

'Siálfr siálfom mér' – *Hávamál* 138 og offerets retorik

Et komparativt perspektiv

JØRGEN PODEMANN SØRENSEN

SUMMARY: In Hávamál 138, Óðinn describes, in almost provocative, paradox terms, how he was once hanging in a tree, sacrificed to himself. The strange motif has been compared with Vedic ideas of sacrifice, and also Christian influence has been suggested. This paper is an attempt – through a broader comparative study of the circular logic of sacrifice as expressed in religious texts notably from ancient Egypt and Vedic India – to understand the significance and the role of the rhetoric of self-sacrifice in the Hávamál.

RESUME: Hávamáls strofe 138 lader i et næsten provokerende paradoks Odin skildre, hvordan han har hængt i et træ som et offer til sig selv. Det ejendommelige motiv har været sammenholdt med en vedisk offertanke, og også kristen indflydelse har været foreslået. Gennem en bredere komparativ undersøgelse af offertankens cirkulære logik som den kommer til udtryk i religiøse tekster især fra oldtidens Ægypten og fra det vediske Indien skal det her forsøges at komme et skridt videre i forståelsen af selv-offer-retorikken i Hávamál.

KEYWORDS: *Hávamál; Sacrifice; Maat; Purusha; Brahmana-texts*

Veit ek at ek hekk
vindga meiði á
nætr allar nio,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
siálfr siálfom mér,
á þeim meiði,
er manngi veit,
hvers hann af rótom renn. (*Hávamál* 138, efter Helgason (1955))

Jeg véd, at jeg hang
i vindblæst træ
ni samfulde nætter,
af spyd såret
og ofret til Odin,
selv til mig selv,
i det træ,
hvorom ingen véd,
hvoraf det voksede frem. (min overs.)

Sådan begynder et af de sidste afsnit i *Hávamál*, og egentlig er netop denne strofe 138 det bedste bud på en begrundelse for det lange digts titel, der normalt forstås som 'Den højes (dvs. Odins) tale'. Forud er gået 137 strofer med visdomsord, ofte ordsprogsagtige, men også anekdotiske, som små antydende fortællinger, hvoraf der kan drages en lære. De 25 strofer der følger efter strofe 138 handler mere om rituelle kompetencer, som Odin har erhvervet efter selv-offeret.¹ Dem skal jeg vende tilbage til, men under alle omstændigheder er den mulighed at lægge en religiøs tekst i munden på en gud velkendt fra religionshistoriens brede felt: Aiuernes gudedigt om bjørnefesten, Shuteologien i de gamle ægyptiske sarkofagtekster, talrige gammeltestamentlige tekster, hellenismens og den romerske kejsertids Isis-arealogier, mange gnostiske tekster og Koranen hører til de bedst kendte eksempler. Det der er talt af en gud fremtræder naturligtvis med en særlig autoritet, og det er vel sandsynligt, at selv-offermotivet kan ses som endnu et bidrag til tekstens iscenesættelse som autoritativ.

Men selve dette motiv er jo også interessant i sig selv. Uanset hvordan det nøjere skal forstås i *Hávamál*, vidner det jo om at tanken om en gud, der ofres til sig selv, på en eller anden måde gav mening, måske provokerende mening, for læsere i det førkristne eller tidligt-kristne Norden. Mange har søgt en nøgle til denne mening uden for førkristen nordisk tradition. Kristi offerdød på korset har været foreslået som et muligt forbillede;² men hvis *Hávamál*s digter har villet danne en nordisk typologi for korsfæstelsen, er det sært at dette ikke støttes eller følges op af den nærmere kontekst

¹ Det antages i almindelighed, og sikkert med rette, at *Hávamál* i sin foreliggende form i Codex Regius er sammensat af stof fra flere forskellige, mundtligt overleverede digtninge, eller måske ligefrem kan forstås som en antologi, jf. McKinnell (2014, 59-152). Kort oversigt over problemhistorien hos Nygaard (2019, 117-121). Men som vi skal se, giver den færdige redaktion i Codex Regius også mening som helhed.

² Omfattende argumentation hos Bugge (1881-89, 289-322).

i digtet. Også i klassisk indisk tradition, bl. a. i den berømte Purushahymne i Rigveda X, 90,³ har man ment at finde tydelige paralleller, der kunne pege på selv-offeret som en protoindoeuropæisk kulturarv eller eventuelt som en tanke, der er karakteristisk for et vist kulturtrin.⁴

Det komparative perspektiv, vi her skal forsøge os med, er af en helt anden karakter. Det kræver ikke evolutionært eller lingvistisk slægtskab. Sammenligningen af stof fra forskellige kulturer uden hensyn til slægtskab eller evolutionære stadier tager alene sigte på at danne tværkulturelt brugbare begreber, hvormed vi kan håndtere også den enkelte kulturs religiøse udtryk. Mens genetiske sammenligninger søger det konkrete og specifikke, stræber de tværkulturelle eller typologiske⁵ sammenligninger mod abstrakte, almengyldige begreber.

Ethvert ritual indebærer en art cirkulær logik, som er særlig tydelig i offeret, fordi det ligesom samler alt i et offermateriale. Ritualet tænkes at virke, fordi det på en eller anden måde indeholder en kosmisk orden, evt. i endnu udfoldet form, som en matrice eller en genetisk kode til det kommende. Man kunne kalde dette ritualets *kosmonomi*. Det som ritualet bevirker er en opretholdelse eller hævde af den kosmiske orden, enten som helhed eller som korrektiv til enkeltstående uordener. Et ritual er således en handling, som tænkes at reproducere sig. "Bliv frugtsommelig," sagde mariorerne, når de lagde batater på deres hellige mark, "helt ind i landet, helt ud til havet."⁶ Trylleformler påberåber sig typisk hævduorden eller mytiske matricer til rituel korrektion eller beskyttelse: De byder det onde at forsvinde "som dug for solen"⁷ eller "som salt i vand,"⁸ eller i medfør af den beskyttelse, som guderne i urtiden ydede Osiris, da han lå i vandet som et let bytte for krokodiller.⁹ Ritualet indeholder så at sige sin egen virkning.

Når ritualet er et offer, der jo netop er karakteristisk ved at samle alt i og omkring et offermateriale, kan det føre til meget kompakte udtryk. Den kinesiske klassiker *Shi-jing* (Odernes bog) har bevaret en offertekst, der i al sin enkelthed udtrykker offerets kompakte, cirkulære logik. Den der bringer offeret og taler i teksten er 'Himmelens søn', en konge af det berømte *Zhou*-dynasti:

Se, det er tid at vi ofrer det bredbringede handyr (tyren),
kom og gå mig til hånde ved ofringen.
Stor var min ophøjede fader,
han styrker mig, sin pietetsfulde søn.

³ Se Aktors bidrag til dette nummer.

⁴ Sauv  (1970, 173) taler om *H v m l* og den vediske *brahmana*-litteratur som repræsenterede "mutually analogous developmental phases." Oversigt over tekstens og problemets forskningshistorie i Schjødt (2003, 195-225).

⁵ Schjødt (1999) fremstiller meget instruktivt forholdet mellem typologiske og genetiske komparative studier.

⁶ SFR 118

⁷ fx DT 131, 143, 422, 586

⁸ tamquam salis in aqua, Marcellus XV,101, cf. Heim 1892, no. 51.

⁹ Sørensen (1984, 7-9) med flere eksempler.

Alvis var han som menneske,
i fred og i krig en hersker.
Selv den ophøjede Himmel forsoner han.
Han formår at skabe velstand for sine efterkommere.

