad; hvad der var stad bliver til landsby; hvad der var stor landsby, en slægt; og hvad der var slægt, en enkelt tærskel.

„Og til den tid, Zarathustra, vil alle mennesker blive bedragere,

gode venner tager parti mod hinanden; agtelse, kærlighed og hensyn til ens sjæl vil forlade verden; faders kærlighed forlader sønnen, og broders broder, og moder vil blive fremmed for datter.

Når det er mod enden, Zarathustra, af dit 10de hundred vintre, da vil solen blive mere usynlig og mere plettet; år, måned og dag er kortere, jorden mere ufrugtbart, kornhøsten glipper, så de syv tiendedele af ursæden mindskes og kun tre øges, og det der gror vil ikke modnes. Menneskene fødes mindre, deres dygtighed og styrke er ringere; de er mere svingefulde, har ingen agtelse for brød og salt, ingen kærlighed til deres land.

I denne onde tid agtes grænseskellet mindst, når det gælder en lidende gudsmands eje; der gives kun få gaver; pligter og gode gerninger udføres der kun lidt af fra deres side; og sekterere af al slags søger ulykke til dem. Alle begraver og klæder døde [trods den derved pådragne urenhed]. . .

Og i denne Vredens tid går de usleste trælle frem med myndighed som landets ædlinger; og de gudelige som bærer hellige bæltter over deres kjortel skal ikke være i stand til at udføre deres renselser, så fyldt er der med ådsel og urenhed, og når han vasker sig til renselse og sætter foden ned fra stenen, skal han træde på ådsel . . . Og i denne sidste tid bliver det tilladeligt at udføre ritualer med to mand, at gudsdyrkelsen ikke helt skal gå til grunde; ti der skal kun være en af 100, en af 1000, en af 10000, der tror på denne religion; og Vahram-ilden går fra 1000 vogtere ned til en, og heller ikke han holder den ret vedlige med brændsel; og om en mand som ikke kender ritualbogen blot tænder den med god vilje, da skal det være tilladeligt.

Rigdom vil gå til de vantro og overtræderne, og de dydige udførere af godt værk, fra adelslægt indtil præster, må gå nøgne om; lavbyrdige ægter døtre af adelige, stormænd og præster; adelige, stormænd og præster kommer i fattigdom og trældom . . . De der bærer navn af præster og læringe ønsker ondt over hinanden; af den synd mennesker øver udfører præster og læringe de tre synder af fem; de udfører ikke de ceremonier de påtager dem og har ingen rædsel for helved.

Og i dette 10de hundred af vintre vil al menneskeheden binde snoet hår op, i strid med åbenbaringen (o: Guds lov), — således at en villig sky og en retfærdig vind ikke kan skaffe regn til rette årstid. Og en mørk sky overskygger hele himlen; og dog regner det ikke; og når det regner regner der mere skadedyr ned end vand; og vandet i kilder og floder mindskes. Lastdyr, okse og får føder med mere vande og vanskelighed, og er mindre frugtbare; deres hår er kortere og deres skind tyndere; mælken øges ikke og har mindre fløde; den arbejdende okses styrke er mindre og den raske hests fart er mindre og dens bæreevne ringere“

(Her går beretningen over til at skildre Persernes fjender, og så at skildre disses uddrivelse som begyndelsen til et nyt årtusende¹.)

¹ West, Pahlavi texts I 191—224 jf. indl. s. I—Ivi.

Den der kommer fra Indernes lange skildring af den sidste tids opløsningstilstand, må nødvendigvis kende sig igen i denne persiske. Den samme blanding af moralsk nedgang og naturens gradvis aflagende livskraft. Indenfor den første møder vi præstestandens uduelighed og dens forfølgelse, og fremfor alt den venden op og ned på de højere og de lavere samfundsklasser, som vi så godt kender. Indenfor naturens tilbagegang er menneskenes lille vækst det ejendommelige træk. Verdensbranden mangler derimod; der er kun tale om tørke eller uregelmæssig regn som årsag til vantrivsel.

Billedet ligner det indiske; men man savner ganske den storartede verdenssammenhæng der bærer det oppe: hele naturens svindende livskraft der daglig nærmer sig mere til et uhyre ragnarok. Man føler sig langt mindre hjemme i det persiske skrifts — meget flygtige — erklæring om at naturens tilbagegang skyldes menneskenes synder; og man overraskes i samme grad ved at der intet ragnarok kommer ud af det: Hushedars ny årtusende betyder en mægtig fremgang for gudsriget.

På rent persisk grund vilde denne tankegang have svært ved at gro op. Der kan næppe være tvivl om at det er det indiske billede af verdenslivet der er stukket ind i den persiske teologi på en tid hvor Mazdadyrkerne så fremtiden i møde med angst, — og hvor tillige den store forasiatiske religions-blanding fandt sted!

Man kunde være fristet til den tanke, at i det hele forestillingerne om menneskehedens moralske nedgang som tegn på verdens ende havde deres udspring fra den indiske grundtanke om tilbagegangen; og man vilde da støtte det ved dens samtidighed med verdensbrandens udbredelse. Men bestemte indre træk som røbede det indiske udspring, vilde man vanskelig kunne påpege.

Større interesse vil det have at se, om bestemte synsforestillinger er trængt ind i den europæiske folkeoverlevering, således som de er trængte ind i tartarisk¹.

Jeg tager som typisk eksempel dansk folkeoverlevering om verdens ende, vidt udbredt i folket helt ned mod vore dage og i reglen kendt under navn af „Sybilles spådom“.

Det der falder i øjnene er dens mangel på sammenhæng med

¹ Fyldig samling af sagn om „verdens ende“: Feilberg, Jydsk ordbog III 1039.

kristne religiøse tanker eller dyberegående etisk betragtning. Et hovedpunkt dannes af det sidste slag, opfattet som fjendernes angreb på Danmark, og landets frelse — i reglen under Holger Danskes førelse — ved alle 70 års mænd og 12 års drenge, men i reglen udstyret med fantastiske træk af at Tyrken (Tysken, Svensken) vander sin hest i Viborg sø o. desl.

Uden om dette — der nærmest kan betragtes som kærnen : som den eneste sammenhængende beretning — findes en uendelighed af spredte spådomme der må synes os at være af yderst tilfældig og ubetydelig karakter.

Der er f. eks. spådomme — netop særlig hyppig nævnt som „Sybilles spådom“ — der ikke har med verdens ende at gøre, men blot beretter at den by skal vokse mægtig, eller aftage helt, eller at det sted skal synke i hav eller tørlægges. I indhold minder de således om hovedstammen i den antikke (og jødisk-kristne) oldtids sibyllinske digtning.

En mængde mælder om de forandringer der skal ske i verdens sidste tid med menneskers klædedragt eller endnu hyppigere med det dyrkede jordsmon: mændene skal blive blå som duer, kvinderne spraglede som hugorme, eller mænd og kvinder ens klædt, bakker skal brydes og søer udtørres, jorden skiftes i bare tofter eller kálhaver og dog knap kunne føde de mange mennesker, jorden måles og folket tælles; storke, får og bier forsvinde så man må spørge forældrene om hvordan de har set ud. Alt sammen ting der bunder i virkeligheds-iagttagelse af den foregående skiftning i kultur. En enkelt bestemmelse gælder også naturens gang: sommer og vinter skal blændes (blandes) når det er mod verdens ende.

Fortællingen om menneskehedens nedgang henimod verdens ende møder her i en så uhyre afdæmpet form; det er egentlig kun overraskelsen ved omskiftning af livets ydre form der kommer til orde. Den er i sin almenopfattelse lige fjærn fra en henvisen af verdenslivet og kristendommens forkyndelse af moralsk-religiøs opløsning; ti i den danske almue gemmer sig mere af forventning om en kommende herlighed end af angst for ødelæggelse¹. Og dog må den hænge sammen med hele den nedadgående spådomsgruppe, efter art nærmest med den indiske; den har samme stærke

¹ Jf. sagnene om at fund af guldskib eller komme af guldskib skal indlede en kommende lykketid: da „skal det og blive godt for Danmark“ (D. sagn II 340 nr. 366, 342 nr. 376).

interesse for samfundslivets omskiftelser, mangler kristendommens moralske synspunkt. Kun er det stillet om til at gælde de i Danmark synlige ændringer i kultur, og gruppen yngler stadig; en sjælden gang kommer (ligesom også i Tyskland) spådom om vogne uden heste med blandt dommedagsvarslerne!

Ind iblandt disse virkelighedsbundne træk kan man finde en så overraskende sætning som den at „menneskene skal blive så små at to kan stå sammen i én træsko og tærsk“¹. Uden at ellers naturens formindskelse er kendt! Forklaringen på denne tro synes at ligge i den indiske tro på naturens aftagen og særlig menneskets voksen nedad, som vi har kunnet følge ud i buddhismen og videre i folkeoverlevering (tartarisk) i den form at menneskene skulde blive blot „en alen høje“, „et spand høje“, „en tomme høje“.

I øvrigt indeholder spådommene om verdens ende en mængde forskellige træk. Der er spådommene om at visse egne eller hele „vort land“ skal forsvinde i hav, — som vi allerede har gransket i deres sammenhæng med det hedenske ragnarok (I § 4). Der er spådomme om lindormen der kryber gennem Hanherred (i Ty), ved verdens ende skal den komme frem og ødelægge alt, — ligeledes en ganske primitiv ragnarokstanke (I § 13). Men der er tillige en broget blanding af forestillinger, som til dels forudsætter en højere kultur, men som står underlig løsrevet på den plads de har.

At følge hver enkelt tanke i denne flok til sin rod er en mangfoldig opgave, som videnskaben endnu ikke har prøvet at løse; men hist og her kan vi øjne en og anden forbindelseslinje. Når det i Ty hedder at verden skal forgå når Øsløs kirketårn falder, da er det enestående i dansk, men svarer til en i Tyskland talrig gruppe hvor verdens undergang står i forbindelse med en eller anden bestemt kirke². Når den ikke er talrigere i dansk hænger det nok sammen med mangel på religiøse synspunkter for verdens ende; det er stadig vort folks almindelige kår det drejer sig om.

Lad mig i forbigående nævne den eneste folketro, der mælder sig med en vis sammenhæng med kristne dommedagsforestillinger. Sybille

¹ J. Kamp, D. folkeminder 423 nr. 1411; Kr., D. sagn II 344 nr. 398, 345 nr. 401. ² Jyske Folkeminder VIII 383 nr. 692. Af sådanne „kirkelige“ sagn kender jeg ellers kun det om billedet på Kværndrup kirke (straks nedenfor). Spådommen at en vildgås bliver hængende på Flensborg sønderkirkes tårn (Gl. danske minder III 203) har ingen sammenhæng med verdens ende.

har spået at engang skal en hvid kvie stå og brøle efter vand på en lille holm i Odense å ved Bellinge bro. Et par af optegnerne tror at det sigter til at alle floder udtørres ved verdensbranden; men i sig selv er det blot en af de talrige beretninger om at et sted hvor der nu er vand vil der engang blive tørt (et af de stedlig-sibyllinske motiver)¹.

Den hvide kvie, bør jeg vel tilføje, er ikke noget mytisk væsen, men skyldes blot sagnets trang til at se en enkelt genstand helst et levende væsen. Sådan kommer jo også en rød stud svømmende ind ad gluggen på Lyngum kirketårn, o: hele landet forgår i hav (I 177).

Træk der hører med til egentlig kristen mytologi, mangler som sagt i dansk². Selv den nysnævnte faldende kirke er spundet ind mellem stedlige træk: Bygholm vejles udtørring og Bromøllens synken i dybet, og derved berøvet sin religiøse karakter.

En anden dansk tro er den fynske, at verden skal forgå, når stenhovedet laft på Kvændrup kirkes mur synker i jorden³. Man kan dermed sammenligne den bømske, at verden skal forgå når Sibylles marmorrytterstatue på bjærget ved Bamberg synker helt i jorden⁴; og fra Posen: verden forgår når stenen med sporet af den hellige Adalberts stav og bispehue synker i jorden⁵. Og atter ligger dette i indhold nær ved det tidligere nævnte tartariske: verden forgår når Guds hestespor i stenen udslettes.

Bag om det kristne begreb om verdens ende eller sidste tid går der øjensynlig folkeoverleveringer der vidt omkring forplanter sig fra land til land. Sporet i stenen hører formodenlig med til det man i videste betydning kan kalde den indisk-buddhistiske strøm.

Ligheder mellem tro fra forskellige steder kan være tilfældige. Nordamerikas Indianere tror at verden skal forgå når den hellige ild ved Onondaga slukkes; og i Bretagne tror man at verden skal forgå hvis den stedse brændende lampe i blot en eneste kirkes kor slukkes⁶. Her viser den umådelige afstand i sted og i kultur, at der intet nærmere slægtskab er; og tillige ser man årsagen til overensstemmelsen: helligstedet og dets evigbrændende ild opfattes som et værn for hele verdens tilværelse. Men de andre ovenfor nævnte tilfælde har ikke nogen sådan åbenbar idé; de er netop

¹ D. sagn II 342 nr. 377. 378; Kamp, Folkeminder 144 nr. 368.

² Eneste „kristne“ kendetegn er: når Jerusalems skomager kommer til Danmark (D. sagn II 269 nr. 91). ³ D. Sagn II 344. 309. ⁴ Božena Němcová, Grossmutter 170 (Reclam nr. 2057 ff). ⁵ Knoop, Sagen und erzählungen aus dem provinz Posen (1893) s. 276. — Guds hestespor, ovenfor s. 203.

⁶ A Le Braz, La legende de la mort en Basse Bretagne (1893) 102. Indiansk, se § 35.

ganske tilfældige ytringer af ragnaroks indtræden, — og deres forekomst ligger altid på den samme store kulturstrøms veje. —

En enkelt jysk overlevering fortjæner at nævnes særskilt. Nu er den sjælden, i 16de årh. spillede den en større rolle. Det er den om stenen i grönnen dal¹. På en sten i egnen ved Viborg skal man have fundet en indskrift med kobberbogstaver, der udtalte at kirker skal blive til fangetårne, træl skal fange magt men ædlinge blive foragt (skalk skal trives, og ædlinge fordrives), herremænd skal blive til købmænd, præster til bønder og bønder til vidunder, danske skal fange tyskes sæd, men vé dig Danmark derved! „Og end står stenen i grönnen dal!“

I dansk overlevering står denne beretning ganske enlig, ikke blot ved sin form af indskrift, men fremfor alt ved sit mørksyn og sin standsinteresse.

I den nordfrisiske fru Hertjes profetier, optegnede i Heimreichs Friserkrønike i 17de årh., som i meget ligner vore danske Sibyllesagn, blot mørkere i livssynet, vil man finde tanker der selv om det ikke sker med de samme ord dog går i samme retning: „Den tid skal komme at præster dækker deres tonsur og siger de ikke er præster, og ridderne skal gemme deres sværd og holde deres fingre i vejre på (o: sværge) at de ikke er adelsmænd“, „den tid skal komme da bonden vander sit kvæg og ser en mand i brogede klæder, da skal han løbe fra sit kvæg hen til naboerne og kalde: kom og hjælp mig at slå herremanden ihjel!“, „den tid skal komme at en velklædt adelsmand skal komme løbende til en bonde ved plogen i hans grå kjortel og bede at han vil bytte kjortel med ham“². Der er ingen tvivl om at de stærke stænderbrydninger fra middelalderens slutning har virket med til at give sådanne spådomme ben at gå på.

På den anden side er på stenen i grönnen dal stændernes opløsning så skarpt fremstillet som selve den kommende ulykkestid, at den skiller sig ud fra alle de blandede og famlende spådomme, og minder om den indiske verdensundergang hvor kasternes opløsning er den store ulykke der samler al fordærvelsen i sig, og

¹ Vedels optegnelse (> Wegener, A. S. Vedel 158); håndskrift om at stenen blev set 1503; Worm, Monumenta Danica 309 (> Wimmer, Danske runemindermærker II 83; > Resens atlas VI 114 > Danske sagn II 346 nr. 410); Jyske folkeminder VI 69 nr. 101. Svensk, fra Herjedal, tidligst trykt 1617: Feilberg, Ordbog III 554; Hofberg, Svenska folksägner (1882) 187. 221.

² Müllenhoff, Sagen 248 f.

atter kasternes fornyelse er grundlaget for den nye verdens lykketid. Det skarpeste punkt hvor indisk undergangstid skiller sig fra kristen!

Det er ret troligt, at „stenen i grønne dal“ hører med til de indisk-buddhistiske strømningers vandring.

Hvad der er sikkert, er at tanker der i åndsretning og til dels i enkeltheder står langt nærmere ved indisk end ved kristent undergangsbegreb har haft meget lettere ved at flagre om land og fæste rod i folkesagnets form, end de der er nær knyttede til kristendommen.

Den indiske grundtanke om hele naturens henvisnen har afsat to store strømme der spredtes ud over landene: verdensbranden og livets gradvise aftagen. Gik den første gennem landene som sluttet masse hvis vej forholdsvis tydelig kunde følges i tid og sted, smuttede tankerne om tilbagegang ind ad alskens upåagtede stier til tider som vi — trods den lille afstand fra vore dage — ikke véd så nøje om; og netop i deres barokke enkeltheder havde de de afgrænsede og tydelige træk der lettest fæster sig i folkets minde.

VI. VERDENS UNDERGANG HOS PRIMITIVE FOLK: NATURMOTIVER.

32. *De lavere europæiske folk: himlens styrtning.*

Ikke få af de nyere forskere har ment at tanken om en verdensundergang kun opstod på et højt kulturtrin. Dette synes i og for sig ikke nødvendigt; visse naturfænomener, særlig de pludselige og voldsomme, må let frembringe forestillingen om en ubestemt og almindelig undergang. Og faktisk træffer vi forestillinger navnlig om himlens nedstyrtning eller om jordens omvæltning hos folkestammer med lidet udviklet kultur. De fremkaldes (eller vækkes igen til bevidsthed) ved naturbegivenheder, fremfor alt ved jordskælv. De kan i dobbelt betydning nævnes som primitive naturmotiver, både fordi de slutter sig så nær til naturindtryk, og fordi de optræder hos primitive folkeslag. — Vi skal først dvæle ved de stammer, hvor himlens nedstyrtning er det væsentlige eller det eneste fænomen.

Kelterne. Det ældste vidnesbyrd går tilbage til Kelterne nær ved den græske halvø i 4de årh. f. Kr. Beretningen skyldes Ptolemæos Lagos' søn, der skrev erindringer om sin herres, Aleksander

den stores, krigstog; selve skriftet er tabt, men geografen Strabon har bevaret os følgende lille fortælling derfra som et eksempel på barbarernes fyndige enfold i talen. Den unge konge Aleksander var sejrrig nået frem i Donauegnene, da der kom udsendinge fra Kelterne ved Adriaterhavet og bad om hans venskab. Om aftenen ved gildet tog Aleksander rigelig til sig af vinen, og han spurgte pralende, hvem af alle de var mest bange for. Da svarede Kelterne, at de intet frygtede, uden at himlen skulde styrte ned¹.

