

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 35, forår 2015
© Tidsskriftet og forfatterne, 2015

Originalsprogsopgave, Norrønt

Den selvhængte gud - Óðinns rolle i førkristen nordisk religion

Af stud. mag.
Maria Batsberg Christensen

Indhold

1. Indledning	3
2. Oversættelse af <i>Hávamál</i> 138-141	5
3. Gennemgang af <i>Hávamál</i> 138-141	6
4. Óðinn i mytologien	11
5. Óðinn i kulten	15
7. Konklusion	17
8. Litteratur	19

1. Indledning

Når man ønsker at fordybe sig i et emne som den førkristne nordiske religion, er der en række problemstillinger, man bør være opmærksom på. Hvad tid og sted angår, befinder vi os i Norden i vikingetiden, ca. år 750-1050, dvs. inden og imens kristendommen fik overtaget og sat en helt anden dagsorden for religiøs tænkning. Derfor kan man først og fremmest overveje, hvordan begrebet religion overhovedet skal forstås i forhold til det førkristne Norden, hvor der ikke har været tale om hverken tro eller dogmatik, som vi ellers er vant til fra kristendommen at opfatte som afgørende elementer i karakteristikkene af en religion. I det norrøne findes der end ikke et egentligt ord for religion, men derimod ordet *siðr*, skik eller sædvane, hvilket siger noget om, at “Religion var en selvfølgelig del av kulturen, noe som folk tok for gitt” (Steinsland 2005, 13). Ethvert forsøg på at tillægge vikingetidens folk en bestemt tro vil derfor være anakronistisk. Dertil kommer, at mens kristendommen kan betegnes som en universalistisk religion, må den førkristne nordiske opfattes som en folkereligion, eller, med Robert Bellahs fem religionsfaser, en arkaisk religion (Jensen 2011, 11). Her er der fokus på ritual og kult frem for tro, på tradition frem for dogmatik, og i modsætning til kristendommen og de andre store monoteistiske religioner findes der ikke noget kanonisk skrift til at udstikke absolutte sandheder.

Andre væsentlige problematikker i arbejdet med den førkristne nordiske religion udspringer af kildesituationen. For det første er størstedelen af vores norrøne kilder skrevet på Island, hvilket fordrer en naturlig forsigtighed i den måde, de bruges til at belyse forhold gældende for resten af Norden. For det andet er de fleste kilder nedskrevet i middelalderen, dvs. efter kristendommens indførelse og med et spænd på flere hundrede år mellem kildernes egen tid og tiden for den kultur de beskriver (Steinsland 2005, 36). For det tredje er kilderne for de flestes vedkommende også forfattet af kristne (bl.a. de uvurderlige værker af Snorri Sturluson), hvorfor de lider under et vist autenticitetsproblem. Yderligere problematisk er det, at kildematerialet er fragmenteret og har mange lakuner, ligesom særligt skjaldedigtene er besværlige at læse med nutidige øjne, for, som Jens Peter Schjødt siger, er de “very complicated linguistically, and it may be difficult just to understand what they actually say, and the *kenningar* make them even

harder to interpret” (Schjødt 2012, 263-64). Alle disse forhold har fået visse forskere gennem tiden til næsten at afvise muligheden for at sige noget om den førkristne nordiske religion. I stedet for at drage en så drastisk konklusion, kan man dog tage sig nogle forholdsregler i de metoder, man benytter i omgangen med kilderne.

Et nøgleord i arbejdet med at rekonstruere en fortidig religion ud fra et spredt kildemateriale er diversitet. Det er nemlig værd at huske på, at den førkristne nordiske religion næppe lader sig begribe som et samlet hele. Schjødt arbejder derfor med fire forskellige former for diversitet: den kronologiske, geografiske, sociale og kognitive diversitet (Schjødt 2007, 35). Grundet disse findes der et væld af forskellige kilder, der siger forskellige ting om eksempelvis en gud som Óðinn, således at de endda kan fremstå som modstridende. Det er dog ikke et problem, så længe modsætningerne ikke bryder med det “semantisk[e] centrum” (ibid., 40), der i Óðinn's tilfælde er hans visdom. Denne problematik viser, at man ikke skal gå essentialistisk til værks i håbet om eksempelvis at finde den oprindelige modsætningsfri Óðinn-figur eller i det hele taget et “originally coherent world view” (Schjødt 2012, 267) hos nordboerne i vikingetiden. På baggrund af sådanne teoretiske overvejelser står det klart, at for at rekonstruere en svunden religion gennem et mere eller mindre tvivlsomt kildemateriale må man skabe en række forskellige diskurser eller “discursive spaces” (ibid., 280), ved hjælp af hvilke det bliver muligt at sandsynliggøre eller udelukke aspekter som gældende for netop den førkristne nordiske religion. Diskurserne skabes først og fremmest gennem komparation på flere niveauer, det være sig internt mellem kilderne, med nabolandene (f.eks. samer og germanere), med andre indoeuropæiske religioner samt i religionsfænomenologisk forstand (ibid.).