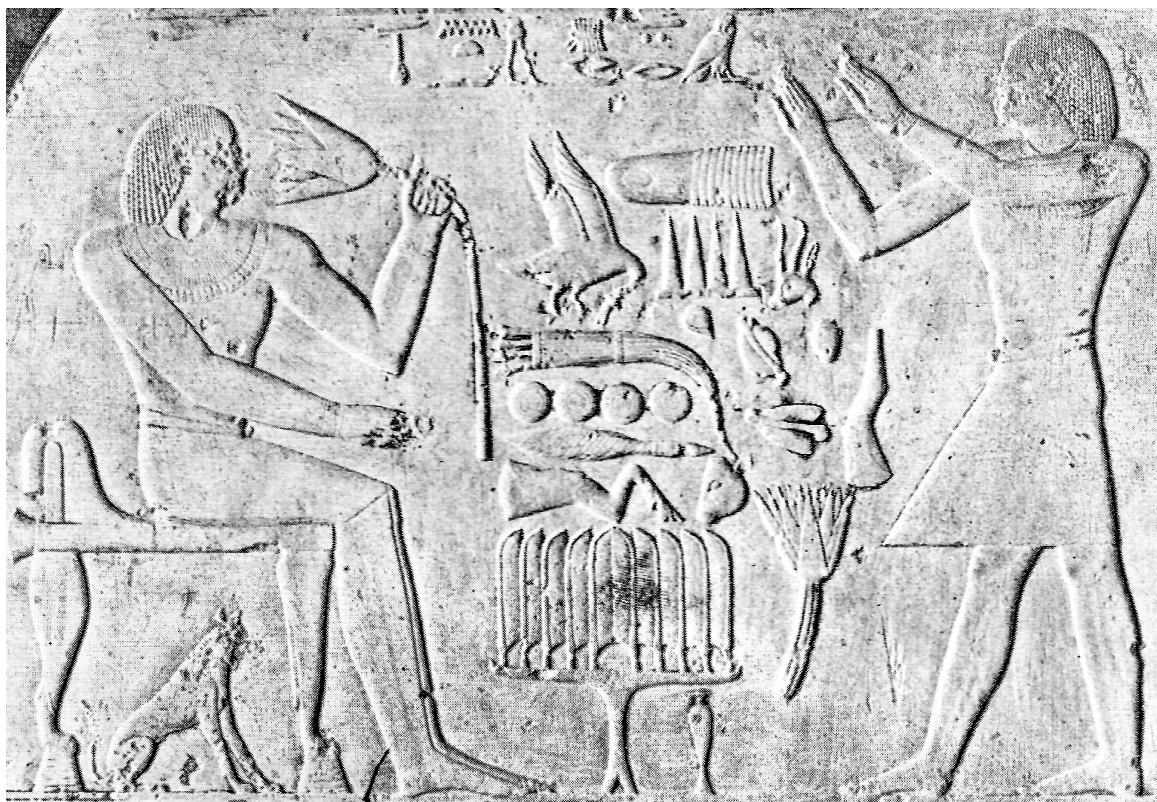
Han vil styrke mig gennem et langt og virksomt liv,
og begave mig med frodig velstand.
Jeg tjener min strålende bortgangne fader,
ligesom jeg tjener min ædle bortgangne moder. (*Shijing* 282)¹⁰

Kongen lader her sin fader betegne både den *kosmonomi*, han gennem sin dynastiske legitimitet investerer i ritualer, og den forbindelse op til den ophøjede Himmel, som behøves: Faderen var en alvis hersker, altså en skaber af orden, og desuden en der vedligeholdt det gode kultiske forhold til Himmelen. Men ikke nok med det: faderen kommer også til at betegne de himmelske velsignelsers vej ned til den regerende og ofrende konge. Det hele beror på den dynastiske legitimitet, men offeret er så at sige omdrejningspunktet.

Den tanke, at offeret lader den kultiske investering vende tilbage som velsignelser til den ofrende, møder vi også i det princip, som tyske ægyptologer har kaldt *Opferumlauf*.¹¹ På ægyptiske gravsteler og andre indskrifter knyttet til grave og gravudstyr findes den såkaldte offerformel, der ligesom gør den døde delagtig i de ofre, som kongen på hele landets vegne bringer til Ægyptens guder. Ved at udstyre sin grav eller sin stele med offerformler, indlægger den døde sig altså kultisk fortjeneste, bidrager positivt til dyrkelsen af de guder, der nævnes i formelen. Til offerformlen knyttes i reglen det ønske, at de pågældende guder må velsigne den døde med alle slags fornødenheder til fortsat liv: brød, øl, kød, klæder mv., undertiden forstået som en art rester eller forvandlingsformer af det, guderne har modtaget gennem den officielle, kongelige kult. En meget slående illustration af dette princip finder vi på overgeneral Antef's stele i Ny Carlsberg Glyptotek:

¹⁰ Oversat af Søren Egerod (1987, 49) Originaltekst og ordret overs. i Karlgren (1950, 246).

¹¹ Jf. Altenmüller (1982) og Barta (1968, 302-316).



Fra overgeneral Antefs stele i Ny Carlsberg Glyptotek (ÆIN 963, kat. no. 47, jf. Jørgensen 1996, 122-23)

Til højre ses Antef i tilbedende stilling. Indskriften over billedet lader ham deltage i Osiris-ritualerne i Abydos, bl. a. en procession, og indskriften under billedet er offerformlen, der som nævnt gør ham delagtig i de kongelige ofre til guderne i Abydos. Antef kan altså med fuld ret lade sig afbilde tilbedende. Til venstre er Antef afbildet siddende ved et rigt dækket bord med dødeofre, indsnusende duften af en lotus, der jo netop betegner det nye liv. Til højre er han ydende, til venstre er han nydende. Han kunne næsten sige med *Hávamáls* Odin: Selv til mig selv. Ganske vist ofrer han ikke sig selv, men han hævder sin delagtighed i vigtige kulthandlinger og høster selv frugten deraf.¹²

Offerets cirkulære logik indgår også i nogle af de klassiske religionshistoriske offereteorier. Allerede det helt basale begrebsskema, der indleder Hubert & Mauss' berømte *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* fra 1898, beskriver offerets logik som

¹² Teksterne på stelen er udgivet af Clère & Vandier (1948, 45-46) og oversat til dansk i Sørensen (2013, 124-125).

akkumulation af sakrale kvaliteter i et offermateriale og overførsel af disse kvaliteter til den ofrende eller til ritualets objekt, fx høsten eller kvæget. Den ofrende er altså også her både den ydende og den nydende.

G. van der Leeuws godt og vel 20 år yngre offer-essay¹³ er på sin egen måde endnu mere eksplicit om offertankens cirkulære logik. Han reagerer mod den teistiske forståelse af offeret som et led i et gudsforhold og pointerer, at der ikke altid er en personlig gud som modtager af et offer. Offeret faciliterer for ham en cirkulation af livskraft (som også kan kaldes guddommelig kraft eller *mana*), og han forstår *do ut des*-formlen ikke som en handel, men som udtryk for en vekselvirkning. Den ofrende tænkes at styrke guden, der så kan øge sine velsignelser. Eller, mere upersonligt forstået: offeret holder en verdensproces i gang.

G. van der Leeuw var, som enhver nemt kan overbevise sig om ved at konsultere hans *Phänomenologie der Religion* (1933, 1956, 1970) overordentlig belæst på hele religionshistoriens brede felt, men specialist i oldtidens ægyptiske religion. I hans offer-essay er der mærkelig nok ikke mange henvisninger til det gamle Ægypten, men måske har han alligevel hentet en del af sin inspiration derfra. I ægyptiske tempelindskrifter vrimler det med vidnesbyrd om *do ut des*-princippet som en vekselvirkning. Typisk viser tempelrelieffer kongen, der som hele Ægyptens offerherre overrækker templets gud landets produkter og hvad han i øvrigt har at byde på; guden takker og skænker til gengæld kongen langt liv, stabil regering og trivsel i landet.