Denne forestilling om verdens undergang er helt forskellig fra den lære om verdens undergang ved ild og vand, som de galliske druider lærte 3—400 år senere. Kulturtypisk, og formodenlig også historisk, hører den ene sammen med ragnaroksforestillingen hos højere kulturfolk, den anden hos en stor del primitive folkeslag. Sammenhængen er da blot den, at vi ser Kelterne lige fra deres allerførste optræden i historien optagne af ragnarokforestillinger; indholdet skifter med den vekslende kultur.

Lapperne. Man har hidtil troet at de finske stammer er uden hjemlige forestillinger om verdens undergang, — indtil den mærkelige Lap Johan Turi under samarbejde med frk. Emilie Demant nedskrev sit folks gamle minder². Flere af stjærnerne opfattes i lappisk som jægere eller jagede dyr. I særlig grad gælder det om stjærnen Favtua [Arkturus] der med sin bue [Karlsvognen] deltager i jagten på elgen [Kassiopeia]. „Om polarstjærnen, Boahje-naste, er der en lille historie: Polarstjærnen holder himlen oppe; og når på den sidste dag Favtua med sin bue skyder polarstjærnen, så falder himlen ned og da knuser den jorden, og da kommer hele verden i brand, og da får alting ende“.

Atter har vi altså et ragnarok hvor himmelhvælvingens bristning er midtpunktet. Skönt optegnet i kristen tid, har den intet med kristne forestillinger at gøre; det skulde da være at verdensbranden — der er ret unødvendig i denne sammenhæng — stammede derfra. Hverken tanken om himmelbristningen som det egenlige ragnarok, eller om den ubevægelige polarstjerne som den der holder himlen på sin plads har sidestykke i nogen kristen mytedannelse.

Derimod kan vi følge forestillinger af den art tilbage til Lappernes hedenske tro og skikke. Om Lapperne i det nordlige Norge fortæller missionæren Jens Kildal 1730: „Der ofres af afgudiske

¹ Strabon, Geographica, 7de bog 3, 8. ² Joh. Turi, Muittalus samid birra en bog om Lappernes liv, ved Em. Demant, Stockh. 1910, s. 266.

Lapper årlig hver høst en okse af ren eller andet fæ til Maylmen Radien, fordi at han, såsom han er Lappernes øverste gud, han da ikke skal lade verden nedfalde, og at han skal give dem lykke til ren; og ved offeralteret sættes ham til ære en støtte med en kløft i enden, kaldet Maylmen støtte som han skal opstøtte verden med, hvilken støtte skal være oversmurt med den okses blod, som bliver ham ofret Foruden den årlige ofring til Maylmen Radien sker der og partikulære ofringer til ham for adskilligt, og bl. a. når formørkelser sker i sol eller måne, da lover Lapperne offer til ham for at han skal borttage formørkelsen"¹.

Omtrent det samme findes i mag. Solanders „Relation“, gjort 1726 efter Kildals mundtlige beretning: „Verallden-ollma är den förnämste gud ibland finnarne och lapparne, och skall hafwa sitt tilhåll wid stiärnorna, och gifwa lycka til renar. Andra åter hafwa hållit före, at denne warit som hulptil til barnens aflelse i moderlifwet ... Offret till Verallden-ollma är skiedt således, at Lapparna hafwa tagit en rehn, den samma til slagte-rummit utledt, då de med blåttad hufwud bedit, det Verallden-ollma den samma tacknämliigen wille anse och emottaga, hwarest de honom då nederstuckit, och af dess blod strukit på et trä, med rötterne af jorden upgrawit, hwilket de ock siungange kringlupit; detta trä hafwa de sedan satt wid deras offerställe, och äfwen klyfwa af trä uphängt, med hwilken Verallden-ollma hela werlden effter deras mening uppehålla skulle“².

Lappisk *mailbme* betyder „den synlige verden, naturen“. *Maylmen radien* er „verdens råder“; enstydig dermed er *Varallden radien*, *Varallden olmai* (himmelråderen, himmelmanden), som i alt fald delvis er efterligning af den nordiske Frøj.

Alt det viser, at forestillingen om den verdensopholdende støtte var udbredt til Lapper, Nordboer og de endnu sydligere folk af vor æt. At den for Lappernes vedkommende er lånt, således som de fleste mere udformede religiøse skikke og begreber, derom råder

¹ Kildals beretning i Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske mytologi, I 10 (Trondhjemske vidensk. selsk. skrifter 1903, 1); næsten ligelydende i Kildals „Appendix“ (Reuterskiöld, Källskrifter till Lapparnes mytologi [1910] s. 94 jf. 77).

² Reuterskiöld, Källskrifter, s. 25. Jf. for det følgende min artikel „Irminsul og gudestøtter“ (Maal og Minne 1910, 1), samt min „Nordisk og lappisk guddyrkelse“ (Danske Studier 1905).

der næppe nogen tvivl blandt forskere. Den kraft der er sat ind på dyrkelsen — ved oprejst støtte og ved dens årlige styrkelse ved blod — viser at man stærkt har følt trang til at sikre verdenssløtten, o: at man har gået med en stadig angst for at den skulde svigte, altså med en stadig anelse om et ragnarok.

Selve denne form for dyrkelse, hvor et stadigt offer skal holde den verdensbærende søjle fra at svigte, bunder dybt i hedensk tankegang: når man styrker den på helligdomspladsen stående jordiske „verdensstøtte“ ved indgnidning med blod, giver det kraft til den virkelige himmelske verdensstøtte.

Tilsvarende forestillinger gör sig gældende hos vor folkeæt. De gamle Sakseres største helligdom var en *irminsûl*, en „verdens-søjle“, (der blev omstyrtet af Karl den store 772). Navnet forklares rigtig hos Robert af Fulda som „den der holder universet oppe“ (universalis columna quasi sustinens omnia); denne historiker levede o. 850 og stod ved sit hjemsted helligdommen nær.

I en vis art af slægtskab med irminsulen var også de nordiske stolper i hallen, „højsædesstøtterne“ (þöndvegissúlur), der betragtedes som overordenlig hellige, og hvori en „guddomsnagle“ (reginnagli) eller — vistnok — „verdensnagle“ (veralðarnagli) var indslået; naglen skulde sikkert holde verden på sin plads, og selve søjlen deltage i dens understøtning.

På en lappisk helligplads forekommer en fritstående udskåren bjælke med en nagle indslået i toppen¹.

Også til den lappiske forestilling om den nagle der holder himmelen på plads (polarstjærnen) har man sidestykke i nordisk. Man møder ordet „verdens nagle“, *veralðarnagli*. Det er overleveret som en blot glose; man ser ikke af det, om der menes selve den himmelske nagle, polarstjærnen, eller om det er den samme som den i helligstøtten indhugne *reginnagli* (guddomsnagle) og symbolsk betegner himmelnaglen². Men i hvert fald er forestillingen om den verdensholdende nagle tydelig.

¹ „Irmisul og gudestøtter“, s. 4 (< Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper, s. 437 og tavle lxxxvi). — Valtýr Guðmundssons indvendinger (Eimreiðin 1912, 105 f) imod min opfattelse af þöndvegissúlur, reginnagli og Lems lappiske stolpe med naglen, er så flygtige at jeg ikke finder anledning til nogen gen-drivelse; disse punkter spiller jo ingen bærende rolle for mit bevis. Derimod er Turis meddelelse et nyt faktum i selve hovedspørmålet: den viser at Lapperne virkelig har troet på en nagle der holdt himlen oppe.

² Sn. Edda II 494 > „Irmisul“ s. 4.

Denne verdensundergangs-forestilling er forud for eddamytologiens tid. Den har skaffet sig udtryk i kultus, tilmed højst forskellig på forskellige steder og omfattende de mest ærværdige heligheddomme, — hvad vikingetidens ragnarok-motiver ikke har. Derimod er tanken om himmelstyrtning og verdensstøtte ganske fremmed for eddamytologien: „himlens bristning“ er intet ragnaroks-motiv, men er blot — sammen med styrtende fjælde og tumlende trolde — et led i Voluspås nærmere udmaling.

For nyere folkeoverlevering er den hele forestilling kun en spøg. En tysk folkevittighed siger at siskenen sover med hovedet under vingen for at have det i sikkerhed hvis himlen falder ned¹. I samme stil driver allerede den romerske komedie spøg med himlens nedstyrtning (Terents, *Heautontimorumenus* IV 2). — Derimod bruger digterne til ulige tider ragnaroksagtige hentydninger, som hævder sig ved deres umiddelbare henvisning til det synlige verdensbillede. Arnor Jarleskjald lader 1064 (i en efter Voluspå efterlignet strofe) solen sortne, jord synke i hav og himlen briste, inden mage til hövding findes (Ragn. I 176). Og i det indiske *Mahabharata*, 4de bog, trøster Krishna sin krænkedes hustru med at hun skal blive hævnnet: „Selv om Himalaya skulde skifte plads og himlen falde ned, kan mine ord aldrig være forgæves“. Man jævnføre yderligere Tegnér's „Nej förr skall Karlawagnen styra i Östersjön sin gyllne stång“.

Verdensstøtten spiller også en rolle i yngre kristen mytedannelse. Slovensk folketro går ud på at „under jorden findes et uhyre rum, hvis hvælving støttes af en kæmpestor søjle; om denne løber tjeneren Malchus [fra Jesu lidelseshistorie] og giver den en gang hvert år et slag med sin jærnhandske; når søjlen på denne måde er opslidt, kommer verdens sidste dag“ (*Zeitschrift für oesterreich. volkskunde* IV, 1898, s. 305). Også på Sicilien tror man at Malchus altid går rundt om en søjle og slår den hver søndag eller fredag med sin jærnhandske (Pitré, *Usi e costumi sicil.* IV 32, 269). Den fjerne oldtids forestilling om verdensstøtten har måske her kryssedes med tanken om den bundne jætte der slider for at fremkalde verdens undergang.

33. *Eskimoerne: himlens styrtning, jordens kæntring.*

Hos Eskimoerne i Grönland træffes forestillinger om verdens undergang ret stærkt udviklede, og nær sammenvævede med de

¹ Grimm, *Myth.* III 241.

vældige naturindtryk man stadig modtager: de bragende indlandske ismasser, og det langvarige mørke med usikkert håb om lysets tilbagevenden.

Vor vigtigste kilde er missionæren Paul Egedes dagbog fra hans ophold i Diskobugten 1734—40¹.

a) *Himlen falder ned*. Den tanke, som Egede møder tidligst og oftest hos Diskobugtens Eskimoer, er den at himlen falder ned. 1736 ¹/₈ „Da jeg var i Land hos de Vilde, og de hørte mig tale om Verdens Undergang, spurgte de: om der ikke var en Støtte under Himmelen? thi imellem Got-Haab og Christians-Haab havde de for nogle Aar siden hørt den knage. Deris Angekuter [ø: troldmænd] har berettet dem at den var næsten forraadnet og hang neppe sammen, og naar Himmelen faldt ned, da sloeg den alle Mennisker ihjel“ (s. 32)². Hertil svarer en lidt senere bemærkning: „Himmelen staar nu fast nok; thi en Angekok ved Klokkerhuk har for faae Dage siden sat Støtten til rette som stoed paa Fald“³.

Et andet sted i dagbogen hedder det: 1737 ²²/₂ „Efter at jeg havde talt med ham om Sneen, spurgte jeg hvad Meening de havde om Regnen? dertil svarede hand: Angekuterne sige, at der er et stort Vand i Himmelen med een Dæmning for, hvilken Vandet undertiden løber over, og regner ned paa Iorden; Men dersom Dæmningen bryder ud, da falder den heele Himmel ned.“ I denne sidste meddelelse må to forskellige tanker have krysses hinanden: når dæmningen for det himmelske hav brister,

¹ Continuation af Relationerne Betreffende Den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed, Forfattet i Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740. Ved Paul Egede Missionair udi Grønland, af Colonien Christians-Haab. Kbh. [1741] 4^o. (Jf. samme, Efterretninger om Grønland uddragne af en journal holden fra 1721 til 1788, Kbh. 1788; men denne sammenhængende skildring indeholder dog kun lidt til udfyldning af det ældre uddrag. Jeg har ikke haft lejlighed til at undersøge, om de egedeske papirer, der nu forberedes til udgivelse af dr. L. Bobé, har yderligere meddelelser.) ² En fra verdensstøtten lidt afvigende opfattelse af himmelens hvilepunkt findes derimod i følgende af Paul Egedes optegnelser: 1737 „En Angekok . . . spurgte om jeg havde været ved Iordens Ende, og seet det Bierg, som Himlen drives omkring paa. Han havde ei selv været der; men havde hørt af andre, at den hvilede paa et høyt spids Bierg, hvorom den dreiede sig med alle Stierne, Soel og Maane“ (Efterretn., s. 102, jf. 104). ³ Dagbogen s. 69; Klokkerhuk er sydspidsen af Arveprinsens Eyland i Diskobugten.

må jorden jo blive oversvømmet, men hvis himlens understøttelse brister, vil den selv falde¹.

Også i kristen sammenhæng bruger Eskimoerne sædvanlig dette udtryk, som er dem lettest tilgængeligt. ¹⁰/₄ 1738 „Kom 2 fra Nouk igien, og spurte om det var nær til at Himmelen skulde falde ned, siden Solen og Maanen havde for faae Dage paa engang været formørkede, som vare de Tegn, jeg havde sagt, der skulle gaa for den yderste Dag“ (s. 83). 1737 ²/₇ „En Grønlænder der samme steds [i Sandbugten] spurte mig, om det forholdt sig saa i Sandhed, som en Angekkok havde sagt for dem, nemlig: At en af Guds Tienere var kommen ned af Himmelen til vores Land, for at lade dem Viide, at Himmelen skulde snart falde ned“ (s. 66). Da missionæren bebrejdede dem, at de ikke frygtede for Helvedes ild, lyder svaret: „jo sagde de: Vi frygter meget for dend, og at Himmelen skal falde ned. En Angekkok langt Nord sagde i Sommer at den stod paa Fald“ (1739 ¹¹/₉).

1740 ³/₂ broderen til en nydøbt pige „klagede over eendeel af hans Landsmænd, at de af Spot havde bedet at Himmelen maatte falde ned“.

Först mod slutningen af Paul Egedes ophold tilegner de sig udtryk, der nøjere betegner de kristnes forestilling. Således siger 1739 ⁸/₆ en tyv og klamrebror, der er pågående mod den kristne missionær: „Naar skal Himmel og Iord forgaae? Der er længe nok talt derom; men de staae endnu“.

b) *Jorden kæntrer*. Endvidere træffer man den forestilling, at jorden i gamle dage er kæntrret om, således at de dalevende mennesker blev til underjordiske, og at den atter en gang i fremtiden skal kæntrre. Det første kom på tale 1738 ⁷/₁₁, da en Eskimo med samt sin kajak nylig var sporløst forsvunden på havet; Angekukkerne meddelte „at hand var indtagen af Ingnersoit 3: de store Ild-Trolde; thi saa kalde de Strandens eller Havets Folk og Indboere. Disse, sige de, har tilforne boet paa Iorden, førend den store Floed overvoxte Verden, og da Iorden kantroede omkring, kom det ned som tilforne vendte op ad“.

Den tilsvarende forestilling, at jorden også i fremtiden skal kæntrre, blev pludselig levende ved det frygtelige uvejr, som indtraf

¹ Herved må dog huskes at det grønlandske ord for „luft“ (silla), når det udvides til „den store luft“ (sikarsoak), betyder „verden“ (Efterr. 110). Udtrykkene „luften falder“ og „verden falder“ er da næppe skarpt adskille.

nytårsdag 1739: „De tænkte ellers over alt, at Tiden var kommen paa hvilken Verden skulle forgaa, eller i det ringeste Iorden kandre om. Ia det syntes, at Iis-Biergene op i Landet begynte alt at larme og komme af sted. Allevegne hørtes Skade af dette Vejr, her i Bugten, paa Baader, Slæder og anden Bagage“¹.

c) *Jorden brister*. Kun svagt udviklet møder denne forestilling, der ikke skiller sig skarpt ud fra jordens kæntring. Da man straks efter en matroses død tog fat på at tømre hans ligkiste, faldt Grønlænderne i stærk forundring; „thi hos dem maa ingen tage sig noget for udi 5 Dage, at de ikke skal døe eller Iorden revne“ (27/8 1739). Frygten for at „Iorden skal revne“ optræder også i forbindelse med sol- eller måneformørkelse.

d) *Jorden oversvømmes*. Vi har allerede ovenfor truffet den mytiske forestilling herom: De tror at der er et stort hav i himlen, hvoromkring de afdøde opslår deres telte, og som er fuldt af sæler og fisk, ligesom de omgivende marker med rensdyr; for havet er der en dæmning: når vandet strømmes over dæmningen, da regner det på jorden, „men dersom Dæmningen bryder ud, da falder den heele Himmel ned“. Mere tankeret vilde det jo hedde: da druknes hele jorden.

Forestillingen om verdens undergang i hav, der i sig selv er ganske afvigende fra kristen lære, har dog blandt Eskimoerne været i stand til at optage kristne elementer i sig: 1738 25/2 „Der jeg talte om de Dødes Opstandelse, sagde hand, at have hørt: At naar alle Mennisker vare døde, da skulde en stor Floed overskylle Iorden, og rense de Dødes Blod, og naar Bierge Iord og Steene vare adskilte og splittede, og alting afvasket, da skulle en Vind blæse paa det altsammen, saa det skulle faa en deylik Skikkelse. De høye Klipper og Bierge skulle blive til et skjønt slet Land med mange Reens-Diur. Sælhundenes Been skulle og alle faae Liv igien. Hand der oppe skal der efter blæse paa de døde Mennisker, paa Mændene 2 gange, og paa Qvinderne engang; Saa

¹ S. 102, jf. 1/2 i Isefjorden: „Hvor jeg kom hen, talte de om det stormende Veir Nyt Aars Dag, hvilket de tænkte var en Begyndelse til Verdens Undergang. De havde og hørt, sagde de, at KONGENS Portrait, staaende i min Stue, skal have grædt nylig for det harde Veir paakom“. 9/2 Sstds.: „udi Grønne-Eylænderne. Der passerte intet, uden at de og talte om oftmelte stormende Veir, og tænkte at Dommedag var forhaanden“. Jf. 24/6 1740 „et meget sterkt Veir af N. W. som gav Grønlænderne Anledning at tænke Dommedag var nær“ (s. 159).

skal de og blive levende. Men hand deroppe som hand talede om vidste hand ikke at give mig videre Underretning om, end at han havde kun hørt saa af andre¹. Denne mægtige „hand deroppe“ er et for eskimoisk myteverden fremmed væsen², og er sikkert kun de kristnes Gud så vidt som Eskimoerne var i stand til at opfatte ham; ligeledes er de dødes opstandelse og saligheden malt med eskimoagtige træk. Ganske mærkelig er ligheden mellem den eskimoiske fortælling og skildringen i Voluspå: en i havet synkende og atter opdukkende jord, den halvt naturagtige halvt åndige salighedsverden, og den ledende hersker „fra oven“ hvem ingen af beretningerne er i stand til at skildre nærmere. Men her er jo også fælles årsager: den folkelige forestilling om en vandflod er blandet med kristne forestillinger om fuldendelsen.