Med alt dette i baghovedet skulle vi nu gerne være klar til at dykke ned i den norrøne litteratur for mere specifikt at nærme os en forståelse af den komplekse Óðinn-figur. Første skridt er en oversættelse af de fire interessante og lettere kryptiske strofer 138-141 i Edda-digtet *Hávamál*, som omhandler Óðinn's selvhængning. Andet skridt vil være en grundig gennemgang af samme, da de indeholder adskillige ord og udsagn, der kalder på forklaring og fortolkning. Med afsæt i *Hávamál*-stroferne kan vi dernæst passende træde et skridt ud af nærlæsningen for i stedet at diskutere, hvilken rolle Óðinn i det hele taget indtager i det norrøne tekstkorpus og dermed i den førkristne nordiske

religion. Vi skal i den forbindelse foretage en skelnen mellem mytologiens Óðinn (hvor visdom bliver det naturlige fokus) og Óðinn, som han kan forestilles at have figureret i kulten.

2. Oversættelse af *Hávamál* 138-141

138. Jeg ved, at jeg hang
 på det vindomsuste træ
 ni hele nætter,
 såret med spyd
 og givet til Óðinn,
 mig selv til mig selv,
 på det træ,
 som ingen ved,
 hvor dets rødder render fra.
139. Hverken med brød eller med horn fuld af drik
 gjorde de mig lykkelig,
 jeg skuede ned,
 jeg tog runer op,
 skrigende tog jeg dem,
 derefter faldt jeg tilbage derfra.
140. Ni trolddomssange

lærte jeg af den berømte søn af Bøljorr,

Bestla's far,

og jeg fik en drik

af den dyrebare mjød,

øst fra Óðrerir.

141. Da tog jeg til at spire
og være klog,
og vokse og trives vel;
ord søgte ord
af ord for mig,
værk søgte værk
af værk for mig.

3. Gennemgang af *Hávamál* 138-141

Hávamál, *Den Højes Tale*, er et eddadigt på i alt 164 strofer. Det er udelukkende overleveret i *Codex Regius* og er formentlig ikke at betragte som ét samlet digt, men en sammensætning af flere forskellige (Sundqvist 2009, 649-50). Her videregiver Hár, dvs. Óðinn, en række gode råd om stort og småt og beretter altså også om sin selvhængning i digtets absolut mest interessante, men også mest omdiskuterede strofer 138-141, som desuden udgør en ætologi over dele af Óðinn's videnskompleks. At Óðinn's selvhængning sandsynligvis har været et velkendt motiv i den nordiske forestillingsverden, selvom det kun udfoldes i de få digt-strofer, vi beskæftiger os med her, kan vi slutte os til via de andre

tekststeder, hvori Óðinn forbindes med hængning. F.eks. i *Ynglinga saga* 7, hvor han “settisk undir hanga” og kaldes “hangadróttin.”

I strofe 138 beretter Óðinn om, at han hænger på et “vindgameiðr”, dvs. et træ, eller ligefrem et galgetræ, der er “vindugr”, vindomsust. Når der til sidst i samme strofe står, at ingen ved, hvor træets rødder render fra, kan der ikke være tvivl om, at træet må identificeres som verdenstræet Yggdrasil, hvis rødder som bekendt når ned i underverdenen (og dermed er skjulte for levende mennesker). At digtet ikke blot nævner det ved navn, skyldes formentlig dels hensynet til poetisk funktion og æstetik og dels, som Jere Fleck pointerer, at myten og dens topografi har været velkendt og dermed unødvendig at forklare for dens intenderede publikum (Fleck 1971, 185). Ygg er et af Óðinn's mange navne, mens “drasil” betyder hest, dvs. Yggdrasil er Óðinn's hest. Det hænger sammen med, at hængning i dele af den norrøne digtning kaldes “at ride galgen”, hvilket gør Yggdrasil til det galgetræ, som Óðinn hænger i (Steinsland 2005, 102-03).

Vi skal altså formentlig forestille os Óðinn hængende i centrum af det mytologiske landskab på det træ, der forbinder jorden med over- og underverdenen og skaber forestillingen om en vertikal kosmologi. Her hænger han ni nætter, lidende og såret med spydstik. Hos Olof Sundqvist opfattes de ni nætter som en markering af “a liminal phase where a transformation is taking place” (Sundqvist 2009, 656), og han giver derpå en række eksempler på, hvordan de ni nætter synes at have samme funktion i andre myter. Eftersom der er tale om både liminalitet og transformation i selvhængningsmyten (og de andre eksempler), har han for så vidt ret, men om det akkurat er de ni nætter, der markerer dette, er dog tvivlsomt. Netop tallet ni møder vi mange gange i den norrøne litteratur, ligesom det også optræder i strofe 140 som ni trolddomssange. For at give blot et par eksempler på ni-tallet, så beretter bl.a. *Völuspá* 2 om mytologiens ni verdner: “nío man ec heima”, og i *Gylfaginning* 49 hører vi om Óðinn's særlige guldring Draupnir: “Honum fylgði síðan sú náttúra at hina níundu hverja nótt drupu af honum átta gullhringar jafnhöfgir.” Ni-tallet synes lige så integreret i den nordiske mytologi, som tre-tallet synes naturligt i ethvert eventyr. Derfor skal det måske mest af alt opfattes som et harmonisk tal, der udtrykker helhed og sammenhæng, hvorfor det virker helt naturligt, at Óðinn's hængning og den derpå følgende transformation forløber over en periode på ni nætter.