Maat-offeret

Men den skarpeste formulering af offeret som vekselvirkning og verdensproces er nok Maat-offeret, som indgik i det ægyptiske daglige tempelritual¹⁴ som ritualets kulmination og som et samlet udtryk for tempelkultens hele anliggende. Det er således også et af de hyppigst afbildede tempelritualer gennem det meste af den tid, hvor vi kender den ægyptiske tempelkult, dvs. fra ca. 1500 f.v.t. til ca. 200 e.v.t.¹⁵ Tempelreliefferne viser kongen, der overrækker den pågældende gud en lille figur af gudinden Maat, der personificerer den kosmiske orden eller måske mere præcist det, der får verden til at eksistere som en holdbar orden. Begrebet *maat* spænder ligesom danske ord som 'arbejde', 'grøde' og 'liv' over en kausalnexus: arbejde er både proces og resultat; grøde er både grokraft og afgrøde; og liv betyder både det liv, der er i os, og det liv vi lever. På samme måde er *maat* både verdens DNA og den færdige, ordnede verden.¹⁶

Det daglige tempelritual foregik i templets sanktuarium eller "allerhelligste", hvor gudens kultstatue stod i sit naos. Kun ypperstepræsten eller en stedfortræder havde

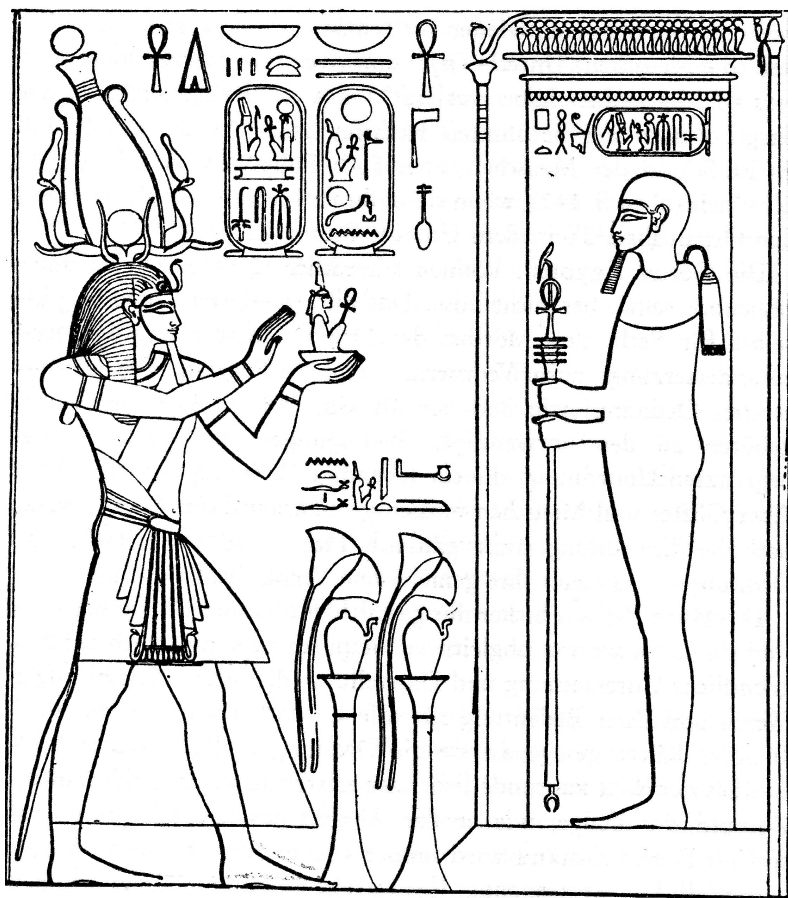
¹³ van der Leeuw (1920); mere kompakt og med inddragelse af senere litteratur i hans fænomenologi (van der Leeuw 1970, 393-406) § 50.

¹⁴ Jf. Moret (1902). Ritualer er i sin helhed (66 kapitler) oversat til dansk i Sørensen (2013, 134-171).

¹⁵ Jf. i alm. Teeter (1997).

¹⁶ Om *maat*, jf. i alm. Assmann (1990).

adgang, og ritualet bestod i at tænde lys, brænde røgelse og åbne naos under fremsigelse af tekster, der gav hver eneste lille handling mytisk og/eller kosmisk betydning. Når naos stod åbent, var både guden, præsten og hele verden på spil, og i denne kritiske og åbne fase tog præsten fat på hymnerecitationen. Netop i hymnerne, der anræber guddommen i alle hans eller hendes navne, bygges guden så at sige op på ny i alle sine funktioner. I en af dem (kap. 38) hedder det ligefrem: "Måtte du blive til, du herre over alle ting!" Blandt disse hymner er også teksten til Maat-offeret. Resten af ritualet har man kaldt gudens toilette: det består væsentlig i gudens renselse, røgelse, salvelse og påklædning. Guden gøres så at sige funktionsdygtig og parat til med værdighed at forestå sin skabende og opretholdende virksomhed.



Ramses II ofrer Maat til guden Ptah i Karnaktemplet (efter Bonnet 1924, fig. 90)

Selve teksten til Maatofferet¹⁷ begynder med ordene: "Det er med begge mine arme fulde af *Maat*, at jeg er kommet til dig." Men ellers er den i høj grad komponeret som en solhymne, for den bevarede version er jo tilegnet Amun-Re i det store rigstempel i Karnak. Snart bringes dog Maat på bane som et hovedmotiv:

Hil dig, udstyret som du er med Maat!
Du som har frembragt hvad der eksisterer og skabt det værende.
Du er den herlige gud, den elskede.
Det er når guderne frembringer Maat for dig, at du bliver nådig.
Af Maat bliver du til, af Maat lever du,
med Maat forener dit legeme sig,
idet du lader Maat sætte sig på dit hoved,
så at hun kan indtage sin plads på din pande –
din datter Maat, som du forynges ved at se,
af hvis dugts duft du lever.

Her hyldes guden som en, der besidder *maat*, og dette begrundes eksplicit med at han er skabergud. Maat betegner her den kosmiske orden, som guden har skabt og råder over, altså ensbetydende med 'hvad der eksisterer' og 'det værende', og samtidig forstået som en egenskab eller en evne hos guden. Men ikke nok med det: Maat er også noget, guden får tilført, dels af guderne, dels naturligvis i Maatofferet; og når det sker, bliver han nådig (*htp*), dvs. han bliver stabil i sin virksomhed som skaber og opretholder. Maat er ligefrem det, der får guden til at blive til, og med en hyppigt forekommende vending lever guden af Maat (Assmann 1990, 188-191). I det følgende skildres det, der sker ved Maatofferet på en anden måde: Maat føjes til guden og indtager sin plads som Uræusslangen på hans pande. Amun-Re er jo gudernes konge, og bærer ligesom den jordiske konge en Uræusslange (en spyttende cobra) i panden. Den tænkes at brænde kongens fjender og dermed lade *maat* opstå foran ham. Men side om side med denne barske side af sagen optræder så en mere intim forståelse af Maatofferet: Maat er også gudens datter, som han oplives ved at se. I den fortsatte tekst er Maat også en lykkebringende amulet om gudens hals, og i det hele taget identificeres både alt det der gør guden levende og aktiv og alt hvad guden modtager i kulten med Maat:

Dit højre øje er Maat, dit venstre øje er Maat.
Din krops åndedrag, dit hjerte et Maat.
Med Maat drager du gennem de to lande (dvs. Ægypten),
med Maat salver du dit hoved;
med armene bærende på Maat går du omkring.
Din klædning, dit *jsn.t*-klæde er Maat,
dit legemes klædning er Maat.
Af Maat spiser du, af Maat drikker du;
dit brød er maat, dit øl er maat.
Som maat indånder din næse røgelsen;
din næses ånde er Maat.
....
Når jeg løfter Maat op til dig, er hendes arme foran dig,

¹⁷ Sammen med de øvrige hymner fra ritualen er teksten oversat i Assmann (1999, 269-282).

og dit hjerte befinder sig vel ved hende.
Når verdens ender kommer til dig med Maat,
er det for at give alt, hvad Aton (solen) omkredser.

Her er Maat selve gudens liv: sanser, åndedræt, hjertets tanker og følelser – og tillige det som guden har med sig på sin færd gennem landet, det som guden yder. Samtidig er Maat også det som guden får i dette ritual: salve (kap. 54), klæder (kap. 49-53), røgelse (kap. 4, 21, 35, 48, 60) og i mange andre ritualer, fx brød og øl. Det er værd at lægge mærke til, at både den røgelse, guden indånder og gudens ånde er Maat. Alt dette sker fyldest når præsten løfter Maat-figuren op til guden. Det er virkelig, med van der Leeuws formulering, tænkt som en cirkulation af livskraft. Det er også en verdensproces, for principielt er det jo kongen, der på hele verdens vegne står og rækker Maat op til guden – og maat er også hele den kosmiske orden.