Langt fyldigere er dog forestillingerne om en fortidig vandflod. Vi hørte nylig myten om havets væsner, der „har tilforne boet paa Iorden, førend den store Floed overvoxte Verden“; og der knyttedes hertil et skabelsessagn om hvorledes den tomme jord atter blev befolket: „En Mand (hvorfra hand kom vidste hand ikke) gik efter den store Floed, for sig selv uden Mage“, han havde kratskov i steden for skæg; med en tue på jorden avlede han en datter, som han ægtede og fra det par stammer jordens slægter (s. 96, jf. 158).

En særlig rolle spiller herved de spor af fordums havbund, som findes oppe i landet. „En fremmed Grønlænder, da hand hørte mig tale om Verdens Skabelse, sagde hand sig at have hørt: at Himmelen i fordum Tid hvilede paa Biergenes Toppe; men siden at være opdraget til den Høyde fra Iorden, som den nu er. Dette skeede, sagde hand, der den store Floed voxte over den heele Iord; Hvilket hand saa velsom de andre hans Lands-Mænd sluttede af de smaa Skiel og andet af Havet, som Dynge-viis findes langt oppe i Landet“ (s. 89, ¹²/₇ 1738). Flere Eskimoer nordfra bekræftede missionærens fortælling om Syndfloden med at der skulde være fundet hovedet eller knoglerne af en hval på et af de højeste bjerge dær nord (s. 81. 131).

¹ S. 79. Fortællingen gentages Efterretn. s. 126 med den bemærkning: Denne mærkværdige Beretning har jeg ikke hørt af andre. ² Både benævnelsen og handlingen afviger fra den Sillam (luften) eller Sillam-innua (luftens herre) som vredes ved overtrædelsen af religiøse forbud (Efterr. 110. 130. 132. jf. 154; jf. 170 om de kristnes Gud). Nærmere herom nedenfor i § 37.

Således gör den fortidige „store flod“ sig ret stærkt gældende, medens den fremtidige er en mytisk og logisk slutning ud fra denne og fra andre givne forudsætninger.

e) *Solens og månens formørkelse*. ¹³/₁ 1740 „Om Aftenen Klokken 5 blev vort Besøg [v: den besøgende Eskimo] meget bange eftersom det skeede Formørkelse i Maanen, allermest da de saae den gandske formørket; thi de tænkte at Dommens-Dag var for haanden“. [Næste dag] „Kom fleere som holt fore at Verdens Undergang var nær, baade for forrige Formørkelse, saa og fordi Solen ej endnu havde ladet sig til syne, endskiønt der dagligen har været klart Vejr siden den 9de da hun kan sees af Biergene“. ³⁰/₁ 1740 „De fortaalte samptlig hvor bange de vare for sidste Formørkelse, og hafde efter gammel Skik tildækket deris Urin-Baller og skaaret Øret af en Hund; men som Hunden ikke vel uden Følelse kunde miste sine Ørne, saa gav det dem Haab om at Naturen ikke var nær Fordærvelsen; thi de siger saa: naar Besterne lader af at have Følelse, saa skal den store Lufft (saa kalder de Verden) forgaae ... Ieg er og i denne Maaned ideligen bleven tilspurt af hvad Aarsag Solen ej endnu har givet Skin fra sig, hvilket er merkeligt nok, efterdi der dog daglig har været klart Vejr“. „Den 8te Kom Eendeel fra Iise-Fiorden, som gjorde sig dend Tanke at Verden skulde forgaae, siden Solen ikke skinner klart, og Havet var oprørt, her foruden havde de og seet Giæes flyve Norden efter, som er gandske usædvanlig paa denne Tid af Aaret“.

²⁴/₁ 1739 „Om Aftenen Klokken 9 omtrent, var Formørkelse udi Maanen; Hvor over nogle Qvinder som var hos os, bleve heel bange, og tenkte at Verdens Undergang var for Haanden Der Formørkelsen nu var forbie, begyndte de indbyrdes at giekkes med deres galne Skikke, som de bruge naar Formørkelse er. En af dennem er denne: De tager fatt paa en Hund, helst en gammel, som de tenkker skal have meere Forstand end en ung, hannem kniber de i Øret eller og slaaer ham. Dersom hand da er følesløs og ikke skriger, da er der Ulykke paa Færde, eller og Iorden skal revne; thi sige de, begynder Sandtz og Følelse først at forgaae Beesterne, saa kommer det nok siden til Menniskene. At Beesterne skal finde det først, holder de for er Aarsag, at deres Oprindelse er ældre end Menniskens, og derfor ... indvortes begavet med Kundskab der om“ (s. 101).

Formørkelserne er dog så langt fra ene knyttede til verdens

undergang, Eskimoerne har ligesom så mange naturfolk en rædsel for at de påfører dem noget ondt. De venter, at under formørkelsen skal månens hunde pludselig stikke hovedet op af vandspande eller urinballer, og at man da vil dø af skræk. De tror at solen og månen under formørkelsen særlig er skadelige for deres eget kön (solen tænkes kvindelig, månen mandlig); — rigtignok mærker man i dagbogens samtaler og oplevelser intet til denne forskel. Men der er i Eskimoernes bevidsthed øjensynlig ret kort fra „stor ulykke“ og „død“ til at „jorden skal revne“ eller „den store luft forgå“.

Naturligvis byder denne tro også en nær overgang til kristne forestillinger: „Den 16de [Januarius 1738] Besøgte os en fra Hvalfisk-Eylændene. Han sagde: at han af sine Lands-Mænd havde hørt om Gud, og at Verden skulle forgaae; kunde derfor ikke, af Forskreckelse, sove i mange Nætter ... Ved Anledning af Solens indfaldende Formørkelse sagde hand: Ieg haver hørt af mine Med-Mennisker (Grønlænderne kalder sig allene Mennisker) at dersom Solen blev gandske formørket, da skulde de Døde udgaae af deres Graver levende“ (s. 75).

Her gör sig en egen forskel gældende. Troen på solens formørkelse som hidførende verdens undergang optræder kun i kristen sammenhæng. Den rent eskimoiske rædsel for undergang knytter sig stadig til måneformørkelser i den tid hvor solen ikke er synlig. Formodenlig har man i denne mørke tid været særlig stemt til rædsel; og månens formørkelse, der er så meget synligere end solens, har da måttet gøre et særlig overvældende indtryk. I det hele spiller månen en langt større rolle i Eskimoernes mytiske bevidsthed end solen; dens formørkelse opfattes som om den forlader sin plads på himmelen for at gribe straffende eller ødelæggende ind i menneskelivet. —

Alt i alt afviger det billede af Eskimoernes verdensundergang, som møder i de tidligste missionærberetninger, stærkt fra de kristne forestillinger. Selv når de vil tale om kristne forestillinger, oversætter de dem i deres egen tankeverden. Først under de sidste år af Egedes ophold i Diskobugten begynder en genklang af den kristne forkyndelse svagt at komme til udtryk. Disse hjemlige træk af undergang omtales som kendte af Eskimoerne førend missionærerne kom til dem. De er indvævede i deres hjemlige mytiske forestillinger; og de er sammensatte af landets egne naturmotiver.

Den store mytiske drivkraft er landets vældige natur, som lader *ismasser bryde* i bjerge og styrte sig i dybet. Vi har udtrykkelig vidnesbyrd om at såvel troen på den bristende himmelstøtte som på jordens kæntring vantes til live under disse frygtelige drøn; ved et tredje motiv, at jorden revner, turde — efter dets art — den samme drivkraft være afgørende. Ved siden deraf optræder *mørket* som den store medvirkende drivkraft. Den giver sig mest umiddelbart udslag i troen på at formørkelsen virker verdens undergang; men dette er det svagest udviklede af ragnarok-motiverne. Langt vigtigere er det at alle motiverne ved deres faktiske forekomst overvejende står i sammenhæng med vintermørket; dette synes at være ikke lidt af en sjælelig forudsætning for denne mytedannelse.

Mindst afhængig af naturforholdene er vandfloden. Men Grönlænderne var dog ingenlunde ukendte med havets indbrud, der ødelagde deres både og boliger og truede deres liv.

Endvidere har flere af motiverne fået en højst bestemt mytisk udformning: himmelstøtten, himmeldæmningen, jordens kæntring; eller rettere: der har ligget mytiske motiver rede, som når man tænkte dem igennem førte til en verdens-undergang. I ett tilfælde bygger sagnet blot på en mytisk tanke om verdens tilstand: himmelstøtten¹; i vandfloden bygges både på en tilstand (himmelhavel) og en sagnbegivenhed (den tidligere storflod), i jordens kæntring alene på sagnbegivenheden; men overalt var der forudsætning i hjemlig myte sammen med naturindtryk.

Der kan næppe tvivles om at den kristne missionærs forkyndelse har sat pres på forestillingerne om verdens undergang; men han kan ikke slet og ret have fremkaldt dem af intet. Allerede ydre kendetegn gør dette sandsynligt. Da den 26-årige Paul Egede 1734 landede i Diskobugten, var der aldrig før blevet præket for denne egns befolkning, eller nogen evropæisk bosættelse havde eksisteret; han havde i 6 år været borte fra Grönland og måtte have nogen tid før han kom i lag med befolkningen. At det hele eskimoiske ragnarok skulde være skabt ud fra hans prækener i disse få år synes en umulighed, og forestillingernes højere alder og videre udbredelse bevidnes udtrykkelig af ham. Den eneste mulighed

¹ Ti det vil vel være altfor konstrueret at inddrage den tro, at himlen oprindeligt har hvilet på jordens fjælde, til at tilhøre samme system som spådommen om at den i fremtiden skal falde.

for kristent udspring er da at udgangspunktet ikke er Diskobugten, men det 100 mil sydligere Godthåb, i hans far Hans Egedes tid. 1721 var han landet i Grönland, men det varede længere tid inden han kunde tilegne sig sproget, 1724 holdt han sin første præken på grønlandsk, 1729 begyndte han at døbe i større omfang, 1736 trak han sig tilbage efter længe at have kæmpet med sorger og nedbrudt helbred. Grönlænderne anså ham for en stor Angekok, og de viste sig villige til at lægge sig til at sove og opstå med påkaldelse af Jesu navn; men udvekslingen af tanker mellem ham og befolkningen synes længe at have været vanskelig; i fortrolighed med de indfødtes sprog og tankegang overgik sønnen ham langt. Der synes da vanskelig at være bleven tid til en så omfattende mytedannelse i rent hjemlig ånd, at alle disse forestillinger skulde have vundet indgang på det fjærne Disko.

Men mere end dette vejer myternes indre karakter: deres overensstemmelse med natur og myteverden hos Eskimoerne, og deres nøje overensstemmelse med de primitive folkeslags ragnarok i det hele. Et vægtigt vidnesbyrd er også den oftere omtalte prøve med at skære øret af en hund under formørkelsen, for at se om den allerede er lammet på sine sanser; uden forestillingen om en almen undergang kunde den vanskelig tænkes.

Eskimoernes ragnarok har intet motiv, som ubetinget er dets særeje; snarere kunde man kalde det en ideel repræsentant for ragnarokstankerne hos primitive folk med stærke naturindtryk. Himlens „falden ned“ møder i lige så udpræget form hos de allerældste Kelter og antydes mængstedes. Den ejendommelige „kæntring“ af jorden er den, vi skal lære at kende på Andamanerne. Den bristende støtte er vidt udbredt motiv. Formørkelsernes rolle, som ragnaroksmotiv af lavere rang, er ligeledes den almindelige. Kærnen og drivkraften er de styrtende is- og fjældmasser, der spiller samme rolle her, som jordskælvene gör i de tropiske egne.

34. *Andamanerne: jordens kæntring.*

På Andamanerne, langt ud i det indiske hav, har man en forestilling om verdens undergang, helt afvigende fra de verdensbrande og verdensdrukninger som buddhismen har spredt ud over en stor del af Asien, — og af langt mere enkelt bygning.

Man tænker sig verden (o: Andamanerne) flad og hvilende på et mægtigt palmetræ, som kaldes bårata og står midt i en

kratskov, omfattende hele det underjordiske rige. Denne jungelskov, chaitân (dødsriget) er et mørkt sted. En bro (Ptdga-lâr-châuga) af rør strækker sig fra jorden til himlen og holder jorden på dens plads. Jordskælv stammer fra de afdødes forsøg på at ryste palmetræet, så at broen brister og jorden væltes fra sin plads. Dog ryster de aldrig jorden i den tørre årstid; ti da vilde jorden ramle ned i støv over hovedet på dem; de ryster den kun under eller nær efter regntid, når de kan vælte jorden over som samlet masse. Men engang vil der, på (himmelguden) Puluga's bud ske et stort jordskælv, og da vil jorden kæntræ, så alle mennesker dør og de afdøde indtager deres plads på oversiden¹.

Man mærker, hvor nøje hele dette ragnarok hænger sammen med Andamanernes stedlige forhold: de ret små øer ude i havet, og de jordskælv der hjemsøger disse tropiske egne.

De enkelte træk svarer til hvad vi har mødt andensteds hos primitive folk. Jordens kæntring traf vi nylig hos Eskimoerne. Jordstøtten minder om himmelstøtten hos dem og flere folkeslag. De afdødes forhold til jordens kæntring minder om den eskimoiske forestilling, at de underjordiske har boet på jordens overflade inden den kæntrade.

Kun et eneste træk er mistænkeligt: den himmelgud på hvis bud den hele katastrofe skulde indtræde; det kunde let stamme fra en højere religion, og mest fra den indiske hvor bevidstheden om guden som ødelæggeren er så stærk. Men denne himmelguds deltagelse i undergangen er slet ikke mytisk udformet; og han er tillige overflødig: det er dødningerne der stadig rokker ved palmen, og engang — må man da vente — bliver de stærke nok til at ryste jorden om².

Altså et meget enkelt, naturfødt ragnarok, hvis egenlige mytiske handling blot er en primitiv tolkning af naturfænomenet.

35. *Indianerne: hovedmotiver sammenstyrtning og verdensbrand.*

En hel række af Amerikas gamle folkestammer, mest de der har nået en vis grad af kultur, har udviklet ret kraftige forestillinger om en kommende verdensundergang.

¹ E. H. Man, On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands (Journal of the Anthropological Institution of Great Britain, XII, 1883) s. 161. 154. 163.

² Om formentlig indflydelse fra højere religion (jødisk-kristelig) på Andamanøernes myteverden, se Wundt, Elemente der völkerpsychologie (1912) 79 f.

Peru. „Disse folk sagde, at verden skulde ende, og denne begivenhed skulde efter nogles beretning begynde med en stor tørke og solens og månens forsvinding, efter andre med at månen faldt ned på jorden. Derfor blev de, når en formørkelse indtrådte, grebne af rædsel og skreg og råbte op til himlen“¹. Deres armauter (vismænd), hedder det, lærte dem at solen vilde for stedse hylles i mørke; jord, måne og stjærner vilde forgå i brand for evigt (eller en tørke få alt til at omkomme, eller månen styrte ned „o: vandene drukne jorden“)².

Disse motiver svarer til landets tørre og vulkanske natur. „Kystbæltet er et regnfattigt solsvedent land med steppe- og ørkenkarakter. I nogen afstand fra kysten breder sig høje flader dækkede med hvidligt flyvesand, som af vinden hobes op til mægtige klitter“. „Oaser findes overalt hvor et vandløb haster ned fra bjærgene, og så langt overraskingen når breder sig plantedækkets grønne stribet“. „Jordskælv er meget hyppige og bemærkes endogså af skibe der nærmer sig kysten“ (mange årstal for ødelæggende jordskælv). „Højsletterne mellem Cordilliererne, de såkaldte Punas, er et efterårsagtigt menneskefjendsk land, vide græstepper med gullige og mørke farver. Når der findes flere større byer, er det minedriftens skyld, og udenfor stæderne er befolkningen fåtallig og spredt“. „I Lima kan der hengå flere år uden et betydeligt regnfald. Et par lyn og et enkelt tordenbrag, hvortil vejret næsten altid indskrænker sig, er en så ualmindelig begivenhed at den bringer befolkningen i vild forfærdelse... I sommerhalvåret, fra november til maj, stråler solen fra en stedse skyfri himmel, medens den i vintertiden er skjult af tæt tåge, garrun, der dækker hele kystlandet indtil 450 m.'s højde og i det højeste letter nogle timer midt på dagen“. „Over punaerne jager i alle årets måneder kolde sønden- og vestenvinde“; i den tynde luft mattes mennesker og dyr, hösene lægger ikke æg, kattekillinger dør, og børn dør unge eller har sansemangler; skove mangler aldeles og de enligstående træer er forkrøblede; de stive græstuer giver punaen dens triste ensformighed; selv i de frugtbare dale i punaen (sierras) er skovvækst en sjældenhed. (Salmonsens konversationsleksikon).

Vi har i denne naturskildring alle de væsentlige momenter til det peruske ragnarok: den umådelige tørke, den voldsomme verdensrystning og endogså solens langvarige formørkning. Derimod ingen forudsætninger f. eks. for verdensbrand eller vandflod. — Som modsætning kan man nævne de indfødte i Brasiliens urskove, hvis sagn er fulde af i alt fald fortidige ødelæggelser ved ild.

Sierra Nevada. Fortællingen fra disse af jordskælv hjemsøgte

¹ Velasco, Histoire du royaume de Quito (Voyages relations et mémoires de la découverte de l'Amérique, XVIII, Paris 1840) I 105 (< Gomara).

² Brinton, Myths of the New World ²235 (< Velasco, og „Navarrete, Viages III 444“).

bjærgegne tør have krav på at gengives i sin helhed. „De indfødte ved Tahoe-søen henfører dens oprindelse til en stor natur-omvæltning. Engang, siger de, ejede deres stamme hele jorden, var stærk, talrig og rig; men så kom der et folk stærkere end de, slog dem og undertvang dem. Da sendte den Store Ånd en bølge fra havet, som opslugte begge folk på nogle få nær. Da pålagde fogederne dem der var tilbage at rejse et stort tempel som tilflugts-
sted mod en fremtidig flodbølge, og på templets top dyrkede de en søjle af stedsebrændende ild. Kun en halv måned derefter blev landet hjemsøgt af jordskælv og torden; landets herrer tog tilflugt til deres store tårn. De undertrykte flygtede til Humboldt-floden, slap i kanoer og stred for livet mod alt det frygtelige de så: jorden gik som en oprørt sø og udslyngede ild, røg og aske. Luerne nåede himlen og smeltede mange stjærner, så de regnede ned som smeltet malm; således opstod guldet som de hvide mænd søger. Herved blev Nevadabjærget væltet frem af jordens skød; men tårnet sank, så kun kuplen rager op over Tahoe-søen. Dets bebocre klyngede sig til kuplen, men den Store Ånd gik i sin vrede på vandene og greb voldsherskerne en efter en og kastede dem ind i afkrogene af en stor hule på østsiden af søen, som kaldes Åndehulen den dag i dag, hvor vandet stængte dem inde. Dær må de blive, indtil en sidste stor vulkansk brand, der skal oversvømme hele jorden, atter sætter dem fri. Nede fra deres fængsel kan man endnu høre dem klage og jamre, når sneen smelter og vandet stiger i søen“¹.