Oplysningen i strofe 138 om, at Óðinn er givet til sig selv, “gefinn Óðni, siálfir siálfom mér”, vidner om, at der er en rituel situation på spil. Hvorvidt det drejer sig om et offer eller en initiation, og hvordan hele forløbet mere overordnet skal forstås, er værd at kigge nærmere på. Det faktum, at Óðinn gennemgår en transformation gennem en videnstilegnelse, der giver ham en højere status ved ritualets afslutning, peger på, at vi har at gøre med en initiation. Men netop oplysningen om, at han er givet (eller indviet) til Óðinn leder tankerne i retning af et offer-ritual. Ordlyden er da også omtrent den samme som i *Gautreks saga* 7, hvor Starkaðr forsøger at forrette et skinoffer af kong Víkarr til Óðinn med ordene: “Nú gef ek þik Óðni.” Målet med offeret er at få god bør på deres sejlads, og præcis som i *Hávamál* 138-41 foregår ritualet ved, at offeret hænges og stikkes med spyd. Som Schjødt skriver i sin artikel om emnet, er dette utvivlsomt et eksempel på et såkaldt *do-ut-des*-offer (Schjødt 1995, 10), hvor noget ofres for at få noget andet til gengæld. For at afgøre om det samme gælder for Óðinn's selvhængning, kigger Schjødt på forskelle og ligheder i *do-ut-des*-offeret og initiationens struktur og konstaterer, at de begge opererer med de fire elementer: afsender, objekt, modtager og gengældelsesobjekt. I ofringen af kong Víkarr er afsenderen således Starkaðr og resten af kongens hær, objektet er Víkarr selv, modtageren er Óðinn, og gengældelsesobjektet er god bør. Ved en initiation vil afsender og objekt til gengæld altid være identiske, da initianden giver sig selv til gengæld for en ændret status, en indvielse i eksempelvis en særlig gruppe i samfundet. I denne optik er det imidlertid ikke foreløbig blevet klargjort, hvad vi da stiller op med Óðinn's selvhængning, for “I samme øjeblik vi taler om en “selvofring”, får vi dog et problem med at skelne de to kategorier fra hinanden” (ibid. 13). Myten synes at trække på både offerets og initiationens struktur, som også Margaret Clunies Ross bemærker (Clunies Ross 1994, 224-25), men når det alligevel forekommer mest rimeligt at se myten som en initiation, skyldes det, at Óðinn gennemgår en transformation, hvorved han i sidste ende opnår et højere stadie af visdom. En sådan værensforandring er ikke en del af et *do-ut-des*-offer, så rent fænomenologisk passer selvhængningen altså bedre ind i kategorien for initiationer. Vi skal senere vende tilbage til initiationen som model til at belyse flere dele af det videnskapskompleks, som er vigtigt for hele Óðinn's figur.

I strofe 139 føjes endnu en dimension af pinsel til Óðinn's situation, i det han hverken får vådt eller tørt, mens han hænger på træet. “Hornigi” kan både forstås i

betydningen 'et horn fuld af drik' eller som en dobbelt negation, da både tilføjelsen “-gi” og det foregående “né” udtrykker nægtelse. Meningen må dog være den samme uanset, nemlig at han ikke gives mad eller væske; han er udsat for hårde prøvelser, og han må lide.

Videre i samme strofe mindes vi igen om den vertikale dimension, som også Yggdrasill etablerede, da Óðinn først kigger ned og derefter tager runer op. Runer har også betydningen 'hemmelig' og forbindes med en form for magisk eller numinøs viden. Om det skal forstås, som om Óðinn helt bogstaveligt samler runerne op fra et sted under sig, eller om det mere figurativt betyder, at han får indblik i runernes magi og visdom, er uklart. Margaret Clunies Ross synes her at have et godt argument, i det hun ser passagen i dens kontekst og påpeger, at siden ord og værk synes tæt forbundne i eksempelvis strofe 141, er det sandsynligt, at runerne “existed in graspable, concrete form, presumably as wooden staves” (Clunies Ross 1994, 224). Fleck tager et skridt eller to længere ud i sin meget visuelle tolkning af myten, der ligeledes opererer med en konkret forståelse af runerne. Han beskriver, hvordan Óðinn må hænge med hovedet nedad, mens blodet fra spydsårene drypper ned i den brønd, som i andre myter findes ved siden af Yggdrasill. Brønden er knyttet til numinøs viden (gennem bl.a. Mímir's hoved), og også runerne må da befinde sig nede i brønden, da Óðinn samler dem op (Fleck 1971, 398). Det er fristende at følge Flecks argumentation, især fordi han i det hele taget udfolder et imponerende komparativt materiale, men det er måske ikke nødvendigt at gå helt så langt. Udover at billedet ikke stemmer overens med Yggdrasill som Óðinn's hest og dermed galgetræ, hvis Óðinn hænger i fødderne i stedet for i halsen, så forekommer en sådan tolkning umiddelbart en tand for systematisk. Myter er ikke nødvendigvis logisk sammenhængende, så forsøget på at tegne et så konsistent og meningsladet billede på baggrund af digtets meget sparsomme og konkrete oplysninger synes ikke plausibelt. Det samme kan for så vidt siges om Ulf Drobin, hvis tolkning af myten på tilsvarende vis er præget af stor systematik. Han forestiller sig således, at Óðinn drypper blod ned i en brønd, falder fra træet og ned i brønden, hvor han drukner, drikker af brøndens mjød (som er blandet med hans eget blod) for så at genopstå (Drobin 1991, 131). Han ser i øvrigt hele mytekomplekset omkring mjød som udtryk for en kosmisk offersymbolik.