Teksten til Maatofferet i det daglige tempelrituals kap. 42 er måske endda endnu mere radikal end van der Leeuws offerteori, for lidt senere hedder det:

Når du eksisterer, eksisterer Maat – og omvendt;
når Maat er forenet med dit hoved,
bliver hun til foran dig til evig tid. ...

Vendingen 'og omvendt' (*ts phr*) indebærer at præsten skulle recitere: "Når du eksisterer, eksisterer Maat; når Maat eksisterer, eksisterer du." Guden og Maat siges her ligefrem at betinge hinandens eksistens, og det siges endda skarpt, så at sagen sættes på spidsen. Men egentlig drager det blot konsekvensen af tidligere udsagn: Når guden har *maat*, består af *maat*, får *maat* og skaber og opretholder *maat*, så må det blive resultatet, og så kan det hele munde ud i at *maat* bliver til foran guden til evig tid. Men denne evige verdensproces må holdes i gang af kulten, der tilføjer guden *maat*.

I Ægypten var *maat* også samfundsordenen og naturens orden, hvis ypperste repræsentant og opretholder kongen var.¹⁸ Principielt var det også kongen, der som hele Ægyptens offerherre forestod al kult, kun måtte den naturligvis i praksis uddelegeres til talrige præster. I Maat-offeret var det således *maats* jordiske forvalter, der skænkede guden *maat*; guden bestod selv af *maat* og tænkte at skabe og opretholde *maat* i verden. Maatofferet er altså en rituel formulering af offertanken hvor den ofrende, offeret, guden og den verden, der nyder godt af offeret, er konsubstantielle: én og samme substans, *maat*, bringes til at cirkulere i verden som et livgivende kredsløb. Og vi skal lægge mærke til at formuleringen er bevidst skarp og radikal: den drager den fulde konsekvens af offertankens og rituallets cirkulære logik.

Offertanken i det vediske Indien

Religionshistorisk velkendt – og flere gange inddraget i diskussionen om Odins selvoffer i *Hávamál* 138 – er Purusha-hymnen i *Rigveda* 10, 90, der slutter med en lige så radikal formulering af et mytisk forbillede for offeret: "Med offeret ofrede guderne til

¹⁸ Frankfort (1948, 51-52); Assmann (1990, 201-230).

offeret.”¹⁹ Purusha-hymnen hører til de sene dele af Rigvedas tekst og er udtryk for den samme universalisering af offeret, som vi møder i *Brahmana*-litteraturen. Ligesom i det ægyptiske Maat-offer er offeret her hele verden: Urmanden *Purusha*, det universelle mytiske forbillede for alle ofre, betegner både offeret, den der ofres til og offerets resultat. I strofe 2 hedder det:

Alt her i verden er Manden (*Puruṣa*),
det, som er blevet til og det, som vil blive til,
og han er herre over udødeligheden,
som han vokser ud over ved føde. (RgV 10, 90, 2)

Den lille strofe rummer jo hele van der Leeuws offerteori i en nøddeskal. Når der i vediske tekster tales om føde (*ánna*) menes der typisk ofre. Når der ofres, vokser *Purusha*, som er alt, han vokser ud over udødeligheden (*amṛtatváśya*), dvs. guderne og hele den guddommelige sfære. Offeret er altså en verdensproces, hvor jordiske goder investeres i guddommelig vækst, der igen resulterer i jordiske velsignelser. Denne forståelse af strofe 2 styrkes i de følgende strofer, hvor det fremgår at tre fjerdedele af *Purusha* udgør det udødelige i himlen, mens ”en fjerdedel af ham kom til verden her nede.” Den bredte sig ud i alle retninger og blev til alt i hele verden (str. 4). I strofe 5 hedder det nu videre:

Fra den del blev *Virāj* født,
fra *Virāj* Manden. Da han blev født,
ragede han ud over jorden,
foran og bagtil. (RgV 10, 90, 5).

Uanset hvem *Virāj* er, står vi her over for en provokerende paradoks formulering, ikke ulig teksten til Maatofferet, hvor den ægyptiske skabergud og Maat gensidig betinger hinandens eksistens. *Virāj* er en betegnelse for den suveræne herskerrolle og betyder egentlig ’den der breder sig mægtigt’ eller ’den der hersker vidt og bredt.’ Ordet er grammatisk femininum og betegner skabelsens kvindelige princip og samtidig, ligesom *Purusha* i denne hymne, hele universet.²⁰ Men hvordan kan det give mening, at *Virāj* både fødes af *Purusha* og føder *Purusha*? *Virāj* kommer af den fjerdedel af *Purusha*, der kom til verden og bredte sig i alle retninger i strofe 4. Af den ofrer man og lader derved *Purusha* komme til verden på ny i forøget skikkelse, så han rager ud over jorden (med rigelige velsignelser til følge). Som et udtryk for offertanken giver det mærkelige udtryk altså mening, men det er værd at lægge mærke til, at formuleringen netop sætter sagen på spidsen: det er i den verdensproces, som offeret holder i gang, at alting er grundlagt. I ur-offeret blev hele den kosmiske orden til: naturen, husdyrene, hymnerne og deres versemaal, samfundsordenen med de 4 *varna*’er²¹ og hele det større univers (strofe 8-14). Og hvert eneste senere offer reproducerer og fornyer hele

¹⁹ RgV 10, 90, 16: *Yajñéna yajñám ayajanta devás*. Jeg citerer her og i det flg. *Purusha*-hymnen i Ole Holten Pinds oversættelse i Ahle (2013, 20); en ældre dansk overs. i Fenger (1919, 52-53). Se også Aktors bidrag til dette nummer.

²⁰ Gonda (1954, 67 og 77); jf. Proferes (2007), især kap. 3.

²¹ Netop *Purusha*-hymnen RgV 10, 90, 11-12 er berømt som det eneste sted i *Rigveda*, der nævner de 4 *varna*’er (’stænder’), udgangspunktet for det senere indiske kastesystem.

denne orden. Purushahymnen kan således munde ud i den allerede citerede konklusion:

Med offeret ofrede guderne til offeret.

Det var de første regler (*dhármāni*). (RgV 10, 90, 16)

Offeret er her både middel, mål og omdrejningspunkt; offerhandlingen består i en cirkulation af liv og velsignelse, og i den rituelle dynamik er også *dhárman*, 'det holdbare', 'den etablerede orden' eller, om man vil, *kosmonomien* forankret.

Den tanke finder vi mangfoldige udtryk for i *Brahmana*-litteraturen. Et hovedformål med denne litteratur er netop at stille klassifikatorisk viden til rådighed for dem, der ofrer. *Brahmanaernes* næsten totalitære projekt er, med titlen på Brian Smiths (1994) skelsættende bog: *Classifying the Universe*, altså at opstille en detaljeret, men universel og systematisk kosmologi i tilknytning til det vediske offer i dets overleverede former. Med en ældre og mere hårdhændet formulering (Hardy 1898, 45) kan man vælge at betragte hele *Brahmana*-litteraturen som "et vigtigmageri, der opskruer hver eneste håndbevægelse til en verdensbevægende dåd." I grunden indebærer enhver ritualisering noget i den retning: handlinger løftes ud af det ligefremme og dagligdags, idet de udnævnes til bærere af en mere universel betydning og virkning. Men *brahmanaerne* er rigtignok et af religionshistoriens mest omfattende og systematiske projekter af denne art.