Det interessante er her, at vi i alle enkeltheder kan iagttage, både hvorledes de stærke vulkanske indtryk virker sagndannelse, og hvorledes der hånd i hånd med de fyldigere fortids-omvæltninger opstår mindre udførte spådomme om den kommende ødelæggelse.

Meksikanernes ragnarokforestillinger knyttede sig til deres inddeling af tiden i perioder på 53 år. Slutningen af hver sådan års-cyklus imødeså de med stor ængstelse, da de frygtede at verden skulde forgå. I fortvivelse ødelagde man klæder og bohaver, knuste gudebillederne og udslukte al ild i templerne. Den sidste aften drog præsterne ud til et bjærg nærvæd byen, og når plejaderne

¹ Bancroft, *The native races of the Pacific states*, III (1875) 89 f. — Jf. Ragn. I 194: Arhuacostammen på Nevadabjærgene tror at hvis det lykkes trolden at opøde månen, „da vil hele verden gå til grunde“; sids.: i Guatemala solens og månens kamp, der kan hidføre verdens og menneskeslægten ende.

havde nået deres højdepunkt, blev den ny ild tændt med en drejestok og ved løbere med fakler spredt overalt i landet¹.

Lignende forestillinger næredes, dog uden tilsætning af tidsregning og derfor vagere i sit begreb som verdensundergang, af Nordamerikas skov- og præri-Indianere (Algonkinerne og Irokeserne). Ildens fest, hvor den gamle ild sluktes og en ny tændtes ved gnidning, var den største fest af alle; ti ilden opfattedes som selve lyset og livskraften. „Undertiden blev der vedligeholdt en evig ild, og det betragtedes som tegn på ulykke — som forbud om verdens undergang og menneskeslægts ødelæggelse — hvis den blev udslukt. Irokeserne sagde, at „når ilden ved Onondaga går ud, vil vi ikke længere være et folk“².

Endnu skarpere møder ragnarokmotivet i en fortælling fra Algonkinerne: „[Skaberen] Manabozho tros endnu at leve på en umådelig isflage i Polhavet; vi er bange at de hvide engang vil opdage hans skjul og fordrive ham. Da er verdens ende for hånden; ti så snart han igen sætter sin fod på jorden, vil den blusse og hvert levende væsen omkomme i luerne“³.

Det kunde synes at dette sidste var en genklang af kristne dommedagsforestillinger (verdensbrand og Herrens genkomst, se næste §); men sagndannelsen svarer dog til den store rolle som skaberherrens genkomst spiller rundt om i de indianske sagn. Og en verdensbrand kan mindst af alt undre i disse egne, hvor jordens frygteligste skovbrande og steppebrande indtræffer. —

Som baggrund eller undergrund for forestillingerne om verdens undergang må vi betragte en tro der findes udbredt hos mange Indianerstammer, i Nord- og Sydamerika: deres egen folkestammes nære undergang. Brinton nævner som sådant eksempel Vinebagoerne, der skal gå til grunde i 13de slægtled; de ti er allerede gået til ende. „Få stammer mangler sådanne forudannelser. Chikasawerne, Mandanerne i Missouri, Puebloerne i Ny-Mexico, Mny-skaerne i Bogota, Botokuderne i Brasilien, Araukanerne i Kile siges, af vidnesbyrd der ikke giver rum for tvivl, at have haft sådanne spådomme fra umindelige tider“⁴. Her er en rent sjælelig ragnarokstemning, som ikke er mindre værd at agte på end naturindtrykkene.

Indianernes ragnarok omfatter en overordenlig stor kres af

¹ Bahnson, Etnografien I 419; Brinton, Myths ²234—5. ² Bahnson, Etnografien I 321. ³ Schoolcraft, Indian tribes I 319. ⁴ Brinton, Myths ²236.

naturmotiver. Når man ser bort fra usikkerheden i vandflodens tilstedeværelse (samt undtager fimbulvinteren), har man alle arter. Tilsyneladende i et broget virvar. I virkeligheden dog med en vis stedlig samhörighed. Solens formörkning eller slugning kan vi følge fra Peru gennem Mellemerika (Guatemala) til Fristaternes prærier. Verdensstyrtningen i de stærke jordskælvsegne (Peru, Sierra Nevada). Et almindeligt begreb om verdens undergang i Guatemala, Mexiko og hos Præriindianerne, for de flestes vedkommende hængende sammen med den hellige ilds bevarelse. Verdensbranden alene i Fristaterne.

Derimod savnes der mytisk udformning og overhovedet vidtrækkende tanker om sagen. Helligildens bevarelse er eneste særlige kampmiddel imod ødelæggelsen, og den logiske sammenhæng mellem de to ting er ikke videre fremtrædende (helligilden er bedre egnet til at bevare stammen end verden). Det eneste forsøg på mytisk udformning er skaberheroens genkomst (hos Algonkinerne) og her får vi hverken at vide, hvorfor hans komme skal have verdensbranden til følge, eller hvad hans hensigt med den er. Man mærker i Indianernes ragnarokforestillinger det der i det hele særtegner deres mytedannelse og sagnfortælling: den vågne natursands, den altid arbejdende fantasi, men usikkerhed i fortællingens sammenhæng, svaghed i tilløbene til sagnets plastik, og afhængighed af uforståede religiøse skikke. Men netop fordi de så lidt kommer videre, er deres anvendelse af naturmotiverne des værdifuldere et æmne for iagttagelse.

VII. TILBAGERLIK PA VERDENS UNDERGANG.

36. *Naturmotiver.*

To tanker har den indgående syslen med forestillingerne om verdens undergang stadig bragt frem for os: deres ævne til at brede sig fra folk til folk, og deres afhængighed af stedlige naturforhold. To tanker der modsiger — ๑: som i livets virkelige gang udfylder — hinanden.

Derimod er tanker, der spiller en stor rolle i videnskabens gængse behandling af æmnet, nødvendig trådte mere i baggrunden. Verdensundergangens ret til at betragtes som rent national arv er derved bleven mildest talt usikker; og verdensundergangen optræder ingenlunde blot som resultat af en højere religiøs udvikling. Selv om den til sine tider kan slå følge med trangen til at virkeliggøre idealer af guddommelig ledelse og etisk fuldkommenhed.

Hvad der falder i øjnene er den store mængde af tilfælde hvor verdensundergangen optræder som et fænomen i og for sig, en tilintetgørelse af menneskeheden eller af hele den synlige verden, — uden at guddommelig styrelse spiller en rolle enten som hindrende den eller fremkaldende den. Således i eskimoisk; til dels indiansk; tartarisk-estnisk-sydrussisk.

Andre steder forkyndes en guddomsvilje som årsag til tilintetgørelsen. Men denne guddom er så unødvendigt et led i handlingen (Kavkasus, Andamanøerne) eller så filosofisk-abstrakt (Indien) at det må være den yngre systematisering af et motiv der egenlig hviler i sin egen styrke.

Men hvad der taler ikke mindre stærkt imod at tage de højere religiøse begreber som udgangspunkt, er at det er langt lettere at ordne stoffet sammen, når man kun tager hensyn til den rent handlingsmæssige grundkarakter.

Ved at betragte de episke forestillinger, ganske bortset fra den mytiske eller religiøse forestillingskres en del af dem tilhører, får man øje for at de — ligesom så mangfoldige andre sagnforestillinger — har deres særhistorie. Det viser sig, at en mængde i indhold samstemmende forestillinger også i stedligt område slutter sig til hinanden (og at en vis tidsenhed imellem dem også lader sig godtgøre, — for så vidt vi overhovedet har tidsholdepunkter for deres forekomst).

Vi ser andre forestillinger møde igen på vidt adskilte steder, men på hvert stedbundne til naturindtryk. Samme ydre årsag må rundt om på jorden have frembragt ensartet tankegang; dog uden de skarpe overensstemmelser i enkeltheder som kendetegner vandringer af det færdige sagn.

Udenfor de store samlede ragnaroksforestillinger — de indiske, de persiske, de kristne (med alle de mytiske forestillinger der i tidens løb er afledt derfra og knyttet dertil) og de nordiske (samt de mere usikre keltiske) har vi rundt omkring mere enkelte forestillinger om verdens undergang. Det er disse sidste som — i kraft af selve deres enkelthed — mælder sig som det naturlige grundlag for bestemmelsen af „ragnaroks“ udvikling. Men for øvrigt findes jo de samme forestillinger som led i de større, sammensatte verdensundergange, og disse led bør da betragtes i sammenhæng med de tilsvarende frimotiver.

Rundt om hos folkeslagene møder vi tanken om en stor ødelæggende kraft, hvis indgriben er afslutning på menneskeheden og det til den knyttede liv. Kraften kan opfattes 1) som rent fysisk (vandflod, sammenstyrtning, brand), eller 2) som mytisk (levende væsen) men knyttet til et naturfænomen, eller 3) som rent mytisk.

Det viser sig imidlertid at disse skillelinjer — som for vor videnskabelige systematik synes klare nok — ikke indholder helt dybtgående modsætninger.

Den rent mytiske verdensødelægger er sjælden udenfor de mytologiske systemer: kun en eneste gruppe, det bundne rovdyr. Men det eller de bjærgemte rovdyr hører — efter art og område — så nær sammen med Kavkasusjætten og Demavendslangen, at det ikke kan løsrides fra dem; det må anses for et jordskælvsuhyre, der på sin vandring har tabt naturmotivet.

Indenfor den mere sammensatte verdensundergang kan vi se det samme i kristenhedens „gamle slange“ og dens afløser, den bundne Satan (og i „dyret fra jorden“ i forhold til de folkemytiske jordskælvsokser).

Vi har da ingen grund til at opfatte disse naturløse uhyrer som en oprindelig gruppe, men kun som en afledt. Vi har da kun to grupper til udgangspunkt: de naturfysiske og de naturmytiske; og selv de er ikke skarpt skille ad: dødningsprøver at kæntre jorden er således en svag udvikling i mytisk retning af det gængse jordskælvsmotiv. I stedet for at lægge denne deling til grund vil vi derfor holde os til de enkelte naturmotiver, og samlet granske deres fysiske og mytiske karakter.

1. Himlens nedstyrtning, kendt på to forskellige områder, et eskimoisk og et evropæisk med lav kultur (Kelterne i 4de årh. f. Kr., Lapperne). Motivet kan dukke op hvorsomhelst; vilkåret er jo blot at menneskene opfatter himlen som en fast hvælving der er udsat for at styrte sammen.

I sammenhæng med den optræder troen på en usynlig verdensstøtte der holder himlen oppe: 1) eskimoisk, 2) i nordevropæisk hvor der rejses en jordisk gudestøtte, der betegnes som „verdensstøtte“ (lapp. *maylmen*-støtte, oldsaks. *irminsul*), hvis indgnidning med offerblod virker verdens opretholdelse.

Tillige møder forestillingen om en „verdensnagle“ hvorved

himlen holdes på sin plads, i lappisk polarstjernen med udtrykkelig fremhæven af at dens udrivelse medfører verdens sammenstyrtnings. I nordisk kendes en *veraldarnagli*, uden at vi véd nærmere om dens art; måske identisk med den *reginnagli* (guddomsmagtens nagle) der var indslået i helligstøtten.

Indenfor den keltiske og den gotiske folkeæt er dette den ældste form for „ragnarok“ vi kan eftervisse. Den synes overhovedet indskrænket til lav kultur.

I de mere udviklede verdensundergange indgår himlens bristning kun som underordnet træk og uden umiddelbart at hidføre menneskehedens undergang: „himlen kløves“ i Voluspå. I kunstdigtning er det blot et poetisk billede, eller endog genstand for skæmt.

2. Solens formørkelse (I § 5) opfattes af en mængde af verdens folkeslag således at et vilddyr er i færd med at æde solen, og på samme måde med månen. På mangfoldige steder opfattes det som en største ulykke, og man søger ved alskens midler at skræmme uhyret bort. Hos Indianerstammer i Nord- og Mellemamerika er man sig tydeligst bevidst at „hvis“ det lykkes, „vil verden gå til grunde og alle mennesker uddø“. Hos Littuer og Sydtyiske har vi bevidstheden om at det vil ske og verdens ende derved indtræde.

Hvor tidlig en sådan forventning, eller blot en fuldt bevidst mulighed for verdens tilintetgørelse herved, har været til stede, lader sig ikke sige med nogen afgørende sandsynlighed. Langt snarere kan man nå et bestemt resultat med hensyn til den afgørende forestilling: det solædende uhyre. Lasch (der har skrevet en grundig afhandling om formørkelsen i folketro) henfører den til en ret tidlig tid i menneskehedens historie: Fælles for så at sige hele menneskeheden er det at opfatte formørkelsen således at himmellegemet er sygt eller døende og derfor har mistet sit skin; det næste udviklingstrin, som mange folkeslag uafhængig af hinanden har nået, er at opfatte himmellegemet som sønderrevet eller slugt af et uhyre eller rovdyr, og dette svarer ganske til den tvedelte grundopfattelse i mange lavere religioner. Dog synes det mig, at dette opstiller altfor mange forudsætninger for så simpelt et motiv. Når den sydamerikanske Indianer med allerlaveste kultur siger at „jaguaren har ædt solen“, og når Finnen siger „månen ædes“ (ikke om dens formørkelse, men om dens regelmæssige aftagen), da er det det billede, eller vel rettere kun det ord, hvormed en vild beskriver selve det himmelfænomen der foregår for hans øjne; han behøver for at anvende et sådant ord ikke at have klaret ud for sig, om det synlige himmellegeme er en hold, eller måske et løbende dyr, eller et kørende eller ridende menneske. Denne

meget enkelte sproglige eller mytiske forestilling kan siden tage farve efter de almindelige begreber. Solen kan opfattes som et levende væsen der kæmper for sit liv; og på et senere trin kan både sol og uhyre ordnes ind blandt menneskenes hjælpere og fjender; — og hvis frygten for det ondes sejr fastholdes, da når vi til et ragnarok.

Endelig har vi den nordiske (både edda-mytiske og gængs-folkelige) forestilling om de to ulve der løber nærvæd solen, og hvorefter den ene ved verdens ende skal opsluge solen. Her drejer det sig dog om et andet naturfænomen (bissolene), og vi véd ikke helt tydelig om solformørkelsen har været blandet ind i ragnaroks-forestillingerne¹. Men at den nordiske opfattelse er et sideskud af den sædvanlige, blot med andet naturmotiv skudt i forgrunden, derom er ingen tvivl.

Nordisk alene har den videre udformning af ragnarokmotivet til en hel handlingssang. I Vavthrudnesmål møder det med to tilføjede tanker: 1) solens opslugning står i forbindelse med indtrædelsen af en fimbulvinter, og dennes bortsvind atter med en ny sols tilstedekomst, 2) en „genfødsel i efterkommerne“, idet solen før sin død har født en datter der efter fimbulvinterens ophør skal vandre de samme baner som hun. Men disse to motiver, fimbulvinter og genfødsel, er øjensynlig lånte fra andre ragnarokforestillinger. —

I det hele er der, også hos de folkeslag der opfatter formørkelsen som en solædning, en ret ubestemt følelse af stor ulykke. Lignende også hos Grönlænderne ved måneformørkelsen, der (på grund af deres lange vinternat) spiller samme rolle som solformørkelsen andensteds; de tror at månens hunde da færdes på jorden og gør ulykker, men deres ragnarokforestilling ved formørkelsen er den hos dem sædvanlige: at himlen da vil falde ned (§ 33 jf. 35).

Også en mere fysisk formørkelse møder ved verdens undergang. Stærkest hos Peruanerne: „Verdens ende skulde efter nogles beregning begynde med en stor tørke og solens og månens forsvinding, efter andre med at månen faldt ned på jorden“ osv. (§ 35). Solformørkelsen danner her kun den faktiske indledning til at hele naturen kommer af lave. Endnu stærkere hos Lapperne: under sol- eller måneformørkelse lover Lapperne offer til „verdensråderen“;

¹ Vspå: „Mørkt bliver solskin somrene derefter“ lige efter omtalen af soluiven.

det synes at være af samme art som det store årlige: der ofres ham en ren og dens blod smøres på helligstedets „verdensstøtte“ for at hjælpe til verdens opretholdelse (§ 32).

Har vi dette præg af forvarsel eller indledning i de primitive mytologier, gør det sig endnu stærkere gældende i de mere udviklede religioner. „I skal se tegn i sol og måne!“ hedder det i Jesu taler. Og i tilslutning dertil er der indenfor kristenheden en lang række oplevelser af formørkelsens betydning som forvarsel for dommedag. Stærkest er de vel dog i bredere lag forholdsvis nær efter kristendommens indførelse: under Otto I's felttog i Kalabrien blev hæren i den grad „greben af utrolig rædsel“ over en solformørkelse, at den troede „dommedag var kommen“, og hver gemte sig som han kunde bedst¹. I mere kirkelige krese dvæler man stærkere ved hjem søgelser af krig og ved moralsk ødelæggelse som forvarsler.

Svagest er solformørkelserne i indisk verdensundergang. Det hedder en enkelt gang at Rahu (soltrolden) til uregelmæssige tider angriber solen (ovenfor s. 221); ti man troede jo at verdens ende kom ved en øgning, ikke ved en svækkelse af solens varmenstyrke.

Når solformørkelsen ikke kom til at spille større rolle som egentligt ragnaroksmotiv, var det vel fordi naturunderlaget herfor bristede i menneskenes bevidsthed. De gamle Meksikaneres billedskrift viser, at de har opfattet formørkelsen astronomisk rigtig, men i offerskikke forekommer den med mytisk ikklædning; hos Indere og Kinesere véd de mere dannede rede på formørkelsens ufarlighed, medens almuen larmer for at drive den onde drage bort fra solen. Med andre ord folkeslagene når et kulturtrin hvor de ikke skræmmes af fænomenet; myten træder da i baggrunden eller synker ned til almuetro. Når Nordboerne har kunnet bevare solens opædning som væsenligt ragnaroksmotiv, er det sket ved at løsne den fra formørkelsen — lægge vægten på et andet naturmotiv — og flytte solens „ædning“ helt ud i fremtiden.