I det Óðinn får tag i runerne og dermed adgang til deres numinøse viden, skriger han. Det vides ikke, hvad grunden er, men man kan forestille sig, at han lider eller simpelthen er angst ved den krævende og farefulde situation, især i betragtning af den dødlignende tilstand, han befinder sig i. Lidelsens eksplicitet må desuden have gjort et dramatisk og effektivt indtryk på samtidens tilhørere. Clunies Ross opfatter lidelsen og opsamlingen af runer som led i et initiationslignende ritual, hvor den numinøse viden, som det ofte ses ved initiationer, hentes i underverdenen (Clunies Ross 1994, 226). Det kan samtidig forklare, at Óðinn efterfølgende - til sidst i strofe 139 - falder “aptr þaðan”, dvs. fra underverdenen og tilbage til jorden igen.

I strofe 140 vender situationen for alvor til det positive for Óðinn. Her lærer han ni trolddomssange, dvs. magiske eller betydningsfulde sange af en art, af Bøljþorr's berømte søn, hvis identitet er uklar. Bøljþorr er far til Bestla, og givet at Bøljþorr er den samme som den Bøljþorn, der optræder i *Gylfaginning* (hvad det sandsynligvis er), da er Bestla Óðinn's mor, hvilket gør Bøljþorr's søn til Óðinn's morbror. Nogle forskere har foreslået, at han er at identificere med Mímir (ibid., 227), en diskussion, som vi dog ikke skal gå ind i her. Under alle omstændigheder er der tale om en vidensformidler, der tildeler Óðinn sange og giver ham en drik af den dyrebare mjød øst fra Óðrerir. Afhængigt af om “ausinn” til sidst i strofen opfattes som nominativ, der lægger sig til “ec”, eller akkusativ, der lægger sig til “drycc”, kan udsagnet forstås, som om Óðinn øses med Óðrerir, dvs. forstået som selve drikken, eller at han får en drik, der er øst fra Óðrerir, forstået som beholderen. Den sidste løsning forekommer imidlertid bedst, da en opfattelse af Óðrerir som beholderen helt naturligt vil implicere den væske, der befinder sig deri.

I strofe 141 fortsætter den frugtbare udvikling for Óðinn, hvis transformation lader til at tage fart. Med verber som “froevaz” og “vaxa” forekommer den endda næsten bogstavelig og om ikke andet indhyllet i genfødselssymbolik, som Clunies Ross naturligt nok kæder sammen med mytens karakter af initiation (Clunies Ross 1994, 225). Også Sundqvist bemærker, at de to nævnte verber ofte bruges i beskrivelsen af nyfødte børn (Sundqvist 2009, 656). Den nyvundne status gør derpå Óðinn i stand til at søge ny viden i både ord og værk. Den poetiske formulering “orð mér af orði orðz leitaði, verk mér af verki vercs leitaði” (*Hávamál* 141) synes ligefrem at beskrive en proces, hvor ordene og

værkerne automatisk søger og fremkalder de næste ord og værker. Óðinn har altså i de fire strofer gennemgået en proces, der har tilføjet en ekstra dimension af visdom til hans karakter og endda forandret hans væren i en symbolsk død ved hængning og spydstik efterfulgt af en symbolsk genfødsel med nyvunden status.

4. Óðinn i mytologien

Hávamál 138-41 er langt fra det eneste tekststed i den norrøne litteratur, hvor Óðinn-figuren kædes sammen med viden. Mytologien tegner et decideret videnskomples, som er helt centralt for hans figur, og Schjødt opererer ligefrem med en særlig videnstypologi for Óðinn-myterne: “Man kan groft sagt hævde, at Odin-myterne fordeler sig på to typer, nemlig dem, hvori han tilegner sig viden, og dem, hvori han giver viden fra sig” (Schjødt 2004, 46). Et eksempel på den sidste gruppe finder vi i *Völsunga saga*, hvor Óðinn optræder som skytsgud for Sigurðr og deler ud af sin viden. Den første type har to undergrupper af myter, hvori Óðinn henholdsvis rekvirerer vidensobjekter til brug for en generel viden og opsøger viden for at få svar på konkrete spørgsmål. Selvhængningsmyten hører klart til den første af de to undergrupper, mens eksempelvis myten fra *Baldrs draumar* om Óðinn, der opsøger en død vølv for at få svar på, hvorfor Baldr drømmer farlige drømme, hører til den sidste.