Universaliseringen af offeret er ikke blot det som hele denne litteratur tenderer mod; den kommer også helt eksplicit til orde. I *Śathapatha Brahmana* siges ild-alteret at være hele den jordiske verden, men også luften, himmelen, solen, stjernerne og de hellige teksters versemål, som så at sige er den genetiske kode til hele universet.²² Velkendt er også det største af de vediske ofre, hesteofferet (*Aśvamedha*) hvor offerhesten identificeres med hele verden:²³

Morgenrøden er Offerhestens hoved; Solen dens øje; vinden dens Aande; dens åbnede svælg er Agni Vaiçvānara, og Aaret er Offerhestens Krop. Himmelen er dens Ryg; Luft-rummet dens Mave; Jorden er dens Bug. Verdenshjørnernes Hovedpunkter og Mellempunkter er dens Sider og Ribben; Aarstiderne er dens Lemmer; Maaneder og Halvmaaneder dens led; Dage og Nætter dens Ben; Stjernerne dens Knogler, Skyerne dens Kød. ... (*Brhadāraṇyaka Upaniṣad* 1, 1; overs. af P. Tuxen 1953, 165)

Den verden, som skal blive til på ny er til stede i offeret: Hestens krop er dens præeksistente form, ritualets *kosmonomi*, der realiserer sig i offerhandlingen. *Śathapatha Brahmana* taler ligefrem (omend meget abstrakt) om et alt-offer (*sarvamedha* SB 13, 7, 1, 1). Det skildres som det højeste af alle ofre, indbefattende essensen af alle ofre. For dets mytiske ophavsmand, brahmanen *Svayambhu* ('det selv-eksisterende'), er det et stærkere alternativ til askese; han beslutter at ofre sit eget selv i skabningerne og skabningerne i sit eget selv. Her er vi tydeligvis allerede inde i upanishad-tænkningen, der jo netop handler om selvet som et potentiale for mystisk opgåen i Altet, *brahman*. Ikke

²² SB 10, 5, 4, 1-9. Samme universalisering af alter og offer ses også i Yajurveda 23, 62, hvor alteret siges at være jordens yderste ender, mens offeret er verdens centrum.

²³ TS 7, 5, 25; SB 10, 6, 4, 1 og *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* 1, 1

desto mindre er teksten udformet i *brahmana*-stil, som ritualekommentar, og den insisterer på offertanken. *Sarvamedha* siges at vare 10 dage. En af dem kaldes *āśvamedhika*, 'hesteoffer-agtig', en anden *pauruṣamedhika*, 'purusha-offer-agtig' (SB 13, 7, 1, 5-6); der knyttes altså an til den vediske traditions allermost universelt forståede ofre.

Ligesom offeret kan siges at gælde for *purusha* eller for hele verden, kan det også identificeres med en skabende gud. Særlig hyppigt identificerer *brahmanaerne* offeret med *Prajāpati*, 'Skabningernes herre'.²⁴ Et sted (SB 5, 2, 1, 15) siges den der ofrer at vinde alt i og med at han vinder Prajapati, som er alt, og han bliver også selv til Prajapati (ibid. 25). Prajapati kan altså både være den der ofrer,²⁵ det der ofres og offerets resultat, det fornyede univers. Ligesom den ægyptiske gudinde Maat kan denne vediske skabergud betegne alle led i offerritualets proces. Brahmanaerne fortæller to myter om Prajapati, der kaster lys over dette: i den ene (SB 6, 1, 1, 8-6, 2, 12) ønsker Prajapati at formere sig. Det gør han, kunne man sige, på hesteoffer-agtig eller purusha-offer-agtig vis, idet hans person del for del bliver til verdensprincippet *brahman* og vedalitteraturen (af munden), hesten og andre husdyr, jorden, vandet, sand, mudder, klippe, vind, sol mm. – hele den mangfoldige alskabning.²⁶ Det indebærer, at han så at sige falder fra hinanden; han beder da Agni, offerilden, om at blive genopbygget (SB 6,1, 2, 13), og netop denne genopbygning eller rekonstruktion anvendes som offerets mytiske forbillede.²⁷ At ofre vil altså sige at gendanne skaberen ved hjælp af en del af skabningen. Men vi har også set at denne del fx kan være en hest, der indeholder hele kosmologien, og *brahmana*-litteraturens hele enorme klassifikationsprojekt er jo at vise, at hvert eneste element i vedisk offertradition har del i kosmologien og kan reproducere den (Smith 1994).

Prajapati kan også optræde som den der har skabt eller indstiftet offeret.²⁸ Det er netop emnet for den anden myte, der fortælles to gange i *Śathapatha Brahmana*.²⁹ Dens narrative ramme er, som i mange andre *brahmana*-myter, en kappestrid mellem guderne og asuraerne, hvor asuraerne gør hvad man ikke skal gøre, guderne kommer lidt bedre fra det, og én af dem, i dette tilfælde Prajapati, som de alle nedstammer fra, gør det helt rigtige og eksemplariske. Her drejer det sig om offer, og asuraerne ofrer simpelthen til egen mund, guderne ofrer til hinanden, og Prajapati giver sig selv helt og ubeskåret til dem. Derved skaber han offeret som et modstykke til sig selv, og netop derfor, hedder det belærende, siger man at offeret er Prajapati. På tilsvarende måde må offerherren faste og overholde andre restriktioner for ligesom Prajapati at give sig selv helt og fuldt. Ved offerhandlingen kan han da også frigøre et modstykke til sig selv, som bliver hans selv 'i hin verden', altså hans udødelige selv.

²⁴ SB 1, 1, 1, 13; SB 5, 1, 2, 11; SB 5, 2, 1, 4; SB 10, 2, 1, 1 (Prajapati = alle offerdyr); SB 10, 2, 2, 2; SB 14, 1, 2, 18.

²⁵ cf. også SB 7, 4, 1, 15-16.

²⁶ SB 7, 4, 1, 15-16 identificeres Purusha med Prajapati. Offeret kan også identificeres med Vishnu, der vokser og breder sig til hele verden eller med sine skridt udmåler verden: SB 1, 2, 5; SB 1, 3, 4, 16; SB 6, 7, 2, 10-16; SB 14, 1, 1, 6.

²⁷ SB 7, 4, 1, 39-40; SB 8, 3, 3, 9-10; SB 8, 2, 1, 6-7; SB 10, 4, 1, 1-2

²⁸ TS 1, 6, 8-9

²⁹ SB 5, 1, 1, 1-2 og SB 11, 1, 8, 1-6.

I denne myte er Prajapati det mytiske forbillede for offerherren,³⁰ men han er også offeret, og offerets resultat er det frisatte modstykke til ham. Endnu en gang ser vi altså, at alle ritualets hovedelementer hævdes at være identiske: det, der ofres, indeholder eller betegner den, der ofrer, og det indeholder også allerede, i uudfoldet form det, der skal blive resultatet af offeret. Begge de to myter om Prajapati og offeret understreger ritualets cirkulære logik. Den kredser *brahmana*-teksterne ofte om, og hvis det tager sig ud som en særlig subtil form for tomgang, må man huske at disse tekster ikke som senere tiders teologi og filosofi forsøger at vise, at religiøse påstande giver mening i menneskers liv. Al den mening og sammenhæng, de etablerer, er en del af besværgelsen. Den skal ligesom de reciterede tekster få ritualet til at virke.

Virkning, altså rituel effikacitet, er også formålet med en række formuleringer, der på en lodret og provokerende måde gør offeret til sit eget mål, middel og/eller resultat. Vi har allerede mødt en af disse formuleringer i Purusha-hymnens slutning: "Med offeret ofrede guderne til offeret"³¹. I *Yajurveda* (YV 9, 21)³² ønskes al mulig trivsel som resultat af offeret – og endelig at offeret må trives ved offeret. Et andet sted (YV 8, 22) beder man offeret gå til offeret og forbinde sig med offerherren og med sit eget hjem, altså fungere som bindeled gennem hele den verdensproces, som ritualet gennemfører. I *Śathapatha Brahmana* (9, 1, 55-56) refereres der til myten om Prajapati, der falder fra hinanden eller 'bliver udløst', og det hedder at ved den lejlighed faldt hans sæd fra ham. I ritualet er dette repræsenteret ved klatter af skyr eller kvark, og det forklares nu med *brahmanaernes* karakteristiske omsorg for klassifikation, at sådan skal det være, fordi sæd er mælk – og et offer er det, fordi offeret er offerets sæd. Der vælges altså endnu en gang helt bevidst en tautologisk udtryksmåde hvor offeret er sit eget ophav og sit eget resultat. Alt sammen tjener det til at samle alle ritualets tråde i offermateriale og gøre det til altings centrum. I forlængelse af van der Leeuws offerteorien kunne man sige, at et offer er et ritual, der gør et offermateriale til omdrejningspunkt for en verdensproces.