Alt i alt må man sige, at solformørkelserne har spillet stor rolle ved at fremkalde ragnarok-stemning, kun svagere ved udformningen af de bestemte optrin. Nordisk, den eneste rigtige kres af ragnaroksagn hvor dette motiv havde en bestemt plads, afløste

¹ Wadstein, Die eschatologische ideengruppe s. 9. Jf. rædselen ved solformørkelsen 989 (Ragn. I 195). Om indtryk ved himmelfænomener se Schutz, Höfisches leben zur zeit der minnesänger I² 127—40. II 491.

formørkelsen med „bisolene“, — der også hos nærboende folk blev betragtede som bærere af ødelæggelsesforestillinger. Overhovedet er enhver uregelmæssighed ved solens gang i stand til at vække forestilling om noget ildevarslen (oplevelser af den art kan ske hvorsomhelst den dag idag), — formodenlig netop fordi den afviger fra den lovmæssighed der ellers udmærker solens daglige færd.

3. Stjærners nedstyrtning viser sig rundt om i ragnaroksforestillingerne; men aldrig som eneste led, aldrig i én fast form fra folk til folk.

Polarstjernen rammes af en pil, hvorved himmelhvælvingen brister (lappisk).

En styrtende komet tænder jorden i brand (persisk, med udløber i sen indisk og svagere i jødiske Sibylliner og i Joh. Åbenbaring).

Månen styrter ned på jorden som begyndelse til verdens undergang (Peru), ifølge en enkelt kilde skal det fremkalde en undergang i vandflod.

„Stjærnerne skal styrte fra himlen“ (Mattæus 24, 29) som bimoment ved indledningen til den egenlige ødelæggelse; og således videre i kristen overlevering. Ligeså i Voluspå: „De klare stjærner styrter af himlen“ som bimoment i ødelæggelsens fuldendelse.

Tanken herom er øjensynlig frugtbarest ved det mere sammenfattede og det religiøst mere udviklede ragnarok. Men den synes ikke at være ukendt på et lavere trin; i lappisk ligger dog eftertrykket på himmelbristningen. Selve naturfænomenet (stjærneskud o. l.) er for lidet rædselsvækkende til at bære et ragnarok.

4. Jordens omvæltning optræder under to former: som almindelig sammenstyrtning og som jordens kæntring. Helt skarpt lader de sig ikke adskille; begge beror på en af jordskælvet uddraget slutning, og udgør et af de kraftigste ragnarokmotiver.

Eskimoerne i Grønland ventede i 1739, da isbjærgene oppe i landet begyndte at larme og komme af sted, at verden skulde forgå „eller idet ringeste jorden kante om“. Man troede nemlig at jorden engang før var kæntræt, så at de da på jorden boende væsner var blevet indelukte og derved var blevet til bjærgtrolle.

Grönlænderne havde dog også frygten for at „jorden skulde rævne“ i forbindelse med formørkelse af sol eller måne eller med brud på religiøse skikke.

Andamanboerne troede at de afdøde rystede den jordbærende

palme i hver regntid, og at jorden engang vilde blive krænget om så menneskene boede under jordfladen.

Indianerne i Sierra Nevada tror at de onde mennesker, som ved en tidligere naturomvæltning af den Store Ånd blev indespærrede i fjældet, ved en kommende verdensbrand atter skal sættes i frihed.

De samme tanker altså på vidt forskellige steder af jorden: en samlet omvæltning der vil fjærne menneskeslægten fra jorden og sætte underjordsboerne frem for dagens lys.

Omvæltningen optræder mest som en samlet jordkæntring, og kun i denne skikkelse fremtræder den som uafhængig af andre motiver. Hvor den blot er almindeligt jordskælvsfænomen (Nevada), er den del af et større ragnarok. Hertil svarer det, at jordskælvet mangesteds optræder som indledning eller bifænomen til et stort ragnarok (kristent, indisk-buddhistisk). Mest bifænomen er det i nordisk, hvor alene Voluspå har en svag antydning deraf: „stenbjærge styrte“. Man ser heraf at i primitiv mytedannelse har jordskælvet en stærk ævne til at skabe ragnarok, men med stigende kultur og mere sammensat ragnarok bliver denne ævne sat på afstand.

Endnu et jordskælvmotiv må medtages, som dog kun findes i en enkelt kilde og stærkt indtager en særstilling; jeg har derfor ikke medtaget det tidligere blandt de gængse typer. I Luxemburg tror man, at der midt inde i jorden bor kæmper; når de har sloget med hinanden, har jordens overflade på nogle steder hævet sig og på andre sænket sig, deraf opstod bjærge og dale. En af kæmperne bor i nord, en anden i syd, nu nærmer de sig til hinanden og bærer et mægtigt bjærg på ryggen; når de mødes og kæmper, vil jorden gå til grunde (*Révue des traditions populaires* VIII 230). Som tydning af jordskælvsfænomenet og som et derpå grundet ragnarok kan denne tro være god nok. Det påfaldende er bare, at en verdensødelæggende kamp finder sted — i ganske enestående form.

5. Udbrud af det i jorden skjulte uhyre er overordenlig almindeligt, men indskrænket til et vist landområde: vestasiatisk og evropæisk, navnlig østevropæisk. Med bestemt jordskælvs karakter optræder det i Kavkasus (Elbrussagnene) og i den med dem nær stemmende Loke; ligeledes hos Persernes slange i Demavend, 3: selve Demavend-overleveringen (ti på fjærnere sted er naturmotivet kastet overbord). Tilstedeværende, men svagere, er naturfænomenet (brølet) hos Urkoen i Sverig, og hos lindormen der høres og endog ses at gnave sig gennem landet i Ty.

Uden hørilig eller følelig natuerytring optræder — foruden de stedlig fjærnere former af Kavkasusjætten, og ligeså af Demavendslangen, — de tartarisk-estniske hunde i fjældet, „dyret fra jorden“ i kristne og muhammedanske spådomme, Antikristen i lindormeskikkelse (sydtysk folketro). Men i de førstes „gøen“ ved verdens ende tør vi sikkert se lævn af de vulkanske fænomener. Endnu mere ufuldstændig er Nordboernes Garm, der har ragnaroksgøen fælles med de andre, men ikke forekommer i fjældet, blot — som lævn af det andet — bundet foran fjældhulen. Også den kristne verdens lænkede Satan har lævn af naturgrundlaget, for så vidt han tænkes indespærret i et underjordisk Helvede, ofte udtrykkelig en hule.

Indernes Sesha er en jordbærende og — i jordskælvet — jordrystende slange, og den fremkalder verdensundergangen. Dog ikke som vi måtte ventet ved at ryste jorden af sig, men idet den antænder den med sin hede ånde. Jordskælvsdyret optræder i det indiske ragnarok kun som „lævn“; det har tillæmpet sig efter en anden forestilling: verdensbranden.

Helt uden fjæld eller jord optræder Nordboernes Fenresulv og den sydrussiske lænkede hund på himlen. Deres familieskab med de andre lader sig ikke nægte; men underjordsboligen er bortkastet, ti lænken fyldestgjorde, episk set, alle relmæssige krav.

Det lader sig da næppe nægte, at det hele udgør i sted og i art én gruppe, hvor jordskælvsmotivet er det til grund liggende, men afstryges mere og mere under den videre udvikling og vandring.

Kraftig udviklet har vi det kun i den persisk-kavkasiske grænseegn, hvor de vulkanske fænomener er så stærke. Loke står ellers som en enlig trofast ætling af grundmotivet, ligesom han i episke træk står Kavkasusjætten nær (den historiske årsag til denne forbindelse er på sit sted lagt frem).

Ser vi fra dette spredningscentrum for det „bundne uhyre“ (og det indespærrede uhyre) tilbage til det fysiske jordskælvsragnarok, opdager vi at de tilsammen danner et bælte over jorden gennem de tropiske og subtropiske egne: Kavkasus, Demavend, Andamanøerne, Mellemamerika; dette er netop det bælte af jordkloden hvor vulkanske udbrud er særlig stærke og hyppige. For en hel række lande under disse breddegrader er jordskælvet blevet det egenlige ragnarokmotiv; og de har tjænt som spredningscenter for forestillingerne om det løsslupne uhyre.

Udenfor dette bælte kender jeg alene et rent jordskælvsragnarok hos Eskimoerne. Kilderne lader os ikke i tvivl om, hvilke fænomener der her har skabt det: de sammenstyrtende og fremvæltende masser af indlandsisen.

Lægger vi alle disse vidnesbyrd sammen, er det klart at jordskælvet er det motiv som på flest steder (og under ganske primitive forhold) har skabt et udpræget ragnarok. Og det har affødt ett episk motiv som på alle trin af ragnarokforestillingers udfoldelse har spillet en rolle som intel andet: det bundne uhyre.

6. Verdens bortfrysning er derimod det sjældneste motiv af alle. Vi har det i nordisk og persisk; til det første slutter sig sydtysk folketro. Men de episke træk hvormed „storvinteren“ optræder er forbavsende ens: et overnaturligt væsen redder et menneskepar (eller kim til et menneskepar) som han gemmer i en lund eller have så længe uvintren rækker, at de kan blive stamforældre til en ny menneskeslægt. Ligheden er så gennemført at den må bero på vandring af sagnstof — gennem de samme egne af verden hvor også „det bundne rovdyr“ er vandret.

På forhånd skulde man tro at dette motiv var af de almindeligste; store dele af jordkloden knuges eller trues af strænge vintre. Men vi har ellers ikke fundet spor, end ikke i eskimoisk med de mange måneders nat. Og selv på sit eget område har det svært ved at hævde sig: de yngste persiske skrifter omtyder „Markusavinteren“ som en vandflod; og i nordisk møder „fimbulvinteren“ os kun i et eneste eddakovad, Vavthrudnesmål, i al anden nordisk overlevering er det trængt tilbage for jordens synken i hav.

Årsagen til frost-motivets sparsomme forekomst kan til dels være, at de sydbårne naturmotiver hører hjemme på steder hvorfra en spredning ud over landene (støttet af beliggenhed, folketal og højere kultur) var let at iværksætte. Men dette forklarer ikke forholdet helt; „det bundne rovdyr“ har jo været i stand til at sprede sig stærkt igennem nordlige landstrækninger. Snarere er grunden den, at storvinteren mangler den pludselige rædsel som de folkelige ragnarokmotiver har: det er lettere at skabe myte under et øjebliks stærke højtryk end at fortætte en varig angst til mytebegreb.

Hertil svarer det, at en fortidig fimbulvinter er nok så stærkt udviklet som en fremtidig. Nordisk kender en kong *Snær hinn gamli* som fortidshersker; dansk kender en tilsvarende kong *Snjo*, hvis herskertid var fuld af uår, plager og tyranni (en rationalistisk omdannelse

af Snekongens herredømme). En guslar-sang fra Bosnien fortæller: „Gud dræbte Trojanerne med is, hagl og flygende sne, han dræbte folket i syv år, folket vidste i syv år ikke når det blev sommer“¹. Indianerne ved Mackenzie-floden fortæller: „Förend verdens nuværende tilstand blev bragt i stand, og da der endnu ikke var mennesker til, kom der en meget lang vinter; solen sås aldrig, luften var mørk, tykke skyer dækkede stadig solen. Da dette havde varet i tre år, led alle dyr derunder“. De sender da bud efter „varmen“, som hang i en pose i himlen; de fik den udliveret og den smeltede al sneen og isen“².

7. Verdensbranden har to meget store områder: et asiatiskeuropæisk med spredningscentrum i Indien, og et andet omfattende den større sydlige del af Nordamerika. Mindst to steder må den være opstået som rent naturmotiv. I alle de stærkt udviklede ragnaroksystemer spiller den en pragtfuld rolle som den egenlige store katastrofe, så at samtlige andre naturmotiver bliver helt stillede i skygge ved den.

Indien glimrer her ved sin rigdom af naturfødte og mytiske motiver. Grundlaget danner den tørke, som hjemsøger landet og volder al livskrafts henvisnen. Som rent naturmotiv optræder da verdensbranden i „de syv sole“ 3: solen og planeterne der mødes på himlen og forstærker hinanden til en syvfold solhede. Mytisk har verdensbranden et dobbelt udtryk: som guden Sivas våben og som slangen Seshas ånde (førstnævnte motiv genfindes i Bagindien som Ildkongens sværd: når det drages antændes verden). Denne tanke om guddommen som ikke blot livets fremmer, men også dets tilintetgører, kan følges ikke alene ned i primitive ragnarokforestillinger, men også ud i Dekans folkereligioner og er for hinduismens vedkommende et lån fra halvøens mørke indfødte race.

Det er denne verdensbrand der går sit sejrstog ud over landene, overalt tillæpende sig efter og opsugende i sig de hjemlige forudsætninger: i Persien smeltende sammen med den zarathustriske renselses-ild, og senere med den (fra Babylon optagne) frygt for onde stjerner og den nedstyrtende komet; i græsk filosofi (Herakleitos) med læren om ilden som bevægelsesprincippet i verden; på jødisk og kristen grund med Guds straffende hjemsøgelser; snart kun arbejdende sig videre som almentanke, snart bevarende sit særlige tidsfæste (planeternes konjunktion i sommerheden), sjældnere med den styrtende stjerne som verdenstønderen, undertiden hen-

¹ Li afflizione di Trojani (Pitré, Archivio IX 486).

² Journal of american folklore XIV 26.

ført til vulkansk udbrud (Stoikerne, mange kristne skrifter), — men altid virkende som den verdens-ødelæggelse der fuldstændigst ud-sletter alt det bestående og derfor bedst tjæner til underlag for de etisk-religiøse ideer om verdens sidste tid. —

Af Indianerne er de mere civiliserede enige om at have en verdensundergang; men dens art er ret ulige: hos Peruanerne er tørke og himmellegemernes bortsvind hovedsagen; for Mexikanerne, samt nogle af skov- og præristammerne, knytter angsten sig helt til den hellige ilds bevarelse eller fornyelse, og undergangens art (omfattende verden eller kun deres eget folk) er ikke formet klart ud; men nogle af Fristaternes stammer har en verdensbrand. Hos folkene i Sierra Nevada fremkaldes den ved en vulkansk omvæltning (der også sætter de ved forrige omvæltning indespærrede onde væsner på fri fod). Irokeserne troede at når verdensskaberen atter satte sin fod på jorden „vil den blusse og hvert levende væsen omkomme i luerne“. (Dette sidste minder om kristne dommedagsforestillinger, men det kan jo være ægte).

I begge disse tilfælde drejer det sig om underjordisk ild der bryder ud; men der bør dog mindes om, at Indianerne stadig oplever de uhyre brande i form af skov- eller steppeild af enestående omfang. Også Sydamerikas urskove hjemses af de uhyre skovbrande, der for resten også har sat sig spor i sagn om fortidige verdensødelæggelser; noget ragnarok kender disse uciviliserede skovboer derimod ikke.

Alt i alt ser man, at verdensbranden som rodvokset naturmotiv er sjælden, og er indskrænket til egne hvor den store sommerhede og vel tillige mængden af plantevækst giver anledning til at sådan forestilling opstår. Motivets store magt ligger ikke i dets udspring men i dets videreudvikling.

8. Livets borttørring møder man to steder; i det gamle Indien som indledning til den af solen frembragte verdensbrand, og i det gamle Peru som indledning til verdens undergang uden at en, nærmere årsagssammenhæng ses. Selvstændigt ragnaroksmotiv er den ingensteds; den mangel på sluttethed, som udmærker fimbulvinteren, særtegner også denne, og er grunden til at den ikke bliver hovedpunkt i nogen folkeoverlevering.

Forudsætningen for disse ragnarokforestillinger er naturligvis en udpræget tør årstid med alle dens ulæmp. F. eks. i Femflodlandet i Indien: „Sommeren begynder her i april og i denne tid blæser hede og

tørre vinde, så temperaturen stiger til over 50°. Ingen mennesker kan da færdes i det fri ... Denne stigende varme udtørrer jorden så den slår dybe rævner, plantevæksten dør bort; og hvor end øjet søger, ser det kun den golde ørken. Regnfaldet er i Indien i det hele temmelig uregelmæssigt fra år til år; og dette har stor betydning i agerbruget og foranlediger hyppig hungersnød.“ (Salmonsens konversationsleks.). — Om tørken i Peru er ovenfor (s. 244) givet lignende oplysninger.

9. Jordens synken i hav er vidt udbredt; men det mærkelige er at den næsten aldrig viser sig alene, men som tvilling til verdensbranden: Verden hærjes af ild og svømmer bar og nøgen i verdenshavet, hvorfra Brahma i skikkelse af en skildpadde atter løfter den op (indisk); det er Vandkongen og Ildkongen der truer jordens tilværelse (Cambodia); jorden skal synke i verdenshavet, hvoraf den engang er dukket frem, og dernæst skal det hele opbrændes (Herakleitos), en verdensbrand og en verdensflod vil indtræde til forskellig tid (Berosus, Stoikerne); verden skal forgå „i ild og vand“ (de galliske druides); Irland skal gennemhærjes af ild ved S. Hansdags tid og kort efter „syv år før dommedag“ synke i havet; den ildhærjede jord synker i havet (nordisk, dog kun i Voluspå); i øvrigt har nordisk motiverne hver for sig: eddamytologien kender „Surts lue“ der hærjer gudeboligerne, den nyere folketro (og de på Voluspå byggende skjaldekvad) omtaler alene jordens synken i hav.

Det er så langt fra nogen nødvendighed, at verdensbrand og verdensdrukning skal følges ad; logisk set vil tværtimod den ene snarest udelukke den anden. Det er da ikke et tvillingpar der opstår af sig selv rundt om i verden; det er et vandrende par, hvis færd igennem oldtidens kulturlande vi tidligere har haft lejlighed til nøje at følge. Logisk sammenbundne er de kun, hvor man lader verden ved sin begyndelse dukke op af havet, og ved sin slutning ødes af ild, og tillige antager at verdensskabelsen ud af vand gentager sig i et nyt verdensløb; dette vil sige: i den indiske mytiske filosofi. Men engang skabt danner dette dobbeltmotiv et så særtegnet par, at det som en helhed går ud på vandring sammen.

Tyngdepunktet ligger, ikke blot for Inderne, men for alle de sydlige folk, i verdensbranden. Først i nordligere og havomskyllede lande ligger tyngdepunktet i vandfloden. For Irland udrydder ildregnen kun „to tredjedele“ af menneskeheden, synkningen i hav er den endelige udslettelse af landet. I nordiske kilder er jordens synken i hav verdens ende (så både skjaldedigt og folketro); kun

Voluspå med sin kristne særfarve knytter dertil branden, ellers er denne gået på aftægt som en hjem søgelse af gudeboligerne. Denne nordligere særstilling kan have sin grund i, at den ene halvdel af parret: verdensdrukningen var et hjemligt motiv, imedens verdensbranden blot var tilført; men det kan vel også bero på en tillæmpning af den vandrende forestilling, således at verdensdrukningen, der bedst stemte med vestevropæisk natur, fik et særligt eftertryk.

En verdensdrukning uden forbindelse med verdensbrand finder vi på kun ganske få — og måske tvivlsomme — steder: 1) Eskimoerne tror at der er en dæmning for det himmelske hav og at den kan bryde (men tænker sig rigtignok derved nærmest at himlen vil „falde ned“); de har en tro på at en stor flod skal overskylle jorden (dog blandet med kristne opstandelsestræk); de har endvidere en mere mytisk udformet forestilling om en stor fortidig vandflod. 2) Peruanerne har en forestilling om en undergang ved tørke og himmellegemernes forsvinding, deriblandt at månen skal falde ned, hvad der — ifølge en enkelt kilde — betyder „at vandene drukner jorden“.