Som konstateret ovenfor, er Óðinn's selvhængning at forstå som en initiation. Hvad et sådant ritual rent formelt indebærer, kan vi med fordel udfolde nøjere, da det skal vise sig, at initiationen kan bruges som overordnet forklaringsmodel til Óðinn-figuren (ibid., 45). Schjødt opstiller fire kriterier i sin definition af en initiation. Først og fremmest skal initianden ved ritualets afslutning have undergået en transformation, der indebærer, at han/hun ender med at have en højere status end før. Denne nye status er vel at mærke gennemgribende og “irreversible” (Schjødt 2008, 72). Hvad selvhængningen angår, opfylder den uden problemer dette krav, eftersom Óðinn jo gennemgår en række pinsler for netop i sidste ende at vinde en ny indsigt både i runernes hemmeligheder og trolddomssange; en indsigt, der naturligvis ændrer hans status og føjer et ekstra lag til hans visdom.

Initiationens andet kriterium er, at der må kunne peges på en treleddet ritualekvens i bedste van Gennep-stil; med separationsfase, liminalfase og reintegrationsfase (ibid., 73).⁴ De enkelte vendepunkter er ofte svære at skelne præcist, men i *Hávamál* 138-41 må det dog stå klart, at Óðinn's pinsler på Yggdrasill skal forstås som en liminal situation. Her befinder han sig i en dødlignende tilstand, der som nævnt efterfølges af en genfødselssymbolik med den tiltagende vækst og trivsel i strofe 141, som da udgør en reintegrationsfase.

Tredje kriterium er, at der forefindes nogle oppositionspar svarende til oppositionen mellem det liminale og det ikke-liminale. Selvhængningsmyten trækker utvetydigt på oppositionsparrene liv over for død og Denne verden/oververden over for Den anden verden/underverden. Den opfylder altså også dette kriterium.

Det sidste kriterium, der gør sig gældende ved en initiation, er tilegnelsen af et numinøst vidensobjekt.: "Numinous knowledge' or 'numinous power' is thus to be understood in a broad sense and may be determined in advance as knowledge or powers, which the subject is *not* in possession of in the initial phase, but *is* in possession of in the final phase" (ibid., 79). Pointen er, at den numinøse viden er en, man kan betjene sig af fremadrettet, og som forlener initianden med den nævnte irreversibelt højere status. Den er instrumentel og kan derfor ikke indbefatte den viden, som Óðinn opsøger for at finde svar på konkrete spørgsmål hos eksempelvis vølven i *Baldrs draumar*. Runerne og trolddomsangene er til gengæld glimrende eksempler på numinøse vidensobjekter, og dermed er vi nået frem til den konklusion, at *Hávamál* 138-41 opfylder de fire kriterier for initiation med Óðinn i rollen som initiand.

Det er værd at nævne, at selvhængningsmyten har stor semantisk lighed med de to væsentlige myter om Kvasir og Mímir, som de fremstilles i henholdsvis *Skáldskaparmál* s. 3-5 og *Ynglinga saga* 4. Også disse myter kan med fordel ses i lyset af initiationsmodellen, og i begge tilfælde spiller Óðinn rollen som den, der kan forløse og gøre brug af et numinøst potentiale, det være sig skjaldemjøden og Mímir's hoved. Om Mímir-myten understreger Schjødt, at den "må betegnes som en funderingsmyte, der først og fremmest har skullet etablere det numinøse som numinøst, og dermed knyttet det til død og underverden" (Schjødt 2004. 50). Det samme kan siges om Kvasir- og

selvhængningsmyten, og de illustrerer alle tre, hvordan det numinøses konstituerende træk er, at det “skal hentes fra underverdenen” (Schjødt 1983, 95); en underverden, der i Kvasir-myten bl.a. er tilstede gennem dværge og jætter som chthoniske væsner samt Óðinns nedstigning gennem bjerget i ormeskikkelse, der på smuk symbolsk vis følges af hans opstigning til oververdenen som et celestiale væsen, ørnen. Her viser Óðinn for alvor sin kompromisløshed i jagten på viden.

Kaster vi derpå et blik på myten om Sigurðr, som den fortælles i *Völsunga saga*, ses, at Óðinn her optræder som hjælper og bibringer af numinøs viden, dvs. en slags initiator. I en række situationer sørger Óðinn for at hjælpe Sigurðr frem til en status af hæder og ære gennem et forløb, der ligeledes trækker på initiationens karakteristika (Schjødt 2008, 284). Også i dette tilfælde har den numinøse viden en underverdensaffinitet.

Vi har nu set, hvordan flere forskellige myter om Óðinn alle synes at omhandle en form for videnstilegnelse eller -afgivelse, som kan belyses med initiationen som model. Men hvad siger de os egentlig om Óðinn's rolle i mytologien? For det første fortæller de, at Óðinn, initiation og viden af ekstraordinær karakter er tre forbundne størrelser. For det andet siger de noget om, at Óðinn er sin status som asernes overhoved værdig; han har gjort sig fortjent til den numinøse viden gennem initiation og er derved i stand til selv at optræde som initiator. For det tredje udpeger de Óðinn's semantiske centrum, nemlig den numinøse viden. Dermed er rammen for Óðinn's egenskaber og karaktertræk sat.