Det var muligvis en ren forglemmelse, når van der Leeuw ikke allerede i 1920 udnævnte netop dette til selve offerets væsen. Men lad os tøve lidt med det; det der har

³⁰ SB 7, 4, 1, 15-16 identificeres offerherren med Prajapati; SB 10, 4, 1, 1-2 siges offerherren at ofre sit selv på samme måde som Prajapati. Jf. også AitB 2, 3 og KB 10, 3 hvor offerherren siges at forløse eller frigøre sig selv og SB 8, 3, 4, 8, hvor offerherren i kraft af ofring af husdyr siges at etablere sig selv 'i hin verden.'

³¹ RgV 10, 90, 16; formuleringen bruges også RgV 1, 164, 50. I AitB 1, 16 forklares formuleringen her med at man ofrer Agni (offerild) til Agni.

³² Cf. hertil SB 5, 2, 1, 3-4.



Japansk maleri af ainuernes bjørnefest, ca. 1870. British Museum.

kunnet identificeres i de foregående komparative øvelser er en form for offerets retorik, en måde at sætte et ritual i scene på ved ligesom at samle alle ritualets niveauer og processuelle stadier i et offermateriale. Det indebærer en påstand om at processens genstand allerede indeholder hele processen, og det leder til de paradokse og provokerende formuleringer, vi har set. Men det er langtfra altid, denne radikale offerretorik kommer til udtryk sprogligt; det paradokse kan også demonstreres i handling, som i ainuernes bjørnefest. Her er den bjørn, man ofrer, udnævnt til gud, men skindet og hovedet af den sidder med ved det måltid, man holder på dens kød, og den får serveret suppe, kogt på den selv.³³

Men offerets retorik er naturligvis til disposition i andre religiøse sammenhænge end netop det ligefremme offerritual, der forbruger et materiale.³⁴ I Indien kan der trækkes linjer fra Purusha-offeret, hesteofferet og al-offeret til *mānasayajña*, 'et tankeoffer' eller 'et ritual udført i sindet.' Mahony (1998, 150) ser med rette heri en kulmination af den vediske tænkning. Fra brahmanen, der med al sin universaliserende klassifikatoriske viden overvågede og levede med i det konkret udførte offerritual, er der ikke så langt til *upanishad*-litteraturens meditative religionsform, hvor offerets retorik

³³ Cf. SFR 63-67; Batchelor (1929, 206-211).

³⁴ Bertholet (1942, 26) talte om en 'Entwicklungsfähigkeit eines Sinnes des Opfers' fx. 'Entmaterialisierung, Spiritualisierung, Sublimierung, Verinnerlichung ...' Men heri ligger vel ikke andet end offerretorikkens tilpasning til andre af det religiøse livs former.

finder anvendelse på det rene åndelige gennembrud, der ikke kræver offerdyr og rituelt udstyr.³⁵ På meget tilsvarende måde går der en linje fra det ægyptiske Maat-offer til hermetiske teksters *logikē thysia*, 'et offer i ord' eller om man vil 'et åndeligt offer.'³⁶ Hermetikerens åndelige gennembrud og opgåen i Altet og skabelsen kan skildres i vendinger, der bygger på sprogbrogen i den traditionelle ægyptiske tempelkult og specielt Maatofferet som dens universelle udtryk.

Odin i *Hávamál* 138

Hávamál er ingen offertekst, men det lange digts sidste del, strofe 138-164, udviser en vis lighed med en *brahmana*-tekst: Den begynder med en myte om Odin, der ofres til sig selv og 'tager runer op' (str. 139). Senere får han 'mægtige sange' og en særlig mjød, der fylder ham med visdom (140-41). Det foregår tydeligvis i urtiden, og der er bred enighed om at træet, han hænger i, er asken Yggdrasil. Fra denne mytiske begivenhed udgår øjensynlig en hel vifte af rituel kompetence. Strofe 144 spørger:

Veiztu hvé rísta skal?
veiztu hvé ráða skal?
veiztu hvé fá skal?
veiztu hvé freista skal?
veiztu hvé biðia skal?
veiztu hvé blóta skal?
veiztu hvé senda skal?
veiztu hvé sóa skal? (efter Helgason 1955)

Véd du, hvordan du skal riste?
ved du, hvordan du skal ráde?
ved du, hvordan du skal farve?
ved du, hvordan du skal prøve?
ved du, hvordan du skal bede?
ved du, hvordan du skal blote?
ved du, hvordan du skal sende?
ved du, hvordan du skal slagte?

Spørgsmålene er et næsten provokerende udtryk for, at disse ting véd den, der taler i *Hávamál*. At blote og sende og slagte er aktiviteter knyttet til offer, og at bede kan vel tages med i samme gruppe. Peter Jackson (2014, 55-64) har argumenteret for at de fire verber *rísta*, *ráða*, *fá* og *freista* kan forstås som refererende til divination, der i førkristen nordisk religion sandsynligvis foregik i sammenhæng med offer, måske med runer og

³⁵ Om denne interioriserende udvikling i det klassiske Indien, cf. Jackson & Sjödin (2016, 15-85).

³⁶ Udtrykket bruges i CH XIII, 18 om en hymne, der forstås som det universelle offer; cf. Sørensen 2016, 134-137

stave som dem der omtales i strofe 142.³⁷ Vi kan ikke være helt sikre på hvordan divinationen foregik; offerblod synes at have spillet en rolle,³⁸ men vi er på rimelig sikker grund, når vi antager at divination kunne ligge i forlængelse af offer (ligesom i oldtidens Rom eller Mesopotamien).

Ur-offeret, Odin der ofres til sig selv, kan altså ses som grundlæggelsen af offer og divination og, som spørgsmålene viser, af de dertil hørende rituelle kompetencer. Mægtige sange (*fimbullioð*), frodig visdom og kreativitet (str. 140-141) hører også med. I det følgende (str. 146-163) hævder digtets jeg at kunne 18 sange, der kan udrette utrolige ting; de virker mod fjender, sygdomme, angreb med våben, brand, havsnød og hekse og forfører kvinder. De fantastiske trylleformler meddeles ikke; tekstens ene anliggende er at hævde alle disse rituelle kompetencer i forlængelse af de rituelle kompetencer, der blev grundlagt ved Odins selvoffer.

Men hvad skal en sådan *brahmana*-lignende tekst i *Hávamál*? Det omfattende digt er jo mest af alt en visdomsbog fuld af nyttige formaninger til menneskers liv og omgang med hinanden og til en moderat og værdig livsstil. Den allersidste strofe (164) fastslår, at nu er den højes tale kvædet til menneskers tarv og gavn. Hvad man end måtte mene om *Hávamáls* komplicerede teksthistorie, så udtales her en helhedsopfattelse af teksten, hvor den på den ene side har en forankring hos den høje guddom, på den anden side er til praktisk anvendelse i menneskers jordiske liv. Visdomsbøger gør ofte en hel del ud af visdommens kilde og status: ægyptiske visdomsbøger tillægges højtstående embedsmænd eller tilegnes kongesønner, og både jødisk og europæisk visdomslitteratur kan tillægges eller tilegnes konger og fyrster. Den bibelske *Ordsprogenes bog* giver i kap. 8, efter en lang række belæringer, ligefrem ordet til Visdommen (*Hokhmah*) selv:

Som begyndelsen på sine handlinger skabte Herren mig,
som det første af sine værker dengang.
Fra evighed er jeg dannet, fra begyndelsen, før jorden blev til ...
Da han grundfæstede himlen, var jeg der allerede,
da han lagde jordens flade fast på urdybet,
da han samlede skyerne deroppe,
da han lod urdybets kilder strømme,
da han satte en grænse for havet,
så vandet ikke kunne overtræde hans befaling,
da han lagde jordens grundvolde fast,
var jeg ved hans side som hans fortrolige ...
Men hør nu på mig, sønner!
Lykkelige de, der holder sig til mine veje.
Lyt til belæringen og bliv vise ... (8, 22-33)

Den visdom, der udmøntes i ordsprog og belæringer, fremstår her (i hypotaseret form) som den allerførste skabning, skaberens fortrolige og vidne til selve skabelsen

³⁷ Derolez (1968, 297) foreslog at *blótspan* var spåner af træ med runetegn, farvet med offerblod; cf. også Davidson (1981, 120-122).