Det er påfaldende at verdensdrukningens rolle i ragnarok er så lille, man kunde formelig sige: så forsvindende. Oversvømmelser spiller jo ingen helt ringe rolle iblandt de daglig truende naturødelæggelser, og mangfoldige folkeslag har sagt om en fortidig verdensflod, hvori alt med ringe undtagelse gik til grunde. F. eks. er det mærkeligt at beboerne af de avstralske småøer, stadig udsatte for faren, med en mængde fortællinger om fordums oversvømmelser, på sine steder endog rede til at sætte kanoerne ud når en fremtidig vandflod kommer, dog — så vidt vides — ingensteds har skabt en bestemt ragnaroks-spådom deraf. — Spådomme om oversvømmelse eller synken i hav er i stort omfang stedlige; i et verdensomfattende ragnarok indgår drukningen sædvanlig kun som bimoment. Når Inderne har hævet den til et verdensproblem, skyldes det en systematik: afslutningen må læmpes efter verdensbegyndelsen; ti Indernes vidtrækkende, næsten matematiske fantasi kræver at verdensperioderne stadig gentager sig i samme lovbundne rækkefølge. Fra dem er en verdensdrukning (eller i det mindste en hjem søgelse med vand) som led i et større system, hvor verdensbranden er hovedpunktet, overført til en række andre mere udviklede ragnarokskrese.

Keltisk-nordisk indtager en særstilling ved verdensdrukningens større rolle, men det er — som nævnt — ingenlunde sikkert at det ikke er en hjemliggørelse af det vandrende tvillingpar af forestillinger.

10. Uorden i naturens sædvanlige gang betegnes som tegn på undergangens nærhed, eller rettere som begyndelsen til den. Stærkest træder det frem i indisk og i nyere Sibyllespådomme („når sommer og vinter blændes, da skal verden endes“ o. desl.). Også hos Eskimoerne: „Den 8. [jan. 1740] kom en del fra Isefjorden, som gjorde sig den tanke at verden skulde forgå, siden solen ikke skinner klart, og havet var op-rørt, herforuden havde de og set gæs flyve nordenefter, som er ganske usædvanligt på denne tid af året“ (ovenfor s. 239); beretningen er fra en tid da kristne dommedagsforestillinger begynder at trænge ind. Tanken tilhører i det hele de højere og mere systematiske ragnarok-forestillinger; også den etiske opløsning mod verdens ende er en videre udfoldelse af samme motiv. Derimod mangler den i de mere primitive ragnaroksformer; i nordisk møder den således kun i Voluspås system. Kun Elbrus-jætten har den trods sin primitive karakter: han skal være lænket, sålænge der gror siv og fødes lam, sålænge der gror vilde æbler og vinrankerne gror ud over stierne o. desl.; men han optræder i egne af jordkloden der længe har været gennemkryssede af stærkt udviklede ragnarokforestillinger, netop således at ragnaroks forberedelse trådte i forgrunden.

Slutresultatet på denne side af vor undersøgelse bliver da, at der rundt om på jorden har været naturforhold, hvis indtryk afsatte den forestilling at verden engang skulde forgå. Undertiden virker indtrykkene enkeltvis, undertiden flere i samme retning. Solformørkelsen har været virksom for at fremkalde sådanne fornemmelser, men lidet virksom til at skabe kærnen i et ragnarok. Jordskælvet har langt større del både i angsten og i udformningen. En særskilt art af det, himlens sammenstyrtning, optræder kun under lav kultur og dør tidlig bort, sikkert fordi opfattelsen af himlens rumfang ændres ved fremskridende iagttagelser. Andre former (verdensbrand, verdenstørke, verdensdrukning, fimbulvinter) er betingede af mere stedlige forhold.

Det er naturindtrykkene i deres egen umiddelbare styrke der skaber ragnarok. Mytisk udformede bliver de kun på to punkter: solformørkelsen opfattes som et ædende uhyre, og jordskælvet som et underjordisk væsen der arbejder på at rive sig løs eller rode sig op. Af disse falder soluhyret nærmest sammen med fænomenet, men har haft ringest ævne til at gøre sig gældende: i ragnarok-forestillingerne er det næsten altid det umiddelbare indtryk af formørkelsen der virker på folket (nordisk danner delvis en und-

tagelse). „Det bundne uhyre“ falder derimod ikke sammen med selve jordskælvsulykken; rystelser og brøl vækker kun anelsen om et vældigt væsen under jorden, og forventning om at det vil komme for dagen. Men denne friere udformning af den mytiske skikkelse bliver dens styrke; „uhyret“ vandrer, med jordskælvfænomener eller løsgjort fra dem, ud over landene, og betragtes i vide krese som det egenlig afgørende ødelæggelsesmoment. Således i primitive former fra den persiske heroiske digtning indtil eddakvadene; selv i kristen folkemytologi er dette at „dæmningen kommer løs“ nær ved at opsluge de andre forventninger om den sidste tid. Indenfor den mere primitive bevidsthed spiller det lignende stor rolle som verdensbranden i det „höjere“ ragnarok.

Hvor tidlig menneskene har frembragt ragnarokforestillinger, er et spørgsmål der ikke er helt let at løse. Hvad der falder i øjnene er, at på lavere kulturtrin er angsten for at verdens undergang kan indtræde det rådende, på højere trin er det overbevisningen om at verdensundergangen skal indtræde. Typisk iblandt de mangfoldige eksempler er modsætningen mellem den brahminske lære om Seshas våben, og om verdensbrand og drukning som en nødvendig indtrædende (ja endogså med ufravigeligt mellemrum gentaget) katastrofe — og så troen på Ildkongen og Vandkongen i en afsides og efterbleven bygd i Bagindien, hvor verdensbranden uafbrudt kan vækkes og stadig må afværges ved offer: ligheden i enkeltheder (og nærheden i sted) understreger det grundforskellige synspunkt. Tilsvarende forskel er littavisk og kärntisk tro på at soluhyrets sejr vil hidføre verdens ende, — overfor tilsvarende tro hos Indianerstammer, der ikke når ud over et: hvis det ikke lykkes at frelse solen (se I 194). Undertiden kan vi indenfor samme folk (eller folkegruppe) iagttage de to trin i tidsfølge efter hinanden: Kelterne i 4de årh. f. Kr. „frygter for at himlen skal falde ned“, medens druider og irske sagnmestre har den udformede lære om verdens undergang. Den gotiske æt (og Lapperne) må i forhistorisk tid „opstøtte himlen“ ved offer og verdensstøtte; vikingetidens Nordboer har det fast udformede (og fast benævnte) „ragnarok“.

Dette frister til endnu en gang at gennemforske vort stof for at få bestemt svar på det spørgsmål, hvornår den varige forestilling om et ragnarok udvikler sig.

Psykologisk ligger de to tanker hinanden nær nok. Man kan i dagliglivet gøre iagttagelser som den, at et menneske ofte har oplevet den pludselige angst for at det skal f. eks. slå en skør ting i stykker, og at det så en dag udbryder: „Den kommer jeg engang til at slå itu!“ Men det er ikke på forhånd sikkert at menneskeheden slet så hurtig når fra den øjeblikkelige følelse til en varig, af samfundet alment antaget, overbevisning.

Det folk med lavest kulturtrin, der ejer udpræget ragnarokslære er Andamanboerne; det er et af tropelandenes jægerfolk næsten uden samfundsbygning og med yderst få fornødenheder, — men deres lære om himmelguden der skal bryde himmelbroen af og lade jorden kæntre er så god en ragnarokslære som nogen. Forholdet er imidlertid det at i denne folkestamme er på en eller anden gådefuld måde de bibelske gudeforestillinger trængte ind og er blevne indoptagne på fuldt hjemlig måde (s. 243). Fjærner vi himmelguden Pulugas vrede og dom fra myten, beholder vi kun tilbage, at dødningserne — i jordskælvet — ryster verdenspalmen for at kæntre jorden om og selv komme ovenpå. Og dette motiv alene kan lige så vel, eller bedre, henføres under angst for ragnarok, som til en udviklet ragnarokslære.

Hos Eskimoerne var overbevisningen om verdens undergang levende i de år som Paul Egedes beretning gælder; men én ting er sikker, at den kristne præsts forkyndelse førte dem spørgsmålet ind på livet. Motiverne er, som vi har set (s. 241) ægte nok, men tagne for sig når de egenlig ikke udover „angsten for“, om end denne er udviklet med stor styrke.

Blandt Indianerne finder vi hos Irokeserne den klareste bevidsthed om når ragnarok vil indtræde: når den bortdragne skaberheros vender tilbage, da vil ilden blusse frem i det øjeblik da han sætter sin fod på landet. Men er ikke denne verdensundergang — med sin indenfor indiansk tro enestående mytiske udformning — en omplantning af Kristi genkomst til dommen?

Hvis dette synspunkt fastholdes, må vi indrømme, at ikke alene den gotisk-lappiske forestilling om verdensstøtten kun hviler på muligheden af en undergang, men også at Kelternes „frygt“ for himlens undergang efter selve sin ordlyd hører herhen, — selv om den pompøse forkyndelse af denne mening overfor Makedonerkongen tyder på at den er ved at afsætte sig eller måske har afsat sig som virkelig lære.

Men da gælder vel det samme også hvor vi ikke har de ældre overleveringer til sammenligning. Når man i Littaven og Kärnten betragter verdens undergang ved solformørkelse som en afgjort, sag, er det næppe et blot folkeligt ragnarok, men snarere den gængse frygt ved solformørkelse tilsat med den højere kulturs (kristendommens) bevidsthed om verdens ende. På samme måde med selve Kavkasusjætten: vi véd ikke om den nuværende forestilling om hans løskomst til verdens ende (yderligere fæstnet ved al han sattes lig med muhammedanernes Deddjal) ikke skyldes påvirkning fra de højere religioner; således at man igennem lange tider kun har følt angsten for udbruddet når jorden rystedes. Dette passer i alt fald ind i kendsgerninger: ragnarokforestillingens fravær i de ældste til Grækerne overførte jættesagn, derimod dens optræden i århundrederne nær efter Kristi fødsel (således som den spores gennem Ardavazt og Loke). — Lignende må vel gælde for den svenske Urko i hjærget: den gængse (kristne) forestilling om verdens ende har vel påvirket det simple jordskælvsuhyre.

Den slutning der må udledes heraf er at ikke blot de enkelte ragnaroksmotiver vandrer, men også almenforestillingen om verdens undergang som et fast punkt i fremtiden. Hvor den kommer på sin vej, giver den fast skikkelse til de hjemlige forestillinger der indtil da ikke er nået — eller ikke er nået videre langt — ud over den øjeblikkelige angst.

Dette støttes ved at forskellige naturmotiver så ofte optræder tæt ved hinanden som egenlige bærere af ragnarok. Det gælder ikke blot for de evropæiske kulturlande at soluhyre og bunden djævel i flæng møder som ragnaroks indtræden (den sidste hypigst). I eskimoisk har vi truffet en række naturmotiver om hinanden og glidende over i hinanden. I Nevada-hjærgene i Nordamerika tror Arhuaco-stammen på at månetrolden kan få verden til at gå til grunde; beboerne ved Tahoe-søen derimod at et sidste vulkansk udbrud skal sætte de indespærrede væsner fri (I 194. II 245).

Det lader sig næppe nægte, at der fra de fuldt udviklede ragnaroksbegreber foregår en udstråling som får de primitive folks ragnaroks-følelser til at krystallisere sig til fast begreb. Vi har grund til at tro, at denne ledningsforbindelse er årsag til at ikke få af de stedbundne og tilsyneladende rent naturfødte ragnarokforestillinger har fået det sluttede præg. Men en skarp deling mellem de blot hjemlige og de vandrende ragnarokopfattelser lader

sig hverken i praksis eller i teorien drage; det er i hvert fald naturligt, at en så udpræget og hyppig gentaget følelse som Elbrusjæltens rystning af sig selv glider over i en varig forventning, som berøring med de sydasiatiske ragnaroksystemer blot yderligere skærper.

På alle tilfælde kan i hvert fald forestillingen om ragnaroks-begrebets vandring ikke være anvendelig. På i det mindste ett sted må det være hjemmekokset for at kunne sprede sig til andre. I det sydlige Asien må vi have ett eller flere af disse sprednings-centrer; ti det er den store kraftkilde for sådanne folketraditioner. Udenfor disse centrer's spredningskres træffer man i alt fald i Peru et naturfødt ragnarok, der er nået til et sammenhængende fremtidsbillede uden træk der tyder på kristen eller anden fremmed oprindelse.

Tyngdepunktet ligger dog ikke i det svært løselige spørgsmål om de enkelte ragnarok'ers påvirkning udefra eller deres fuldstændige selvstændighed. Det ligger i modsætningen mellem de lavere folkeslag hvis følelser af undergang er bestemte af de øjeblikkelige naturindtryk, og de noget højere med deres overbevisning om en uundgåelig verdensundergang, episk og fysisk mere sammensat, og oftest henskudt til en fjernere fremtid.

Ragnarokforestillingernes vækst ligner så mange andre æmner for menneskelig tænkning. Deres udspring ligger tilbage i en meget fjern fortid. Rundt om hos menneskene opstår sådanne tanker, stofflig forskellige efter de ulige egnes naturforhold, men i henseende til art ensdannede, nemlig enkle i bygning, opstående i øjeblikket og atter trædende i baggrunden når indtrykket fjærner sig. Med et højere kulturtrin er overbevisningen varigere, indholdet bestemtere og rigere, og med større spillerum for de enkelte folkeslags ejendommelighed. Overgangen fra de spredte og umiddelbare ragnarokforestillinger til de fyldigere og fæstnede foregår som en almen bevægelse indenfor menneskeheden; hvad enten udstråling fra visse centrer eller en gradvis selvvekst (i kraft af kulturtrin og folkelige anlæg) er det rådende, er bevægelsen — taget for menneskeheden som helhed — en og den samme.

37. *Menneskenes kamp mod ragnarok.*

De simple ragnarokforestillinger, vi nylig har syslet med, søger ikke deres grund i nogen almindelig verdensledelse eller i noget almindeligt fjendskab mod verdenslivet; de har deres grund i sig

selv. Hvert mytisk væsen handler i kraft af egen drift: de døde ryster verdenstræet for at kæntre verden om og selv komme på lyssiden; hundene i fjældet vil ud og i kraft af deres rovdyrnatur ødelægge alt på deres vej; Elbrusjættten vil hævne sine lidelser på menneskene som nærmeste (om end uskyldige) offer; ikke at tale om at sols og månes indbyrdes kamp kan hidføre ødelæggelsen af verden. Hver fysisk ødelæggelse indtræffer i kraft af rent fysisk årsag: himmeldæmningen brister for vandmassens tryk; himmelhvælvingen slår rævne; eller himmelstøtten rådner op; solens lysævne glipper; eller de sammødende „syv sole“ har varmestyrke nok til at tænde den hentørrede jordklode i brand.

I sådanne forhold falder ragnarokforestillingen helt eller dog for en stor del udenfor det religiøse område.

Menneskeheden står dog ikke helt uden midler til at gribe ind og hindre eller hæmme den truende ulykke. Det er velkendt at man på mangfoldige steder under solformørkelse gör umådelig larm eller skyder pile op for at skræmme vilddyret fra at æde solen. Lapperne slagter en ren som offer til „verdensråderen“ og indgnider offerstedets „verdensstøtte“ med blodet for at han skal „opstøtte verden“ : for at gøre verdenssøjlen stærk. Fra lappisk religions standpunkt føles det nærmest som offer; mén efter sit handlingsindhold er det snarere en magi til at styrke den vaklende verdenssøjle, : man tænker sig at indvirke på den himmelske verdenssøjle med hvad der sker på dens jordiske afbillede. Formodenlig har irminsúl og lignende helligdomme indenfor vor folkeæt spillet en lignende rolle og afgivet forbillede for den lappiske.

Magi af lignende art er det, når armenske og georgiske smede slår de tre „kolde slag“ på ambolten for at fæstne Amirans (eller Ardavazts) lænker, og Alpernes smede på samme måde fornyer Satans lænke. Hos den højere kulturs mennesker er denne skik enestående; den i sin art primitive tro på den bundne jætte har også fremkaldt en primitiv magi til at hindre hans udbrud. Men rent historisk har vi ingen grund til at henhøre smedeskikkens ragnarokmagi til ældgammel tid: de armenske og georgiske forestillinger om den bundne jætte er i sted og type de der stærkest fjærner sig fra grundformen ved Elbrus; og magien har — efter al analogi — fra først af været et simpelt troldefordrivende middel uden sammenhæng med ragnarok.

I det hele og store udmærker det den tidlige menneskehed, at

den ubekymret om forholdenes storhed giver sig i kast med hvad-somhelst opgave i tillid til at den ved sympati-påvirkning af tingene kan løse den.

Senere kommer tider hvor man falter sin begrænsning, og ikke tilltror sig magt til uden videre at standse undergangen.

En tid lang spiller offer, eller på senere trin bøn, til guderne, en rolle som middel mod ragnarok (f. eks. til Ildkongen i Cambodia). Men disse forestillinger griber ikke dybt ind i selve ragnaroktankernes vækst. Over hele linjen bundfælder sig den forestilling at verdens undergang er noget der kommer, selv om mennesker ikke ønsker den, og hvad de så gør imod den. —

På tidligt trin tegner verdensundergangen sig som en katastrofe der pludselig indtræder, uden langvarig forberedelse eller i alt fald uden at mennesker kunde forudse den. Hos Grönlænderne træffer vi et middel til så at sige at stille ragnaroks diagnose, ganske præget af tidlig tankegang: man skærer en hund i øret og prøver om den hyler; ti hvis dyret har sine sanser, er undergangen endnu ikke på færde.

I de mere udviklede ragnaroksystemer træffer man derimod en række tegn for verdens ende, særlig uregelmæssigheder i naturens gang; færre i den ældste kristendom, „15 tegn for dommedag“ i middelalderen, ni tegn hos muhammedanerne osv. Voluspås lange forberedelse af ragnarok hører typemæssig (og historisk) herhen; de andre nordiske kilder peger snarest i retning af folkemyternes pludselige omvæltning. —

En hovedlinje i den hele udvikling bliver det, at menneskeheden føler ragnarok som noget der glider ud af dens rådighed, og står som en af menneskelig vilje uafvendelig kendsgerning. Dette bliver netop vilkåret for at man fordyber sig helt i tanken og efter ævne tænker den igennem til dens yderste punkter.