I *Ynglinga saga* 6-7 gives den mest udførlige beskrivelse af netop Óðinn's egenskaber, der både inkluderer hamskifte, krigsmagi, skjaldskab og nekromantik, men også den særdeles kraftfulde magi, “er seiðr heitir” med hvis udførelse, der følger “svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skammlaust við at fara” (*Ynglinga saga* 7). At Óðinn sandsynligvis har opnået denne kunnen gennem blodblanding med Loki i den mytologiske urtid, hvor initiationens karakteristika ligeledes spiller ind (Schjødt 2008, 206-17), er ikke et aspekt, vi skal ind på her, hvor vi blot ønsker at spørge til, hvordan *ergi* (umandighed i bred forstand) kan indgå som en del af Óðinn-figuren. Hvordan kan den guddom, der er den mægtigste i det nordiske panteon være forbundet med *ergi*? Det virker umiddelbart selvmodsigende, men dog kun indtil vi stiller spørgsmålet på en anden måde, nemlig: Er evnen til *seiðr* og den medfølgende *ergi* i modstrid med Óðinn's semantiske centrum, den

numinøse viden? Det korte svar er nej. *Seiðr* er netop en kundskab så virkningsfuld, at Óðinn helt naturligt må besidde den. Når det gælder viden, er Óðinn både kontroversiel og skruppelløs, og da bliver han, med Steinslands ord: “den guden som overskrider alle normer og grænser” (Steinsland 2005, 187). Nok fremstår Óðinn som en særdeles flertydig figur, men når man påtænker det faktum, at de nordiske guder ikke som eksempelvis den kristne gud har status af alvidenhed, bliver det indlysende, hvorfor Óðinn vil gøre alt for at opnå størst mulig grad af visdom. Óðinn's tvetydighed kan yderligere forstås gennem hans forbindelse til underverdenen, hvor al hans numinøsitet som sagt er hentet. Det er et på en gang farligt og i intellektuel forstand frugtbart sted, hvilket må afholde os fra med kristen terminologi at udråbe det som enten godt eller dårligt. Det forholder sig på samme måde med Óðinn.

Hidtil har denne analyse taget for givet, at vi kan stole på det anvendte kildemateriale. Men før vi slipper Óðinn's rolle i mytologien og vender os mod kulten, skal det nævnes, at ikke alle er af samme overbevisning. Flere forskere (bl.a. Sophus Bugge) har gennem tiden betragtet og analyseret dele af den nordiske mytologis kilder med kristne briller for at påvise en kristen inspiration, der samtidig forfægter myternes kvalitet som genuint hedenske. Et lettere spektakulært bidrag i den retning kommer fra Annette Lassen, der tolker *Hávamál* 138-41 som en “inverted crucifixion” (Lassen 2009, 232). Hun finder en række lighedspunkter mellem Óðinn's hængning på Yggdrasil og Jesu korsfæstelse, bl.a. at de begge er stukket med spyd, uden mad og drikke og hænger i henholdsvis ni nætter og ni timer. Derudover viser hun, at de begge i en vis forstand hænger på livets træ, eftersom en række middelalderlige tekster og billedmateriale lader Jesu korsfæstelse på livstræet fra Edens have. Hendes endelige pointe er, at siden lighederne mellem de to er så klare, bliver forskellen så meget desto større. Mens Óðinn får runer og ni magiske sange til gengæld for sin lidelse, frelser Jesus menneskeheden. Lassen mener, at denne kontrast “reveals to the medieval listener/reader that the idea of Óðinn on the tree is mere heathen misunderstanding of a fundamental Christian truth” (ibid., 244). Selvom Lassens argumenter egentlig er spændende og hendes viden udi kristendommens apokryfer og billedmateriale imponerende, er der alligevel noget ved hendes analyse, der må byde os imod. Først og fremmest er hendes konklusion - at *Hávamál* 138-41 skulle være forfattet (af kristne munke) med det listige formål at afsløre en perverteret religion

for datidens nordboere - i sig selv direkte usandsynlig. Nøjes vi med at efterprøve påstanden om kristne træk i myten, falder den imidlertid også til jorden, så snart vi efterspørger et større komparativt udsyn. At korset og livets træ kan være paralleller inden for kristendommen er der ingen grund til at betvivle, men at Yggdrasill af den grund skulle have noget med disse at gøre, er næppe en rimelig slutning. Træer, bjerge, tårne osv. er typiske axis mundi-symboler, som ses inden for et væld af religioner (Eliade 2009, 27), og religionsfænomenologiske ligheder på tværs af religioner er desuden mere en regel end en undtagelse. Påstanden om runerne og sangene som den forskel, der afslører myten som en kristen konstruktion, synes ligeledes dårligt begrundet. For med tanke på eksempelvis Kvasir- og Mímir-myterne, der ligner selvhængningsmyten i indhold og struktur, er det endog meget sandsynligt, at der er tale om en hedensk myte. Lassens tolkning underkender således, at *Hávamál* 138-41 passer perfekt ind i Óðinn's semantiske centrum af numinøs viden, og dermed må vi afvise hendes tese. Mytens ægthed står altså stadig til troende.

5. Óðinn i kulten

Den foreløbige konklusion på Óðinn's rolle i den førkristne nordiske religionsmytologi er, at hans semantiske centrum udgøres af den numinøse viden, samt at hans figur finder sin forklaring gennem initiationen som model. Spørgsmålet er nu, hvilken rolle han da har spillet i kulten og i nordboernes bevidsthed.