³⁸ Indgående diskussion hos Sundqvist (2017, 280-291). Tak til Simon Nygaard for denne henvisning.

og dens hele rationale. Intet tyder på at *Hávamáls* forfatter har hentet inspiration i *Ord-sprogenes bog*, men *Hávamáls* Odin er på tilsvarende måde visdommens kilde, der i den mytiske urtid 'tog runer op', altså opnåede privilegeret viden, der i digtet udmøntes til nutidig brug.

Forankring af leveregler i skabelse og mytisk urtid har en klar retorisk funktion; det sætter de fremsatte visdomsord i scene som en del af verdens grundvold eller en forlængelse af skabelsens hele rationale. Men *Hávamál* gør mere end det. Digtet gør offer med tilhørende divination til visdommens udgangspunkt og aktiverer i den anledning offerets retorik i form af Odins selv-offer: *siálfr siálfom mér*, der netop udtrykker kontinuiteten mellem den ofrende, offeret og offerets resultat – eller mere generelt ritualets cirkulære logik, hvor kosmologi er både input og output. Her er *Hávamál* altså bemærkelsesværdig traditionel, tænkt i den gamle ritualcentrerede religions kategorier.³⁹ Catharina Raudvere (2000, 2002) har fremhævet at mange tekster i Den poetiske Edda, herunder også råd og visdomsord som i *Hávamál*, fremstår som performativ tale, altså tale der tænkes at gennemføre noget i og med at det siges. I sammenhæng med en bredere diskussion af rituallignende træk i Edda- og skjaldedigtning behandler Simon Nygaard (2019, 122-146) specifikt *Hávamál* 138-164. Han argumenterer overbevisende for at den poetiske tekst, anskuet som mundtlig *performance*, har dramatiske træk og ligesom indarbejder den reciterende, publikum og rummet omkring dem i rituelle roller. Til den kulturhistoriske baggrund hører også, at den traditionelle rettergang havde en rituel karakter, hvor retfærdigheden så at sige skete fyldest ved at lovsigemanden fremsagde lovens ord (Raudvere 2003, 171-184). Selv efter at loven var blevet skriftfikseret, holdt man fast i denne fremsigelse, og i *Grágás*, den ældste skriftlige islandske lovbog, synes det at fremgå, at de oprindelige mundtlige lovregler netop har haft form af rytmiske fyndord med allitterationer, i lighed med *Hávamáls* visdomsord (McGlynn 2009). Lovregler og visdomsord, der ligesom sætter tingene på plads idet de udmønter kosmologi, er altså i slægt med de 9 mægtige sange i strofe 140 og de 18 vidunderlige tryllesange i strofe 146-163 og i det hele taget med rituelle tekster, der jo netop på én gang hævder og gennemfører kosmologi.

Konklusion

Visdomsord kan altså forstås performativt, ikke blot som moralsk argumentation eller undervisning i takt og tone, men som udsagn, hvori visdommen sker fyldest ligesom retfærdigheden sker fyldest når lovsigemanden reciterer den relevante lovregel. På denne baggrund bliver det mere forståeligt, at en visdomsbog omtrent som en vedisk *samhita* forsynes med en '*brahmana*', der begrunder den rituelle kompetence bag sådanne udsagn. Begrundelsen er Odins mytiske selv-ofring til sig selv, det mytiske forbillede for alle senere ofre, og i videre forstand for alle senere ritualer. Til det mytiske forbillede er også knyttet divination, der må tænkes at udforske den virkelighed, som

³⁹ Peter Jackson (2014, 65) foreslår ligefrem (jeg tror helt med rette), at *Rúnatal*, altså *Hávamál* 138-145, kan ses som førkristen kateketisk digtning, altså et bemærkelsesværdigt udtryk for den traditionelle religion i form af en religiøs lære.

offeret skaber eller åbner en adgang til. Det er alt for lidt, vi ved om divination i før-kristen nordisk religion, men det er værd at medtænke, at en divinationsprocedure, hvor der tydes tegn produceret ved et offer, altid vil være egnet til at give udsagn og beslutninger religiøs autoritet.

Stroferne 146-163 udvider perspektivet. Digtets jeg, der må tænkes at arbejde i forlængelse af Odin, hævder at kunne 18 tryllesange der hjælper i konkrete situationer og kan udrette helt utrolige ting. Tidligere, i strofe 140, fik Odin efter sit selv-offer 9 mægtige sange, og strofe 141 lader forstå, at det som Odin har opnået, vokser og opformes. De 18 sange må da sikkert forstås netop som resultat af denne vækst. Sangene røbes ikke; alt hvad digtets jeg gør, er at hævde at han har dem på sit repertoire. For så vidt som stroferne 146-163 hører med til billedet, må *Hávamáls* opfattelse da være at Odins selv-offer indstiftede eller skabte rituel kompetence i bred og almindelig forstand.

Eftersom offeret er Odin, der gives til Odin, og offerets resultat er den Odin, der er fuld af *fimbullíóð* og rituelle kompetencer, kunne man også, som mange har gjort, tale om Odins indvielse;⁴⁰ men det er offerets retorik, der træder klart frem: *siálfr siálfom mér* udtrykker i tilspidset form den offerttanke vi har fundet lige så radikale udtryk for i det ægyptiske Maat-offer og i vedalitteraturen. På den anden side er offerets retorik udtryk for noget, der gælder bredt for ritualer: De reinvesterer kosmologi og får som udbytte fornyet eller korrigeret kosmos. Men offeret er på flere måder et meget radikalt ritual; vi har set at det kan anskues som en cirkulation af liv, og frem for alt kan et offermateriale her komme til at betegne og forene alle planer og stadier i den rituelle proces. Det er det der begrundes offerets paradokse retorik, hvor offeret ofres til offeret, hvor maat betinger gudens eksistens og guden betinger maats eksistens, eller hvor Prajapati falder fra hinanden og samles igen – eller giver sig selv til guderne og derved skaber offeret som et modstykke til sig selv.

Hávamál bruger offerets retorik i en insisteren på, at kosmologi reproduceres og genoprettes rituel – ligesom retfærdighed genoprettes, når lovsigemanden har fremsagt sin lovregel, eller ligesom trylleformlen lammer uvenners list og stiller storm på havet. Den insisteren er historisk bemærkelsesværdig som en hævde af traditionel religion over for kristendom og kulturimport, og den er også det autoritetsgivende grundlag for visdomsordene. *Hávamál* er den Højes tale, og bag dens visdomsord ligger den rituelle kompetence, som Odin opnåede; i dem sker visdom fyldest.

LITTERATUR

Forkortelser

AitB: Aitareya Brāhmaṇa, cf. *The Rigveda Brahmanas*. Overs. A.B. Keith, (Harvard Oriental Series 25) Cambridge Mass.: Harvard University Press, 105-344

⁴⁰ Cf. fx. Martin Larsen (1943, I, 92); Näsström (2002, 75-76); Schjødt (1993) og (2003, 205-225) med ref. til tidligere forskning.