38. *Guderne som modstandere af ragnarok.*

Vi må regne med, at undergangsforestillingerne, vakte ved pludselig truende naturforhold, langtfra altid har klaret for sig, hvilken rolle guderne har under verdens eller menneskehedens sidste skæbne. I en del tilfælde viser kilderne os en verdensødelæggelse, hvor guderne ikke optræder, og som netop derfor er af allersimpleste art. Typisk er den lindorm der kryber gennem Ty, og som når den kommer til Bulbjærg vil rode sig ud og ødelægge

menneskeheden. I andre ragnarokforestillinger er guddommenes indgriben så flygtig at den må forudsættes at være senere tilsat. På Andamanøerne ryster de døde stadig i verdenstræet for at kæntre jorden, og det vil ske engang når himmelguden Puluga sender et stort jordskælv; altså göres både dødningernes rystelser og Guds rystelser til årsag for jordskælvne. Inderne tror at verden vil tændes i brand af de syv sole, og at det er Siva (ødelæggelsesguddommen) der går ind i de syv sole; men de syv sole har kun deres fysiske virkning, den i stoffet immanente guddom er et sent tilføjet filosofisk begreb.

Men dette ragnarok uafhængigt af de egenlige guddomsforestillinger er dog så langt fra eneherskende indenfor folkemyterne. Tværtimod vi har træk nok af at guderne enten føler sig fjendske imod ragnarok, på egne eller på menneskehedens vegne, eller at de iværksætter det. Gudernes fjendske følelser mod undergangen kan atter tage højst forskellige former.

1. Guderne ligger under for ragnarok. Skarpt træder denne tanke frem i det tartariske heltekvad: Den vise Dsjalaty sender to falke op til himlen, den blå slange ned i jorden, hermelinen ind i hjærget, for at få at vide om altings ende er nær.

Ud dem spurgte helten Dsjalaty:
 „Hvad har, falke, I udspejdet?“
 Gav til gensvar begge falke:
 „Dette er hvad vi har skuet:
 at for alt er enden nærved!
 Op til kudai fløj — og så — vi,
 selve kudai fyldt af smærte;
 hørte disse ord af kudai:
 ingen glæde kan vi have,
 når til alt sig enden nærmer.“

Samme tanke ligger i det nordiske ord *ragnarok*, („guders sidste skæbne“) og endnu bestemtere i *pás regin deyja*, „når guder dør“. Handlingsmæssig svarer dertil at Odin sluges af Fenresulven. Det må dog tilføjes, at den videre mytiske udformning i Nordboernes omfattende digtning giver også andre momenter en ret omfattende rolle.

Denne form for guders forhold til ragnarok møder dog kun, hvor verdensundergangen skyldes et frygteligt uhyre. Ti hvis dette var svagere end guderne, vilde derved dets frygtelighed ophøre.

Det er muligt at dette forhold skal underforstås i andre tilfælde. Peruanerne troede på solens formørkning og månens nedstyrtning; men til daglig tilbad de sol og måne, og hele deres kongeæts liv var gennemvævet med forestillinger om at den var solens børn. Men hvorledes de klarede forholdet mellem det fysiske og det mytisk-religiøse, derom véd vi intet.

2. Gudernes stadige ledelse af den synlige verden hindrer opløsningen i at indtræde; men standser denne opretholdelse, vil verdensforstyrrelsen komme.

Lapperne ofrer til „verdensråderen“ at han skal holde verdensstøtten opret. Meksikanerne tror at ved verdensperiodens slutning (de 53 år) med helligildens slukning og nytænding trues verden med undergang; præri-Indianerne tror på undergangen hvis deres evige helligild slukkes. Der er tillige rundt om i verden ufuldbårne ragnaroksforestillinger, gående ud på at hvis den sædvanlige ofring for livets bevarelse udebliver, da vil opløsningen af alt indtræde (Veda-Indiernes daggryoffer for at solen skal komme o. desl.).

3. Guderne modarbejder undergangen ved et særligt dertil sigtende middel. De allerfleste tilfælde hører hen under forestillingskresen „det bundne uhyre“.

Fenresulven er lænket af guderne for at den ikke skal gøre skade, Loke er fanget af guderne og lænket som straf, Kavkasusjætten er af Gud lænket til straf; Dahaka lænkes af helten Thraetaona i Demavend-fjældet (variant: Ahuramazda bød Thraetaona at lænke Dahaka således, da han ikke var i stand til at fælde ham); Gud sender englen Mikael at lænke den gamle drage (efterligning af persisk).

Denne form må dog føles som mindst tilfredsstillende; ragnarok vil indtræde når lænken eller fængslet slides sønder.

Det problem der ligger heri, løses ved en lille kres af opskrifter, hvor lænken har den mærkelige egenskab at den selv fornyer sig hvergang det gnavende eller slikkende dyr standser sit arbejde (sydrussisk, abchasisk, „Gog og Magog“). Kun i den sidste, muhammedanske, form angives udtrykkelig Gud som årsagen, men noget sådant må snarest underforstås ved de andre.

I mange lignende tilfælde møder derimod en vogter der er af overnaturlig art og undertiden udtrykkelig siges at have fået sit hværv af Gud: Jedai Khan ved verdens ende dær hvor sol og måne synker; den estniske vogter ved verdens østlige ende, som stadig

skal vælte sten for hulen; („gygens vogter“ i Voluspå synes at være „lævn“ af lignende skikkelse); den sortklædte kvinde der stadig gör Amirans lænke hel med sin tryllestav (hos Abchaserne)¹, eller den vogtende heks (sammesteds). Endvidere den vogtende fugl, hvad enten den blot advarer ved sin kalden, eller den får den bundne til selv at ramme pælen dybere (syd for Elbrus). En sagn-dannelse i samme retning er den engel der slænger Tjerkesserbonden bort i det øjeblik da han skal række jætten sværdet. Udenfor det „bundne uhyres“ type, men i nærliggende landområde, er de syv gode stjerner der holder de syv onde bundne til sig — indtil dog en komet river sig løs og styrter mod jorden så den tænder den i brand (senpersisk, men med babylonske forudsætninger).

Den tanke som disse motiver vækker er at verdensundergangen er udsat, måske for stedse; men faren truer dog stadig. Den ytrer sig gennem de episke fortællinger om hvorledes hele verden — guderne med — skælver da Jedai Khan er ved at overvindes af Ala Kartaga, og hvorledes Ala Kartaga to gange når at gribe den allerede løste hundeflok. Hverken guder eller mennesker har sikre midler til at hindre ødelæggelsens komme.

4. Guderne frelser dog kimen til en ny menneskeslægt. Denne tanke vil være den næste i rækkefølgen. Overfor udsigten til den almene ødelæggelse vil dog håbet om fornyet liv rejse sig til trods. Men det er sjælden at det gør sig gældende; rædselen er den herskende i den store mængde af primitive forestillinger, alt ender for hine mennesker deri, selv det stærkt udformede nordiske ragnarok standser for almenheden i den tanke: „få ser længer frem end Odin skal møde ulven“.

Nordisk og persisk har en fælles myte i den retning: markusavinteren eller fimbulvinteren, i en lund eller have gemmer et guddommeligt væsen (dødsguden Yima, eller en blot for lejligheden opfunden mytisk person: Hoddmime) et menneskepar, eller sæd til et menneskepar, fra hvem nye slægter nedstammer. Handlingsformlen svarer til den der er gængs i syndflodssagn (og pestsagn): ved sælsomme omstændigheder frelses et enkelt menneskepar fra den store ødelæggelse. Der kan næppe være tvivl om at dette er forbilledet; det mærkelige er blot den bestemthed hvormed den guddommelige hjælper fastholdes. Menneskene har øjensynlig

¹ Samt den overnaturlige smed i en enkelt georgisk opskrift.

følt sig ude af stand til en sådan frelse på egen hånd; der optræder da et væsen, en guddom af noget ringere rang, nærmest svarende til den overnaturlige vogter imod rovdyret.

Tanken har en uhyre indre styrke; den er bærer af selve livshåbet imod den alt omfattende død; og den har øjensynlig været i stand til som fast udformet myte at vandre gennem vide landstrækninger: afstanden mellem Persernes hjem og Norden.

Men hvad bliver der da af guderne? De må jo være svagere end undergangsmagterne siden de ikke kan hindre ødelæggelsen? Ja man lader dem få samme skæbne som menneskene: nogle af de unge guder overlever ødelæggelsen som kernen i et nyt gudesamfund.

Vi har her at gøre med det nordiske slag på Vigrid- eller Óskópnir-sletten, og ligeså med det irske 2det slag på Turedsletten (der i kristen overlevering er flyttet hen til fortiden, men i hedensk tid må have været en ragnarokskamp, nær i slægt med den nordiske). Meget er os dunkelt her, ikke mindst fordi den keltiske form ikke kendes i sin oprindelige skikkelse. Det faste træk er at gudekongen falder mod det frygteligste uhyre, men hævnnes af den unge gud, og at ligeledes den stærkeste gud falder, sammen med sin modstander. Således måtte problemet løses når den unge gudeslægt skulde overleve ødelæggelsen. Men dermed er ganske sikkert ikke klaret alt hvad der har bidraget til mytens formning.

Denne tanke om en efterslægt i en ny verden findes — som man husker — dæmpet udtalt i Voluspå, og stærkt gennemført i Vavthrudnesmål. Dette sidste kvad tilsætter et nyt led: solen føder, inden hun sluges af ulven, en datter, og hun skal, når fimbulvinteren svinder, vandre sin moders veje. Denne sidste myte mangler enhver særtegnende enkelthed, den er det nøgne princip overført på solens fornyelse. Der er derfor al grund til at tro, at dette ikke er øst af nogen folkemyte, men at kvadets forfatter gennemfører sin yndlingstanke på egen hånd. Men selv om det ikke er gammel myte, er det et vidnesbyrd om hvor meget denne tanke om genfødsel i en efterslægt tilfredsstillede vikingetidens Nordboer. Dette, trods alt truende — og de så det mørkt nok —, bevarede livshåb er det højeste de nåede. Men, som vi skal se, det byggedes ikke på dette princip alene; andre stærke mytemotiver satte også skulder under for at bære det oppe.

5. Ragnaroks-uhyret fæddet. Overfor forestillingen om

„det bundne uhyre“ rejser sig håbet om: kunde der dog ikke findes nogen stærk nok til at fælde det?

Persisk: helten Keresaspa vågner af sin dvalessøvn og knuser Dahakas hoved med sin kølle.

Nordisk: den unge gud Vidar river ulvens gab op, idet han træder i det med sin store sko.

Keltisk: den unge gud Lug sender sin slyngesten gennem øjet på jættekongen Balar; det var med blikket fra dette øje Balar fældte gudefolket.

Svagere i tartarisk: helten Ala Kartaga griber hundene ved kæden i det øjeblik de vil bryde ud. (Efterligning af Persernes Thraetaona der lænker Dahaka??)

Tanken er den at ragnaroksuhyrerne er usårlige for almindelige våben, men den særlige frelser har ikke blot styrken, men også snillet til at finde hvorledes trolden kan overvindes.

Frelseren er en særlig: enten født til denne opgave (Vidar) eller hengemt til den (Keresaspas dvalessøvn); også Lug fremstilles i lighed med Vidar som den nye gud der nylig er kommen til gudeskaren og hidtil ikke har deltaget i kampen. Myten godkender derigennem at de sædvanlige guddommelige eller menneskelige kræfter ingen magt har over ragnarok.

Kun i nordisk og keltisk er det gudeverdenen der frembringer denne frelser. I persisk (med tartarisk) er det en rent heroisk skikkelse; det ligger øjensynlig nærmere for digtningen at frembringe den enkelte stordåd i heroisk form: uhyre og helt tiltrækker hinanden.

Der er i denne heroskikkelse noget der ligger udenfor den enkelte religion: en tro på at menneskeheden i sin fuldeste udfoldning rummer en kraft stærk nok til at frelse fra undergang.

Også Vidar har i virkeligheden de ret heroiske træk. Han er til kun for dettes skyld; han fremstilles i eddakvadene som den tavse unge helt der sit liv igennem kun er optagen af den tanke hvorledes han skal møde ulven¹. Det er uvist om han har været en virkelig dyrket gud, og hans navn lyder ulige mere menneskeligt

¹ Når et af kvadene tillægger ham et kratgroet øde land, er det næppe fordi han er en egenlig skovgud, men snarere ved en tydning af hans navn (*vidr*, vidtstrakt; *vidir*, pilebusk; *vidr*, skov); når et østnorsk par af stednavne lader et Viðarshof(?) ligge overfor et Þórshof(?), kan det — om det er rigtigt — være en dyrkelse der er afledt af hans mytiske rolle.

end guddomsagtigt. — Derimod lader det sig ikke nægte at Lug var en over den keltiske verden dyrket gud (solgud?).

Men hvorledes det så forholder sig med disse enkeltheder, så møder vi i nordisk som i keltisk og i persisk den tanke, at den allerede i gang værende ødelæggelse af verden standses ved den store forkæmpers indtræffen, og at der derved skaffes rum til en ny verdens eller menneskeheds udfoldelse. I nordisk (og keltisk) er den stærkt krydset med tanken om en leven videre i den unge slægt; dette fremhæves ved at den gamle gudekonge falder mod trollden. Gennem ragnaroksmørket, hvor „guderne dør“, lyser dog håbet om en frelse, men kun frelse på et enkelt punkt.

6. Det store gudeslag. Ragnarok som en samlet krigersk opgørelse imellem guderne og deres fjender møder vi i nordisk og keltisk. Vi møder det samme i persisk (og i kristen mytedannelse), men ud fra andre forudsætninger og stilende mod et andet mål: det godes fuldkomne sejr. For så vidt forklarer de sydlandske former ikke vort mærkelige nordevropæiske ragnarok. Kun én ting viser de os: den persiske tvedeling af naturen i gode og skadelige magter har sat sig en afslutning i et sådant dommedagsslag; den standende strid imellem de to partier har krævet en sådan afgørelse. På samme måde med Nordboerne. Deres strid mellem asafolket og jætterne er i mytedigtningen gennemført til den yderste grad af modsætning, og derfor måtte den store katastrofe nødvendig tegne sig som den verdenslange kamps fuldendelse.

Det lidt vi kender til den keltiske mytedannelse viser i samme retning. Det „første slag på Turedsletten“ er en slags gigantkamp der bringer guderne til herredømmet; Dagde der henter sin harpe er et æventyrtog til jætteriget i lighed med Thors; og så optræder „2det slag på Turedsletten“ som den store afslutning¹.

Vi må da opstille som almen regel: den stærke tvedeling af tilværelsen kræver et dommedagsslag som krigersk afgørelse. Tanken kan støttes yderligere af kristne dommedagsforestillinger, dog ikke i den apostolske kristendom, men ved de folkemytiske træk hvormed overleveringerne — når Satanskikkelsen er i forgrunden — udstyrer katastrofen.

¹ Hvorledes denne mytiske tvedeling forholder sig til den faktiske dyrkelse af både „de-dannan“-(gude-)folket og af „fomorer“ (i alt fald af fomorerens konge Tethra), er endnu ret dunkelt. Den keltiske dualisme er udførlig behandlet af D'Arbois de Jubainville (Litt. Celtique II), men næppe udtømmende.

Den store mængde af simple naturbundne ragnarokforestillinger kender intet sådant dommedagsslag; og de første stemningsprægede mytedannelser synes nødvendig at måtte være fremmede for en sådan systematik. (Hvor besværlig den nås, ser vi af de omveje som det persiske gudeslag har gået for at fødes til verden). Men dog giver de vink om vejen hvorad gudeslaget er nået. Ti hele den tidlige menneskehed, der betragter alt som levende, har en tilbøjelighed til at betragte verden som ond eller god efter som den skader eller gavner mennesker.

Er end de tilfældige ødelæggelsesmomenter det mest fremtrædende, og om end „det bundne uhyre“, dødningerne eller hvem der nu er på færde, blot handler ud af egen natur, — er der dog et skær af trold over dem i kraft af deres farlighed for menneskene. Stærkest gælder det soluhyrerne, hvis ødelæggende væsen falder mest i øjnene. For Perserne er storvinteren en Markusavinter, opnævnt efter den deri rådende trold. Og jo stærkere man opkaster det spørgsmål om guderne bringer frelse, des stærkere vil i dets spor gå det andet spørgsmål: kan man reddes fra de mange troldemagter der truer?

Hvorledes man herfra i alle enkeltheder er nået til det store gudeslag, — derom tier desværre vore kilder. Udelukt er det ikke, at også det har vandret ad lange veje ligesom andre ragnarokmotiver, således at det persiske (hvis tilblivelse vi kender) er udspring også for det nordiske og keltiske. Men troligt er det ikke, da ligheden i enkeltheder, som ellers kan følges så vidt om land, svigter; og for så vidt der kan tales om slægtskab, går dette ellers gennem persisk folkemyte (fimbulvinteren, og svagere sejren over det bundne uhyre), ikke gennem persisk teologi. Det sandsynligste er da at samme sjælelige kræfter har virket på flere steder i verden.

Det eneste der kunde tale for en overførelse, er da at det keltiske almenbegreb om dommedag ligger det persiske nærmere end det nordiske gör; der vilde da være en stadig tillæmpning til nordevropæisk tankegang, ligesom den vi kender fra verdensdrukningen. Men dette er ikke nok til at bære bevisbyrden¹. Det

¹ Det eneste naturmotiv for ragnarokslaget er de to kæmper der i Luxemburg kravler mod hinanden under jorden og når de når hinanden skal de kæmpe så jorden ødelægges (ovfor s. 254). Det er muligt at dette er naturgrundlaget for ragnarokskampens udvikling (stedlig vilde Luxemburg og keltisk religion ligge hinanden nær nok); men det afgørende kendetegn på indholdets slægtskab mangler.

eneste sikre er at dommedagsslaget i sine nordevropæiske former bygger videre på hjemlige forestillinger: gudernes fald, uhyredræberen, den unge slægt.

Og her får vi synspunktet — for så vidt sagen overhoved lader sig se fra et enkelt hjørne — for det nordiske ragnarok. Det indeholder i sig med enestående styrke hvert led i den tanke-række, der drejer sig om gudernes undergang og deres tilværelsesstrid i ragnarok. Der er selve angsten for „når guderne dør“ som vi også har stærke udtryk for i det tartariske kvad. Der er troen på at en kim af menneskeslægt frelses ved et særligt gemmested og en enkelt guddomsagtig vogters varetægt. Der er troldemotivet i ragnarok voksende ud til et uhyre slag mellem guder og jætter. Der er midt i det den dertil opvoksede helts sejrrige kamp med uhyret. Og der er en hel verden af nye slægter, guddommelige og menneskelige.

39. *Guderne som fremkaldere af ragnarok.*

Den modsatte tankegang, at guddommene fremkalder verdensundergangen, når helt tilbage til primitive tankeformer. Indernes ødelæggende gud Siva opbrænder verden med sit frygtelige våben (det der sædvanlig fremstilles som en trefork). Ildkongen i Cambodia (der sikkert er i slægt med ham) tænder verden i brand når han drager sit sværd. Skaberhelten Manabozho (hos Algonkinerne) vil få ilden til at blusse frem, når han atter sætter fod på jorden. „Den store Ånd“ i Sierra Nevada har engang sendt en uhyre havbølge, der slugte næsten hele menneskeslægten, og han gik selv på vandene og han indespærrede nogle i fjældet: han må da formodes også at være årsag til den jordomvæltning og brand, der engang skal sætte „Åndehulens“ beboere i frihed. Andamanboernes himmelgud Puluga skal ved sit bud fremkalde et vældigt jordskælv, der får himmelbroen til at briste og derved kæntrer jorden om, så at dødningerne bor i dagen og de nuværende beboere i mørket.