En af de mange forskere, der har forsøgt at begribe Óðinn-figuren, er Georges Dumézil. I hans stort anlagte strukturalistiske model af de tre funktioner i indoeuropæiske religioner, indtager Óðinn pladsen som varetager af førstefunktionens (suverænitets) ene del, magien. Anden del af samme funktionen (jura) tilfalder Týr, mens andenfunktionen, kamp, udfyldes af Þorr og tredjefunktionen, frugtbarhed, af de tre vaner Njörðr, Freyr og Freyja (Jensen & Schjødt 1994, 84-85).⁵ Modellen er et godt udgangspunkt for en karakteristik af Óðinn, og hans rolle som hersker samt hans forhold til magi kan da heller ikke betvivles, men det er dog nødvendigt at nuancere billedet en del. Reduktionisme synes nemlig at være den største faldgrube i beskrivelsen af den komplekse Óðinn-figur.

Netop Óðinn's forhold til magi er et af de aspekter ved hans karakter, der har ledt visse forskere (bl.a. Lotte Hedeager) til den konklusion, at Óðinn oprindeligt har fungeret som shaman, i det man samtidig har ment, at nordboernes religiøse praksis har inkluderet særlige shamanistiske ritualer. Óðinn's evne til *seiðr* samt ikke mindst den passage i begyndelsen af *Ynlinga saga* 7, der beskriver hans krop som “sofínn eða dauðr”, imens han foretager rejser til fjerne lande i eget eller andres ærinde, har givet liv til tesen. Der er ingen tvivl om, at Óðinn's evner spænder over nogle træk, der kan ligne shamanens, men spørgsmålet er, hvor givtigt det er deraf at udlede, at Óðinn er shaman. Hverken Steinsland eller Schjødt støtter tesen, og sidstnævnte konstaterer, at de shamanistiske træk “på ingen måde kan hævdes at være konstituerende for Óðinn-skikkelsen” (Schjødt 2001, 575). Deri ligger, at betegnelsen shaman ganske enkelt er alt for snæver og ingenlunde evner at indfange Óðinn's mangfoldige figur.

Hvis vi forsøgsvis accepterer Schjødt og Steinslands afvisning af shamanismetesen og siger, at Óðinn's rolle i den religiøse praksis ikke kan være shamanens, kan vi i stedet udvide forklaringshorisonten til at gælde religiøse specialister generelt. Det er, hvad Sundqvist gør i sin tolkning af *Hávamál* 138-45 som “a prototypical pattern for the human actors performing the initiation ritual” (Sundqvist 2009, 661). Han konstaterer, at kultledere i lighed med Óðinn har haft brug for numinøs viden og giver derpå en række begrundelser for, at selvhængningsmyten kan have dannet det mytiske grundlag for et faktisk initiationsritual for religiøse specialister. Dermed tilskrives Óðinn rollen som den mytiske kultleder, hvis eksempel kultlederne symbolsk må efterleve som led i indvielsen til Óðinn's metier, den numinøse viden. Det er vanskeligt at afgøre, hvorvidt Sundqvist har ret i disse antagelser, og kilderne til den religiøse praksis blandt nordboerne er i det hele taget sparsomme. Derfor er der god grund til at være forsigtig med sådanne direkte koblinger mellem myter og ritualer. Ikke desto mindre synes Sundqvist at være på rette spor, når han forholder Óðinn-figuren til den kultiske kontekst gennem initiationen som model.

Når Terry Gunnell analyserer religionsskiftet i norden fra hedenskab til kristendom, gør han det med fokus på en decideret Óðinn-kult som bindeled. Om dyrkelsen af Óðinn virkelig har fungeret som en bro til kristendommen, interesserer os ikke i denne

sammenhæng, men Gunnell gør sig nogle interessante observationer omkring Óðinns forhold til herskerne, nemlig at de “were associating themselves with the figure of Óðinn” (Gunnell 2013, 165). Gunnell viser, at det med overgangen fra mindre lokalsamfund til større samfund med mere centraliseret magtstruktur bliver nødvendigt for de forskellige herskere at omgive sig med en vis autoritet, der sikrer folkets loyalitet, særligt i tilfælde af krig. Denne autoritet får de gennem association og ligefrem identifikation med den mægtige Óðinn, hvis intellektuelle suverænitet bestemt også gælder krigslist. Han er en mobil guddom, der modsat eksempelvis Þorr ikke er knyttet til bestemte lokaliteter, men i højere grad til genstande, hvilket leder tankerne hen på en personificering i rituel kontekst. Den berømte hjelm fra Sutton Hoo er et glimrende eksempel på en sådan genstand, der efter al sandsynlighed har repræsenteret Óðinn og tjent et performativt formål (ibid., 167). Gunnell karakteriserer derfor herskeren som en, der har “taken the god into himself as part of his alleged bloodline, a man who in the sacred time of the performance actually “becomes” the god” (ibid., 168). Her har vi en nøgle til forståelsen af Óðinn's plads i kulten. Med den konklusion, at Óðinn både er gudernes hersker og herskernes gud i en sådan grad, at der sker en identifikation, kan vi først og fremmest med sikkerhed afvise shamanismeteorien. Som Schjødt påpeger, så kan aristokratiet (med dertilhørende krigsfunktion) ingenlunde passes ind under shamanfiguren (Schjødt 2004, 53). Samtidig er det nu så meget desto mere indlysende, at initiationsmodellen er ideel til at illustrere Óðinn's rolle, for som den evige initiand og initiator indtager han en suveræn position i omgangen med den numinøse viden; en viden, som enhver hersker har brug for i opretholdelsen af magten. Óðinn er med andre ord den gud, som “ved hjælp af sin numinøse kunnen kan være model for alt det, som herskeren qva hersker skal kunne” (Schjødt 2001, 575).