- CH: *Corpus Hermeticum*. I-IV, red. & overs. A.D. Nock & A. J. Festugière. Paris: Les belles lettres 1945-54
- DT: Ohrt, F. (red.) *Danmarks Trylleformler I-II*, Kbh.: Gyldendal 1917-21
- KB: Kauṣītaki Brāhmaṇa, cf. *The Rīgveda Brahmanas*. Overs. A.B. Keith, (Harvard Oriental Series 25) Cambridge Mass.: Harvard University Press, 345-530
- RgV: *The Rīgveda*. Overs. Stephanie W. Jamison & Joel Brereton, I-III. New York: Oxford University Press 2017
- SFR: *Skriftløse folks religioner*. red. J. Podemann Sørensen, Kbh.: Gad 1988
- SB: *The Śathapatha Brahmana*. Overs. Julius Eggeling, Part I-V (=SBE 12, 26, 41, 42, 44) Oxford: Clarendon Press 1882-1900. Repr. Delhi 1972
- TS: *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṁhita I-II*. Overs. A.B. Keith, (Harvard Oriental Series 18-19). Cambridge Mass. 1914
- YV: *The Texts of the White Yajurveda*. Overs. R.T.H. Griffith. Benares: E.J. Lazarus 1899

Sekundærkilder

- Ahle, Allan, Lene Niebuhr Andersen, Annika Hvítthamar & Tim Jensen, red. 2013
Horisont: Grundbog i Religion. Kbh.: Gyldendal
- Aktor, Mikael. 2022. "Puruṣa: Offer, kosmos, menneske." I *The Wild Hunt for Numinous Knowledge: Perspectives on and from the Study of Pre-Christian Nordic Religions in Honour of Jens Peter Schjødt*, redigeret af Karen Bek-Pedersen, Sophie Bønding, Luke John Murphy, Simon Nygaard, og Morten Warmind. [Særnummer af] *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 74: 643-664.
- Altenmüller, Hartwig. 1982. "Opferumlauf." In *Lexikon der Ägyptologie IV*, red. W. Helck & W. Westendorf, 596-597. Wiesbaden: Harrassowitz
- Assmann, Jan. 1990. *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München: C.H. Beck
- Assmann, Jan. 1999. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Barta, Winfried. 1968. *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* (Ägyptologische Forschungen 24). Glückstadt: J. J. Augustin.
- Batchelor, John. 1929. *Ainu Life and Lore*. Tokyo: Kyobunkwan
- Bertholet, Alfred. 1942. *Der Sinn des kultischen Opfers* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1942/2) Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Bonnet, Hans. 1924. "Ägyptische Religion." In *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, edited by Hans Haas, 2.-4. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung
- Bugge, Sophus. 1881-89. *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse. Første Række*. Christiania: Cammermeyer
- Clère, J.J. & J. Vandier. 1948. *Textes de la première période intermédiaire et de la XI. dynastie. 1. fascicule*. (Bibliotheca Aegyptiaca 10). Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth
- Davidson, Hilda Ellis. 1981. "The Germanic World." In *Oracles and Divination*, edited by M. Loewe & Carmen Blacker, 115-41. Boulder: Shambhala.
<https://doi.org/10.4324/9781003242758-6>
- Derolez, R. 1968. "La divination chez les Germains." In *La divination, I*, edited by A. Caquot & M. Leibovici, 257-302. Paris: Presses universitaires de France.

- Egerod, Søren. 1987. *Kinas religioner I*. København: Gyldendal
- Fenger, Sven, red. 1919. *Religionshistoriske Tekster*. København: Gyldendal.
- Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*. Chicago: University of Chicago Press
- Gonda, J. 1954. *Aspects of early Vishnuism*. Utrecht: Uitgevers MiJ
- Hardy, E. 1898. *Indische Religionsgeschichte*. Leipzig: Göschen
- Heim, R. 1892 *Incantamenta magica Graeca Latina*. Lipsiae: Teubner (særtryk af Supplementum Annalium Philologicorum 19: 465-575)
- Helgason, Jón. 1955. *Eddadigte I*. København: Munksgaard
- Hubert, Henri & Marcel Mauss. 1898. "Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice", *L'Année sociologique* 1898: 29-138. Engelsk overs.: *Sacrifice*. 1964. Repr. Chicago: University of Chicago Press 1981
- Jackson, Peter. 2014. *Det öppna och det slutna. Religionshistoriska essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Jackson, Peter & Anna-Pya Sjödin, eds. 2016. *Philosophy and the End of Sacrifice*. Sheffield: Equinox. <https://doi.org/10.1558/equinox.28076>
- Jørgensen, Mogens 1996. *Katalog: Ægypten I. Ny Carlsberg Glyptotek*. København: Ny Carlsberg Glyptotek
- Karlgren, Bernhard. 1950. *The Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities
- Larsen, Martin. 1943-46. *Den ældre Edda og Eddica minora I-II*, København: Munksgaard
- Leeuw, G. van der. 1920. "Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie." *Archiv für Religionswissenschaft* 20: 241-53.
- Leeuw, G. van der. 1970. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J.C.B. Mohr
- McGlynn, M.P. 2009. "Orality in the Old Icelandic Grágás: Legal Formulae in the Assembly Procedures." *Neophilologus* 93: 521-536. <https://doi.org/10.1007/s11061-009-9147-y>
- McKinnell, John. 2014. *Essays on Eddic Poetry*, edited by Donata Kirk & John D. Shafer). Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442669260>
- Mahony, William K. 1998. *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*. Albany: State University of New York Press
- Moret, Alexandre. 1902. *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*. Paris: Musée Guimet (repr. Genève 2007).
- Nygaard, Simon. 2019. "Poetry as Ritual in Pre-Christian Nordic Religion." Ph.D. Diss. Aarhus University
- Näsström, Britt-Mari. 2002. "I livets skeden. Om passageriter i fornskandinavisk religion." In *Plats och praxis*, edited by Kristina Jennbert, Catharina Raudvere, and Anders Andrén, 69-85. Lund: Nordic Academic Press.
- Proferes, Theodore. 2007. *Vedic Ideas of Sovereignty and the Poetics of Power*. (American Oriental Series 90) New Haven, CT: American Oriental Society
- Raudvere, Catharina. 2000. "Betvingande tal. Tvång och råd i Den poetiska eddan." In *Rätten. En festskrift till Bengt Ankarloo*, edited by L. M. Andersson *et al.*, 222-43. Lund: Nordic Academic Press
- Raudvere, Catharina. 2002. "Mellan liv och text: Ordets makt som litterärt motiv och

- rituell praktik i norrön litteratur." In *Plats och praxis*, edited by Kristina Jennbert, Catharina Raudvere, and Anders Andrén, 31-63. Lund: Nordic Academic Press
- Raudvere, Catharina. 2003. *Kunskap och insikt i norrön tradition*. Lund: Nordic Academic Press
- Schjødt, Jens Peter. 1993. "Óðinn on the Tree: Initiation or Sacrifice." In *The Problem of Ritual*, edited by Tore Ahlbäck, 261-73. (Scripta Instituti Donnerani Aboensis XV). Åbo: Donner Institute. <https://doi.org/10.30674/scripta.67215>
- Schjødt, Jens Peter. 1999. "Typological and Genetic Comparisons: Implications and Perspectives." In *Comparative Studies in History of Religions: Their Aim, Scope and Validity*, edited by Erik Reenberg Sand & Jørgen Podemann Sørensen, 121-30. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Schjødt, Jens Peter. 2003. *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden*. Århus: Aarhus Universitet. Engelsk overs.: *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Odense: University Press of Southern Denmark 2008
- Smith, Bryan K. 1994. *Classifying the Universe*. New York: Oxford University Press
- Sundqvist, Olof. 2017. "Blod och blót." *Scripta Islandica* 68: 275-308
- Sørensen, Jørgen Podemann. 1984. "The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae." *Acta orientalia* 45: 5-19
- Sørensen, Jørgen Podemann. 2013. *Det gamle Ægyptens religiøse litteratur. Fra Pyramideteksterne til Hermes Trismegistos*. Højbjerg: Univers.
- Sørensen, Jørgen Podemann. 2016. "The All as *logikē thusia*" In Jackson & Sjødin 2016, 123-142
- Teeter, Emily. 1997. *The Presentation of Maat*. Chicago: Univ. of Chicago Press
- Tuxen, Poul. 1953. *De ældste Upanishader* (Verdensreligionernes Hovedværker 4). København: Gyldendal.