Mest udformet, af dybest rod, er her tanken om Sivas altødelæggende våben. Ildkongens ødelæggende sværd er nært side-stykke, men er ikke ført ud over mulighedens trin. Gensidig vidner de om denne forestillings alder og rodfasthed i seldgammel kultur.

Mere tvivl knytter sig til vidnesbyrdet fra Andamanerne: Pulugas jordskælv er en slags dublet til at allerede dødningerne ryster jorden; og forskellige bibelske forestillinger om Guds styrelse

og straf synes at være trængte ind til Andamanboerne (s. 243). Mellem Manabozho og verdensbranden er forholdet ikke rigtig klart; og lån fra kristne dommedagsforestillinger er muligt. Fra Sierra Nevada har vi ikke bestemt udtalelse om at også den kommende verdensødelæggelse udføres af den Store Ånd. (Mindre vægt må man vel lægge på at den Store Ånd, som forekommer i så mange ældre indianske optegnelser, er et noget tvivlsomt væsen; sammenhængen viser at det her drejer sig om et jordskælvvirkende væsen, der tillige har guddoms karakter: han har indespærret de onde mennesker i Åndehulen).

Guddommens indgriben viser sig da at være indskrænket til et utvivlsomt „ægte“ indisk område, og et mere tvivlsomt eller i alt fald mere vagt nordamerikansk. (I hvert fald har tanken om en guddom som verdensødelægger haft forholdsvis let ved at finde indgang hos en del folkeslag med lav kultur).

At klare forholdet mellem verdens undergang og guddoms- magterne er for øvrigt en vanskelig sag for primitiv mytedannelse. Man vil vanskelig kunne påpege anden sammenhæng mellem Manabozhos genkomst og verdens ødelæggelse end at begge fremtræder som det yderste punkt i fremtiden, som tanken kan nå, — og derfor samtidige. Eskimoerne frygter ved formørkelse enten verdens undergang eller at månen skal stige ned på jorden og at dens hunde skal gøre menneskene skade; men forholdet mellem måne og undergang bliver ikke klart derved (som egentlig guddom kan månen næppe betegnes efter eskimoisk opfattelse). Men Eskimoerne har også en anden tanke; hvis de nedarvede gravskikke brydes, da skal verden forgå. Dette ser gådefuldt ud, men hænger dog naturlig sammen med en hos dem fremtrædende tro på at „luften“ (Silla) eller „luftens herre“ (egl. „luftens beboer“, Sillam innuit) straffer brud på de nedarvede skikke, særlig ved død og fødsel, eller ophold på et „forbudt“ sted, og ytrer sin vrede gennem storm, dødsfald eller misfødsel. Fra en gud der ytrer sin vrede i storm og død er der blot en stigning til at han viser den ved den synlige verdens og menneskehedens undergang. Man har villet kalde Eskimoerne et folk uden egentlig religion; men deres sky ærbødighed for de fra fædrene nedarvede skikke, og for et væsen som straffer overtrædelsen er vel netop den egentlige religion hos dem. Den synes endog at være i stand til at skabe et ragnarok med moralsk grundlag, hvad vi ellers kun finder hos mere udviklede.

Der kan indvendes at denne Silla kun forekommer i Paul Egedes dagbog og at det af de pågældende Eskimoer også — om end undtagelsesvis — anvendes om de kristnes Gud; altså er det måske et forsøg på at tillæmpe „Gud i himmelen“ på eskimoisk tankegang. Men selv om så er, er frygten for brud på den religiøse tabu med påfølgende stor ulykke stærk nok til at bære ragnaroksforestillingen. —

Det af guderne fremkaldte ragnarok eksisterer altså i folkemytens form, om end kun indenfor visse områder. Men det får betydning for udfoldelsen af en mere vidtskuende verdensundergang.

I Indien mødes de to tanker: et blot fysisk ragnarok, hvor solen udtørre alt og svækker dets livskraft, og til slutning under særlige vilkår tænder alt i brand; — og et af ødelæggerguden skabt ragnarok, nærmere bestemt en verdensbrand tændt af hans frygtelige våben. Den ejendommelige udvikling kommer, når brahmaismen udfolder sin filosofiske panteisme; det er den samme altomfattende ånd der som Brahma er tilstede i skabelsen, i Vishnu tjener som opholderen, og som Siva virker opløsningen; han er i de syv sole, i slangen Seshas ånde; han hviler da han har optaget hele verden i sig — som minde og som mulighed — og han giver sig, når tiden kommer, til at frembringe den igen således som han har gjort de hundrede gange før. Naturens udtørring er da intet moment for sig; det er den samme selvfortæring, som altid følger efter ungdommens grøde. Og den tilsvarende moralske opløsning er uadskillelig forbunden med den, fordi det alt kun er led i samme verdensudvikling, og samme guddomsagt virker i det hele. —

Udgangspunktet for den persiske teologis ragnarok er et andet. Det ligger (ligesom de persiske folkemyters) i tveheden: striden mellem godt og ondt. Den ældste Mazdatro dvæler i den gradvise, navnlig dog trinvis stigning; men kravet om det ondes endelige nederlag indfinder sig og skaber det store gudeslag. Endnu på dette punkt er den persiske teologi nærmest ved de hidtil behandlede folkemyter med gudernes modstand mod ødelæggelsen. Men den svinger om, da den oprindelige renselsesild går ind i ragnarok: smeltende hele den sædvanlige verden og pinende alle de onde bliver den den af Mazda fremkaldte afslutning på den jordiske tilværelse. Endelig møder et rent naturmotiv op, da jorden tændes af den styrtende komet; en troldeagtig naturgenstand søger at øde

menneskene, men motivet vendes af de (sene) persiske teologer om: det bliver til den af Mazda besluttede renselsesild.

Denne sidste udvej følges i mangfoldige tilfælde: den lurende ragnarokskraft kan bryde frem fordi det er i overensstemmelse med guddommens vilje at den skal komme fri. Således de nu foreliggende former af „den bundne jætte“ fra Kaukasus; således alle de ødelæggelser ved natur og ved vilde fjender, som jødiske og kristne spådomme indeholder. Guddommens voksende magt ytrer sig derigennem, at den tvinger de oprindelig selvstændige ragnaroksmotiver ind under sit formål.

Allermest typisk i så henseende er den jødiske verdensundergang, som oprindelig slet intet ragnaroksmotiv har, hverken naturagtigt eller mytisk. Men ud fra begrebet om Guds uendelige overmagt over den synlige verden lader den Gud tilintetgøre alt hvad menneskene regner for fastest, den giver dette almagts-begreb farve ved Guds vrede mod den syndetyngede menneskehed; og ud fra hans vilje til at danne sit folk lader det en ny og fuldkommen verden opstå, — om ikke uberørt af de andre forasiatiske religioner så med stærkt fasthold af sit eget hovedsynspunkt. Det er profet-tankerne forud for den egenlige undergangslære, der har sat den i dens vej. —

Overalt har tanken om verdens ende kaldt spørgsmålet om guddommens rækkevidde frem; den har nødt mangfoldige mennesker til gennem den bestemte situation at svare på sit spørgsmål.

40. *Verdens fornyelse, almene retninger og nordisk.*

„Få ser længer frem end til Odin skal møde ulven“. Med disse ord afbryder digteren af den „lille“ Voluspå sig, da han antyder det nye rige der skal grundlægges. Ordene passer på den store kres af folkemyter. Vakte, ofte af stærke naturindtryk og under fremtrædende stemning, har de ingen trang til at tænke sagen igennem; ja de skyr til en vis grad at dvæle ved den længer end de har nødt: med verdens ende er jo alt ude.

På den anden side har menneskeheden altid en hang til at spørge: hvad så? Og nogle af folkemyterne gemmer i selve deres motiv et svar; Andamanboerne venter at de nuværende dødnings ved omkæntningen vil blive til jordfolket, og de selv til underjordiske; i Sierra Nevada vil „Åndehulens“ indbyggere komme fri.

Menneskeslægten har altid en gysen for det tomme, og den fylder uvilkårlig rummet med et noget.

Men ret forskellig derfra er det håb om frelse, der kommer til orde i myten om fimbulvinteren, den nordiske og den persiske: guddommen vil vide udvej og gemmested til gennem nok så lille levning at redde menneskeslægten som sådan. Selve tilintetgørelsen er undgået; som en ny menneskeslægt gik ud af fortidens syndfloder, træder også nu en ung slægt frem for atter at fylde den tomme verden. Det er ikke en ny skabelse, myten lærer; det er menneskeslægtens håb om dens egen frelse, der går sejrrig igennem det. Om dette som kærne kan nordisk fylde en ny verden ikke blot med en ny menneskehed, men også med en ny sol og unge gudeflokke.

Af en ganske anden art er den indiske verdensødelæggelse og genfødselse. Alt tilintetgøres, det opsluges i Brahma; og når trangen til ydre liv vågner i ham, må han atter som ved forrige skabelse hente landene op af verdenshavet. Ung og herlig er skabelsen, men den unge skabning vil engang ældes ligesom den forrige og alle de andre. Ikke trang til frelse, men trang til forsvinding ind i guddoms-altet bærer den indiske verdensundergang. Gentagelserne, de mange på hinanden følgende verdensperioder, rummer ikke mål ud over det at lade guddommen være den blivende, og at understrege den tilværende verdens uendelige uvæsenlighed, — rummer det i alt fald ikke bevidst. Ti i stilhed udfolder sig vel også dær den samme sky for det tomme, den samme trang til fornyelse af mennesket og den menneskelige verden som på de andre steder.

Atter en ganske anden stilling har den persiske og den jødisk-kristne verdensundergang. Begge fødte ud af trangen til at lade fuldkommenheden indtræde, i leynd såvelsom i gudsforhold; først i tidens løb optagende naturmotiverne i sig, dels i kraft af påvirkning udefra, dels ifølge bevidstheden om at endemålet efter sin art ligger ud over den synlige verden. De fremhæver mægtig ødelæggelsens styrke, fordi den nuværende verden skal omdannes fra grunden; de fremhæver, med ganske anderledes styrke end de sædvanlige folkemyter, indretningen af den nye verden, som dog ikke bliver en nyskabelse, men en omskabelse af hvad der hidtil var hæmmet i retning af fuldkommenhed: opstandelsen bliver, i persisk som i jødisk-kristent, det store vendepunkt.

Til denne gruppe hører også vor nordiske Voluspå, med sit syndefald, sin etiske opløsning henimod ragnarok, sin ophævelse af alt ondt, og den mægtiges herskerdømme som den gamle verden ikke havde kendt magen til. Disse nye ideer, såvelsom forskellige enkelttræk der går tilbage til kristne forbilleder, er blevne indpodede i de nordiske folkemyter og har omdannet dem til en sammenhængende ragnarokshandling.

Det er denne fuldkommenhed, der er fremmed for folkemyternes tankegang rundt om i verden. Selv om guddommen kan fremtræde som straffende ved en naturomvæltning („Åndehulen“ i Sierra Nevada, Eskimoernes brud på stilheden om den døde, ikke at tale om guders straf ved fortidige syndfloder), vinder det ikke frem til noget sejrende princip. Spørgsmålet er overalt: kan vi frelses fra ragnarok?

Fimbulvinteren giver sit svar derpå, hos Persere og Nordboer: guddommen har et gemmested for kim til nye slægter.

Men det er egentlig ikke den fremtidige verden der for Nordboerne står som det egentlige lyspunkt i ragnaroks mørke. Udenfor Vavthrudnesmål (og de afdæmpede udtryk i Voluspå) møder vi det ikke. Det øjeblik, som den almene bevidsthed fastholder, er Vidars kamp mod ulven. Tanken derom ledsager ham ved al hans optræden i den nuværende gudeverden: „Dær nævner sønnen sig rask til at hævn sin fader“ (Grimn.), „rejs dig, Vidar, lad ulvens fader sidde ved gildet“ (Lokasenna); selve hans tavshed, der når langt ud over hans øde landstrækning, taler allermest om hans dåd. Udenfor eddadigtningen møder den, som det eneste af de egentlige kamp- og fornyelsesmotiver, i folketroen der lader ham få alle bortkastede skindlapper til sin store sko. Hans opvristning af ulvegabet, med den håndgribelige detalje: skoen, er brændpunktet i ragnarokskampen, og den mægtigste plastiske scene af dem alle.

Det er ingenlunde blot livshåbet der hæver Vidars skikkelse frem. Der er allerførst hævnen¹. At Odins fald bliver hævnnet er en livssag for nordisk oldtid, som overhovedet for mange primitive samfund; hævnen løfter den dræbte fra nederlag til sejr. Hvad Vidars kamp mod uhyret i øvrigt er, — denne personlige oprejsning må først og fremmest med for at give den værd.

Men, vil man sige, slog denne oprejsning til, når det drejede sig om at de væsner faldt, som man satte sin personlige lid til,

¹ Jf. om hævnen: V. Grönbech, *Vor folkeæt*, I (1910).

Odin, Thor og de andre man dyrkede? Jo, ti de verdensbærende guddomme var ikke disse enkelte guder, det var *regin*, det var *gud*, de opretholdende guddomme i almindelighed. Selv om *regin* (eller rettere *æsir*, aserne) „dør“ i *ragna-røk*, frelses guddomsbegrebet gennem Vidars sejr. Og med sejren frelses de værdier som man plejede at knytte til guderne: rige på mod, styrke og visdom, og med alle disse ævner samlede under viljens og erkendelsens magt, og derfor også i stand til at virke sammen mod fælles mål; derfor også med et skær af skønhed, fordi der er samklang i alt; — modsat jætternes uhyre størrelse, uhyre styrke, uhyre viden, men med det spredte og ubeherskede over sig, tøjlesløse, uforsigtige, pralende, grusomme, hæslige, alt det der ikke stræber mod et mål hvori alle ævner mødes. Kort sagt det der for Nordboerne har den højere livsværdi, det frelses over i en fremtidig tilværelse, når gudeflokken reddes fra den fuldstændige tilintetgørelse.

Men i Vidars kamp mod Fenresulven står netop disse to modsatte verdner overfor hinanden, sammentrængte i et optrin hvor trolde og guddomshelt tager det tætteste livtag om liv og død; det ædle, livsmål-bevidste, i den ene, det grænseløse og ødelæggende i den anden.

Helt imod uhyre — det er det stadige motiv som den tidlige menneskehed vender tilbage til, i gudemyte og heltesagn. Troen på en kraft som ligger i den ånd mennesket føler hos sig, drager sit allervæsenligste optrin ind i ragnarok; det man ellers har set som det lysende forbillede må stå ved magt her hvor alt står på spil og håbet næsten synes udeladt. I den tidsalder hvor heltekampen behersker sindelaget, må den på hvert punkt knyttes til det ypperste, mest da her hvor målestokken er den største.

Hvorledes hos Nordboerne helten og „det bundne uhyre“ har fundet sammen, om uhyret — med sin stadige ævne til at tiltrække helten — har ført motivet med sig fra fjærne egne, eller om motivet er gået gennem den keltiske gudekamp (Lug imod Balar), eller om begge dele er led i den samme motivvandring, — er os uvæsenligt her. Det står, her i nordisk, som midtpunkt i den store ragnarokskamp, med et præg af halvt guddommeligt, halvt heroisk (ti nogen egenlig dyrket gud er Vidar ikke); redningsmanden fyldt af den grublen over stordåd som livet i Norden kendte så vel, og heltesagnet endnu bedre (Uffe, Amled).

Dåden føles som livets frelse, vristet ud af dødsuhyrets gab,

reddet som en brand ud af bålet. Og med livet er frelst det der gav livet værd i Nordboens øjne.

Foruden det som Vidars kamp i sig selv er, går den ind i en bredere sammenhæng. Vavthr. tænker hele kresen af de unge guder byggende på de gamles tomter og ejende deres værge; den nye sol og den nye menneskeslægt slutter sig til. Genfødselen i efterslægten, og livets frelse gennem efterslægten, forkyndes, men forkyndes således at den ikke taber sig i tankens almindelighed; den ordner sig i række om dette optrin, der i sig selv er fuldt af den største spænding, og nu næret ved de andenstedsfra tagne allerstærkeste episke ideer. Dette mangesidige idéindhold giver glansen over Vidars kamp; alt samler sig her.

„Kommer den strålende søn af Sejrfader, Vidar, at stride mod dødsuhyret“, som Voluspådigteren synger. Men til glansen over Vidars skikkelse svarer mørket over ragnarok. Det lurar i alle de dæmpede ord af eddakvadene, hvor ragnarok antydes som den brogede myteverdens truende baggrund. Men det bunder i det livssyn, der kommer til orde rundt omkring; hvert heltesagn har sin alvorsfulde afslutning, så at sige sit eget lille ragnarok af almindelig undergang, hvor alle dets storskikkelser synker, og kun sjælden en kim til nye slægter antydes. Der er også her en trang til at se de strålende skikkelser med undergangsmørket til baggrund; en trang som synes at ligge i folkenaturen. Der synes at være en lignende sjælelig undergrund som i Indianernes forestilling, hvor stammens undergang og verdens undergang tegner sig som den mørke fremtidsudsigt, blot med den forskel at den hos Indianerne helt har præg af den beherskede gåen sin undergang i møde; i nordisk er dette hensyn også til stede, men der er tillige et kunstnersk moment: lysglansen af liv og stordåd tegnende sig mod den mørke nat.

Vi gentager det: nordisk ragnarok er samlingspunktet, og topunktet, af næsten alle de folkemytiske eller naturbundne forestillinger om verdens undergang. Solædning, fimbulvinter, bundet uhyre, verdensbrand og verdensdrukning har alle fundet en jordbund hvor de kunde gro frugtbart, fordi selve ragnaroktanken var disse mennesker naturlig. Fornylelsen i efterslægten og sejr over uhyret har mødtes for i forening at skabe det fyldige billede af livshåbet, vristet ved magt eller snille ud af undergangens gab.

Ejendommeligheden ved nordisk ragnarok er da den stadige

arbejden med de tanker som folkemyterne omkring i verden har skabt, tilegnelsen af undergangstankerne i deres vide omfang, og af fornyelsestankerne så vidt de rakte, — en digtning i pagt med hvad folket i det hele så og forstod af livets kår. Det blev for Nordboerne ikke blot en årsag til at tænke verdens sidste mål og skæbne igennem; det blev dem en lejlighed til at udtrykke så samlet som intet andet sted hvad de tillagde værd og magt i tilværelsen. I de segnende og dog sejrende aser har de mest af alt givet sig selv.

Men hvad der her gælder for Nordboer, gælder også i stort omfang for andre folkeslag, både dem på folkemytisk og dem på mere etisk-religiøst trin.