7. Konklusion

“I norrøn kontekst er den dybeste visdommen altid noe som er tilhyllet, et mysterium som dagligspråket ikk strekker til overfor” (Steinsland 2005, 183). Disse ord kan meget vel beskrive Óðinn's selvhængning i *Hávamál* 138-41, men i lige så høj grad selve Óðinn-figuren. I sin egenskab af repræsentant for netop den dybeste visdom, det numinøse, der løber som en rød tråd gennem hans rolle i det mytologiske stof, er han

nødvendigvis omgærdet af en vis mystik. Vi har dog set, hvordan hans karakter kan afkodes ved hjælp af initiationen som model, i det den giver os en ramme, som er bred nok til at rumme hans flertydighed, men præcis nok til at fastholde viden som kernen. Samtidig kan den forklare hans rolle i den religiøse praksis som forbundet til herskermagten, da Óðinn besidder hele det spektrum af egenskaber indfanget under det numinøse, som enhver hersker eftertragter og må ønske at blive initieret til. Som en myte om netop initiation med det numinøse som formål, giver *Hávamál* 138-41 i al sin mystik et særdeles godt indblik i, hvilken rolle Óðinn spiller i den førkristne nordiske religion. Han er først og fremmest elitens gud, repræsentanten for numinøs viden, initianden og initiatorens arketype. Han er som den eneste indviet i anden potens, givet til sig selv, “siálfr siálfom mér.”

8. Litteratur

Clunies Ross, Margaret

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

Drobin, Ulf

1991 “Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion” in: Louise Bäckman et al., eds., *Studier i religionshistorie*, Bokförlaget Plus Ultra, Löberöd, 97-141

Eliade, Mircea

2009 *Helligt og profant*, DET lille FORLAG, Frederiksberg

Fleck, Jere

1971 “Óðinn's Self-Sacrifice – A New Interpretation: II: The Ritual Landscape”, *Scandinavian Studies* 43, 385-413

Gunnell, Terry

2013 “From One High-One to Another: The Acceptance of Óðinn as Preparation for the Acceptance of God” in: Leszek Slupeaceki and Rudolf Simek, eds., *Conversions: Looking for the Ideological Change in the Early Middle Ages*. *Studia Mediaevalia Septentrionalia* 23, Fassbaender, Vienna, 153-178

Jensen, Hans J. Lundager

2001 “Religionshistorie og aksetid: Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22

Jensen, Hans J. Lundager & Jens Peter Schjødt

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

Lassen, Annette

2009 “The God on the Tree” in: Margrét Eggertsdóttir et al., eds., *Greppanminni, Hið Íslandska Bókmenntafélag*, Reykjavík, 231-246

Schjødt, Jens Peter

1983 “Livsdrik og vidensdrik”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, 85-101

1995 “Odin på træet – initiation eller ofring”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 27, 5-20

2001 “Óðinn – Shaman eller fyrstegud?” in: Michael Stausberg et al., eds. *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, Walter de Gruyter, Berlin- New York 62-77

2004 “Odins viden – dens funktion og betydning”, *Religionsvidenskabeligt*

- Tidsskrift* 44, 43-56
- 2007 “Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer? Diversitet og rekonstruktion af fortidige religioner” *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 50, 33-45
- 2008 *Initiation between two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, The Viking Collection 17, The University Press of Southern Denmark, Odense
- 2012 “Reflection on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion” in: Catharina Raudvere og Jens Peter Schjødt, eds. *More than Mythology, Narratives Ritual Practices and Regional Distribution on Pre-Christian Scandinavian Religions*, Nordic academic Press, Lund, 263-287

Steinsland, Gro

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

Sundqvist, Olof

- 2009 “The Hanging, the Nine Nights and the 'Precious Knowledge' in *Hávamál* 138-145: The Cultic Context”, in: Wilhelm Heizmann et al. Eds., *Analecta Septentrionalia*, Walter de Gruyter, Berlin, 649-668

Kildetekster

Faulkes, Anthony

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

Jónsson, Finnur

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

Jónsson, Guðni

- 1959a *Völsunga saga 13-22, Fornaldar Sögur Norðurlanda I*, Reykjavík
- 1959c *Gautreks saga, Fornaldar Sögur Norðurlanda IV*, Reykjavík

Neckel, Gustav & Hans Kuhn

- 1962 *Edda. Die Lieder des Codex Regius Nebst Verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel*. I. Text, 3. udg., Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg